





Анри
БЕРГСОН

ТВОРЧЕСКАЯ
ЭВОЛЮЦИЯ
♦
МАТЕРИЯ
И ПАМЯТЬ



КЛАССИЧЕСКАЯ
ФИЛОСОФСКАЯ
МЫСЛЬ

Анри
БЕРГСОН

ТВОРЧЕСКАЯ
ЭВОЛЮЦИЯ



МАТЕРИЯ
И ПАМЯТЬ

Минск
ХАРВЕСТ
1999

УДК 14
ББК 87.3
Б 48

Серия основана в 1998 году

Перевод с французского

Охраняется законом об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части, а также реализация тиража запрещается без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке.

Бергсон А.

Б 48 Творческая эволюция. Материя и память: Пер. с фр. — Мн.: Харвест, 1999. — 1408 с. — (Классическая философская мысль).

ISBN 985-433-532-1.

Вниманию читателей предлагаются произведения Анри Бергсона (1859 — 1941), французского философа-идеалиста, представителя интуитивизма и философии жизни.

УДК 14
ББК 87.3

ISBN 985-433-532-1

© Оформление. Харвест, 1999

БЕРГСОН

Бергсон (Bergson), Анри (18.10.1859—04.01.1941), французский философ. В 1881 году окончил курс Ecole Normale по отделу lettres, с 1881 по 1888 г. состоял преподавателем философии в провинциальных лицеях, в 1889 г. перевелся в Париж также преподавателем философии в лицей, 1900—1914 гг. — профессор в Collège de France, с 1901 г. — член академии, лауреат Нобелевской премии по литературе (1928). В качестве преподавателя Бергсон славился как блестящий оратор, а в качестве писателя как не менее блестящий стилист. По своим философским воззрениям Бергсон принадлежал к французским неоспиритуалистам вместе с Ренувье и Бутру. В докторской диссертации «Essai sur les donnés immédiates de la conscience» (1889) сформулировано первое положение его философии — реальность времени, защищаемое им в противоположность неокантианскому воззрению. Непосредственная психическая жизнь представляет поток лишь качественных переживаний, цельный, непрерывный и свободный. Количественное и дискретное относится лишь к пространственным видам и имеет лишь техническое значение, как и все естествознание. В сочинении «Matière et mémoire» (1896, есть русский перевод) Бергсон выступает противником физиологической психологии, признавая явления чистой памяти, не обусловленные физиологически. Главный философский труд Бергсона «L'Evolution créatrice» (1907, есть русский перевод) посвящен обоснованию теории творческой эволюции, направленной против интеллектуалистического миропонимания и механистического объяснения организмов; первичный и сначала недифференцирован-

ный жизненный импульс формирует материю, создавая в ней организмы разных типов, осуществляющие основные стремления этого первичного жизненного импульса; объяснить механическое происхождение этих форм невозможно (витализм); важнейшими направлениями этого творчества являются растение, животное (инстинкт) и человек (ум); ум, однако, имеет лишь служебное и техническое значение для построения, главным образом, машин. Над этой механической точкой зрения естествознания возвышается философия, исходным пунктом которой является волевая интуиция, восстанавливающая значение живого творчества в природе. Современники Бергсона считали его одним из самых выдающихся и оригинальных мыслителей Франции того времени. Его философское учение, приводимое в связь с *прагматизмом* Джемса, имело большое влияние и насчитывало много последователей.

В целом философия Бергсона оказала большое влияние на многих философов, социологов, историков, писателей (*Джемс*, Леруа, Пруст, Дриш, Шпрангер, *Шпенглер*, Тойнби) и руководящих деятелей французского синдикалистского движения (*Сорель*, Берт) и бельгийского социалиста Де Мана).

Соч.: *Écrits et paroles*. t. 1—2. P., 1957—59; Сочинения в русском переводе. — Собр. соч., т. 1—5, СПб, [1913—14]; Длительность и одновременность (по поводу теории Эйнштейна), П., 1923.

*Энциклопедический словарь
Брокгауз и Ефрон*

ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ

ВВЕДЕНИЕ

История развития жизни, при всей своей нынешней неполноте, уже намечает нам путь, который привел к установлению и организации сознания. Это был непрерывный прогресс вдоль ряда позвоночных, кончая человеком. В нашей способности понимать мы видим просто прибавление к нашей способности действовать, все более точное, сложное и гибкое приспособление сознания живых существ к данным условиям их существования. Отсюда следует, что наш ум, в узком смысле слова, имеет целью обеспечить нашему телу его пребывание в среде, представить отношения внешних вещей между собой, наконец, постигнуть материю мыслью. Таков один из выводов настоящего труда. Мы увидим, что человеческий ум среди неодушевленных предметов, в частности среди твердых тел, чувствует себя, как дома. Здесь наша деятельность имеет опорный пункт, здесь наша промышленность берет свои рабочие инструменты. Мы увидим, что наши понятия образованы по форме твердых тел, что наша логика является, главным образом, логикой твердых тел, и что, поэтому, наш ум одерживает свои лучшие победы в геометрии, где открывается родство логической мысли с неодушевленной материей и где уму приходится только следовать своему естественному движению; после возможно слабого соприкосновения с опытом, он делает одно открытие за другим, в уверенности, что опыт идет за ним и неизменно оправдывает его.

Но отсюда следует также, что наша мысль, в своей чисто логической форме, не способна представить себе действительную природу жизни, глубокий смысл эволюционного движения. Жизнь создала ее в опреде-

ленных обстоятельствах для воздействия на определенные предметы; мысль только проявление, один из видов жизни, — как же может она охватить жизнь? Мысль — только один из этапов эволюционного движения, — как же применить ее к эволюционному движению в целом? С таким же правом можно было бы утверждать, что часть равна целому, что действие поглощает в себе свою причину, что камень, оставленный волною на морском берегу, подобен ей по форме. В самом деле, мы ясно чувствуем, что ни одна из категорий нашей мысли, как например, единство, множественность, механическая причинность, разумная целесообразность и т. д., не могут быть точно применены к живым предметам. Кто скажет, где начинается и где кончается индивидуальность, является ли живое существо единым или многим, клеточки ли соединяются в организм, или организм разделяется на клеточки? Напрасно мы стараемся вместить живое существо в те или другие рамки. Все они распадаются, ибо все они слишком узки, а главное, недостаточно гибки для этого. Наш ум, столь уверенный в себе, когда имеет дело с неодушевленными предметами, теряет эту уверенность на этой новой почве. Трудно было указать какое-нибудь биологическое открытие, обязанное чистому рассуждению. И чаще всего, когда опыт, наконец, показал нам, каким образом жизнь достигает известного результата, мы находим, что именно о таких приемах мы никогда не думали.

Однако, эволюционная философия не задумываясь распространяет и на живые предметы те объяснения, которые оказались пригодными для неодушевленного вещества. Сперва она показала нам ум в качестве отдельного проявления развития; он был светильником, может быть, случайным, освещавшим блуждания живых существ в узком поле их действий. И вдруг, забыв о том, что она только что сказала, она превращает этот фонарик, светящий в глубине подземелья, в солнце, ос-

вещающее мир. Она с помощью одной умозрительной мысли смело приступает к исследованию всех вещей, даже жизни. Правда, она встречает на пути такие огромные трудности, ее логика приводит к таким странным противоречиям, что она скоро отказывается от своих первоначальных претензий. Мы постигаем, говорит она, не самую действительность, а только ее подобие, точнее, ее символический образ. Мы не знаем и никогда не будем знать сущности вещей: абсолютное нам недоступно; нужно остановиться перед Непознаваемым. Прежняя чрезмерная гордость человеческим умом сменилась, по правде сказать, чрезмерным унижением его. Если интеллектуальные формы живого существа постепенно образовывались при взаимодействии известных тел и их материальной среды, то почему бы нам не узнать кое-чего о самой сущности этих тел? Действие не может происходить в нереальности. Можно допустить, что ум, созданный для умозрений или мечтаний, остается чуждым действительности, что он переделывает и преобразует ее, что, может быть, он даже творит ее, как мы своим воображением создаем фигуры людей и животных из обрывков проносящихся облаков. Но ум, направленный на реальные действия и на неизбежную реакцию их, ум, прикасающийся к предметам, чтобы в каждый момент получать от них меняющиеся впечатления, такой ум кое в чем соприкасается с абсолютным. Разве нам пришла бы в голову мысль усомниться в абсолютной ценности наших знаний, если бы философия не показала, какие противоречия встречаются в нашем умозрении, в какие тупики оно заводит нас? Эти затруднения и эти противоречия происходят потому, что мы применяем обычные формы нашей мысли к вещам, с которыми нечего делать нашей промышленности и для которых, поэтому, не годятся наши категории. Поскольку же познание относится к известной стороне неодушевленного вещества, оно, наоборот, дает верный снимок с него. И оно

становится относительным, когда оно, как таковое, хочет представить нам жизнь, т. е. самого фотографа, делавшего снимок.

* * *

Следует ли, однако, отказываться от более глубокого понимания природы жизни? Нужно ли держаться механических представлений, постоянно предлагаемых разумом? Они по необходимости имеют искусственный и символический характер, ибо вся активность жизни сводится ими к форме определенной человеческой активности, частного и местного проявления жизни, следствия или остатка жизненного действия.

Это было бы необходимо, если бы жизнь употребила весь свой запас психических возможностей на создание чистых разумов (*entendements*), т. е. на приготовление геометров. Но линия развития, которая заканчивается в человеке, не является единственной. На расходящихся в другие стороны путях развились иные формы сознания, не сумевшие освободиться от внешних стеснений и не справившиеся с собой, как это сделал ум человека, но все же выражающие нечто постоянное и существенное для эволюционного движения. Сблизив те и другие, соединив последние с разумом, мы, может быть, получим сознание, широкое как жизнь, и способное на то, чтобы, внезапно оглянувшись на стоящий за ним жизненный *порыв*, увидеть его целиком, хотя бы на одно мгновение.

Могут возразить, что даже в этом случае мы не превысим пределов нашего разума, ибо им и через него мы смотрим на другие формы сознания. Это было бы верно, если бы мы были только разумными существами, если бы возле нашей умозрительной и логической мысли не находилась неопределенная туманность из той самой сущности, за счет которой образовалось

блестящее ядро, наш разум. В этой туманности еще находятся силы, дополняющие разум; мы только смутно чувствуем их, сосредоточившись в себе; но они осветятся и станут отчетливы, когда они обнаружатся, так сказать, на деле, в развитии природы. *Они* покажут, таким образом, какие усилия им нужно сделать, чтобы стать более заметными и развиться в направлении, принятом жизнью.

* * *

Это значит, что *теория познания* нераздельна от *теории жизни*. Теория жизни, без критики познания, принуждена принять предлагаемые ей разумом воззрения таковыми, как они есть. Независимо от ее желания она может только заключить факты в заранее готовые рамки, признаваемые ею окончательными. Она, таким образом, получает символизм, удобный, может быть, даже необходимый для положительной науки, но не прямое созерцание своего предмета. С другой стороны, теория познания, не указывающая место разума в общем развитии жизни, не может объяснить, как образовались категории сознания и каким образом мы могли бы расширить их или выйти за их пределы. Исследование по теории познания и по теории жизни должны соединиться вместе, и тогда они будут бесконечно двигать друг друга вперед.

Соединение этих двух теорий может разрешить великие проблемы философии более верным и более близким к опыту методом. В самом деле, если бы им удалось выполнить их общую задачу, они показали бы нам образование сознания и, тем самым, генезис той *материи*, общий вид которой рисует наш ум. Они дошли бы до самого корня природы и духа. Они заменили бы ложный эволюционизм Спенсера, состоящий в расчленении уже развившейся действительности на

мелкие не менее развившиеся части и в составлении ее потом из этих кусков, т. е. в том, чтобы дать наперед то, что требуется объяснить, — истинным эволюционизмом, который проследит действительность в ее развитии и ее росте.

Но такая философия не пишется в один день. В отличие от так называемых систем, из которых каждая была цельным созданием одного гениального человека, которые можно целиком принять или целиком отвергнуть, она может выработаться только коллективным, прогрессирующим трудом многих мыслителей, а также наблюдателей, дополняющих и исправляющих друг друга. Понятно, что настоящий труд не имеет в виду сразу разрешить эти великие проблемы. Мы хотим просто указать метод и наметить возможность его применения в нескольких существенных пунктах.

План работы указывается самим ее предметом. В первой главе мы приложим к эволюционному прогрессу те две формы, которыми пользуется наш ум: механическую причинность и целесообразность (*finalité*)*; мы покажем, что они обе не пригодны, но что одну из них можно исправить, и в этом виде она могла бы годиться лучше другой. Чтобы подняться над точкой зрения разума, мы постараемся восстановить во второй главе великие пути, пройденные жизнью рядом с эволюцией, которая вела к человеческому уму.

* Мысль считать жизнь выходящей за пределы как целесообразности, так и механизма далеко не нова. В частности, она основательно изложена в трех статьях Дюнанна о *Проблеме жизни* (*Revue philosophique*. 1892). В развитии этой мысли мы не раз встречаемся с Дюнанном. Однако, наши воззрения по этому пункту, а также касающиеся связанных с ним вопросов, уже давно были изложены нами в «*Очерке непосредственных данных сознания*» (Paris, 1889). Одной из главных задач этой работы было выяснение того, что психо-

Раз ум отнесен, таким образом, к производящей его причине, нам остается тогда понять ее самое и проследить ее движение. Попытка такого рода, очень не полная, сделана в третьей главе. Четвертая и последняя глава имеет показать, каким образом наш разум, подчиняясь известной дисциплине, может создать философию, выходящую за его пределы. Для этого необходим краткий обзор истории систем, а также анализ двух больших заблуждений, которым подвержен человеческий ум в рассуждениях о действительности вообще.

логическая жизнь не представляет ни единства, ни множества, что она выходит за пределы *механического* и *разумного*, ибо механизм и целесообразность имеют смысл только там, где есть отчетливое многообразие, протяженность и, следовательно, собрание прежде существовавших частей: «реальное время» означает, разом, непрерывность и творчество. В настоящей работе мы применяем те же идеи к жизни вообще, рассматривая ее, впрочем, с психологической точки зрения.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

РАЗВИТИЕ ЖИЗНИ, МЕХАНИЗМ И ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ

Из всех вещей мы больше всего уверены и лучше всего знаем, бесспорно, наше собственное существование, так как о всех других предметах мы имеем только представления, которые можно признать внешними и поверхностными, тогда как самих себя мы познаем внутренне и глубоко. Что констатируем мы при этом? Каков точный смысл слова «существовать» в этом особенном случае? Напомним, в двух словах, выводы предыдущей работы.

Я констатирую прежде всего, что я перехожу из одного состояния в другое: мне то жарко, то холодно, то я весел, то печален, то я работаю, то ничего не делаю, то я смотрю на окружающее, то думаю о других вещах. Ощущения, чувства, желания, представления — таковы видоизменения, на которые делится мое существование и которые по очереди окрашивают его. Я непрерывно меняюсь; более того, эти изменения гораздо значительнее, чем думали прежде.

Я говорю о каждом из моих состояний, как будто оно образует одно целое. Я признаю, что я меняюсь, но мне кажется, что при переходе от одного состояния к другому остается некоторый осадок. Я охотно думаю, что от каждого состояния в отдельности сохраняется его сущность все то время, пока оно продолжается. Однако, небольшое напряжение внимания открыло бы мне, что нет чувства, представления или желания, которое не изменялось бы в каждый момент; если какое-нибудь состояние души перестает изменяться, оно пре-

кращается. Возьмем самое устойчивое из внутренних состояний, созерцание внешнего неподвижного предмета. Если даже он остается неизменным, если я смотрю на него с той же самой стороны, под *тем же* углом, в тот же день, тем не менее, мое впечатление в данный момент отличается от впечатления предыдущего момента. Моя память переводит часть прошлого в настоящее, мое душевное состояние, подвигаясь во времени, постепенно наполняется накапливаемыми переживаниями. Можно сказать, что оно растет, как снежный ком. Тем более это относится к более глубоким внутренним состояниям, ощущениям, чувствам, желаниям и т. д., не связанным, как простое созерцание, с неподвижным внешним предметом. Но для нас удобнее не обращать внимания на это непрерывное изменение, замечая его только тогда, когда оно становится настолько значительным, чтобы придать телу новое положение, а внимание — новое направление. В этот именно момент мы находим, что наше состояние изменилось. В действительности же, мы изменяемся непрерывно, и само состояние есть уже изменение.

Это значит, что нет существенной разницы между переходом из одного состояния в другое и пребыванием в том же состоянии. Если «одно и то же» состояние более изменчиво, чем полагают, то наоборот, переход из одного состояния в другое, сходен больше, чем думают, с продолжающимся состоянием; между ними нет резкой границы. Но именно по тому, что мы закрываем глаза на непрерывное изменение каждого психологического состояния, именно поэтому, когда это изменение стало столь значительно, что обратило на себя наше внимание, мы принуждены говорить, что новое состояние тесно примыкает к предыдущему. Мы предполагаем, что новое состояние, в свою очередь, остается неизменным и так до бесконечности. Вследствие же видимой отрывочности психической жизни, наше внимание направляется на нее посредством ряда от-

дельных актов; поэтому непрерывная линия психической жизни представляется нам ломаной, подобно ступенькам лестницы. Несомненно, что наша психическая жизнь полна неожиданностей. В тысячах случаев прошлое резко обрывается и будущее кажется несколько не связанным с ним. Но отрывочность этих явлений выделяется только на непрерывной основе, заключающей самые промежутки, которые их разделяют, подобно тому, как в симфонии раздаются время от времени удары литавр. Наше внимание сосредоточивается на них потому, что более интересуется ими, но каждый из них уносится потоком всей вашей психической жизни. Это только более освещенные точки движущейся полосы, заключающей все, что мы чувствуем, думаем, желаем, наконец — все, что мы представляем собою в данный момент. В действительности, именно эта целая полоса и составляет наше состояние. Но о состояниях, определенных таким образом, нельзя сказать, чтобы они были отчетливыми элементами. Они продолжают одно в другом в бесконечном потоке.

Наше сознание, искусственно выделившее и разделившее их, принуждено затем соединить их искусственной же связью. Для этого оно придумывает бесформенное, безразличное неподвижное я, в котором тянутся, нанизываясь одно на другое, психологические состояния, произведенные сознанием в независимые сущности. В потоке меняющихся, покрывающих друг друга оттенков, оно видит отдельные и, так сказать, затвердевшие цвета, пригнанные один к другому, как различные жемчужины в ожерелье; понятно, что приходится предположить и не менее твердую нить, на которой держатся эти жемчужины. Но раз этот бесцветный субстрат непрерывно окрашивается тем, что его покрывает, то его неопределенность для нас равняется его несуществованию. Мы замечаем именно окрашенное, т. е. психологические состояния, так что этот субстрат, по-настоящему, только простой знак, непрерыв-

но напоминающий нашему сознанию об искусственном характере тех операций, которыми наше внимание соединяет одно состояние с другим, тогда как на самом деле это один непрерывный поток. Если бы наше существование составлялось из отдельных состояний, синтезируемых бесстрастным «я», мы не знали бы времени. Ибо не изменяющееся «я» не имеет протяжения во времени, и психологическое состояние, остающееся тождественным вплоть до смены на следующее, также не протяженно. Сколько бы мы ни *растягивали* одних состояний рядом с другими на поддерживающем их «я», никогда эти нанизанные на крепкую нить твердые кусочки не образуют текучего времени. В действительности, таким образом, получается искусственное подобие внутренней жизни, ее статический эквивалент, более пригодный для логики и языка, именно потому, что из него исключено реальное время. Что же касается психической жизни, как она разворачивается в покрывающих ее символах, то не трудно видеть, что время образует ее существенный материал.

Нет более устойчивого и прочного материала. Наше время это не мгновение, идущее на смену другому мгновению, ибо тогда мы имели бы только настоящее, тогда было бы невозможно продолжение прошлого в настоящем, не было бы развития и конкретного времени. Время это непрерывный прогресс прошлого, пожирающего будущее и растущего по мере движения вперед. Если же прошлое непрерывно растет, то оно и бесконечно сохраняется. Мы уже пытались показать *, что память не есть способность размещать воспоминания по отдельным ящикам или заносить их в список. Нет ни списка, ни ящиков, ни даже, собственно говоря, способности, ибо способность действует с перерывами, когда может или хочет, тогда как нагромождение прошлого на прошлое идет непрестанно.

* Материя и память. Париж, 1896 г., гл. II и III.

В действительности прошлое сохраняется само собой, автоматически. Несомненно, что оно целиком находится при нас в каждый момент, то, что мы чувствовали, думали, желали, начиная с первых лет, все это опирается на настоящее, которое сейчас к нему присоединяется, все это давит на порог сознания, желающего удержать его во вне. Мозговой механизм именно и имеет задачей удерживать почти все это в области бессознательного, вводя в сознание только то, что способно осветить настоящее положение, помочь готовящемуся действию, наконец, выполнить *полезную* работу. Все же некоторые лишние воспоминания проникают контрабандой через полуоткрытую дверь. Эти вестники бессознательного говорят нам о том, что мы несем за собой без нашего ведома. Но даже не имея об этом отчетливой идеи, мы все же смутно чувствуем, что наше прошлое для нас остается настоящим.

В самом деле, что такое наш характер, как не конденсация нашей истории от самого рождения, даже до рождения, ибо мы приносим с собой врожденные предрасположения. Конечно, при размышлении мы пользуемся только небольшой частью нашего прошлого, но все прошлое целиком, включая также первоначальные особенности души, влияет на наши желания, стремления, поступки. Оно проявляется в том, что заставляет нас действовать в определенном направлении, хотя только ничтожная часть его переходит в сознание.

Вследствие этого переживания прошлого для сознания невозможно пройти два раза через одно и то же состояние. Обстоятельства могут быть те же самые, но они действуют уже не на ту же самую личность, ибо застают ее в новый момент ее истории. Наша личность, строящаяся в каждый момент при помощи накопленного опыта, непрерывно меняется. А меняясь, она не допускает, чтобы тождественное, по-видимому, состояние могло на самом деле когда-нибудь повториться. Поэтому наше время необратимо. Мы не мо-

жем пережить снова ни одного прошлого момента, так как для этого нужно было бы стереть все дальнейшие воспоминания. Строго говоря, мы могли бы изгладить их из нашего сознания, но не из воли.

Таким образом, наша личность непрерывно развивается, растет, зреет. Каждый момент имеет нечто новое, прибавляющееся к прежнему. Скажем более, не только новое, но и непредвиденное. Несомненно, мое теперешнее состояние объясняется тем, что только что было во мне и действовало на меня. Разлагая его, я не найду в нем других элементов. Но даже сверхчеловеческий ум не мог бы предвидеть ту простую и цельную форму, которую получают эти абстрактные элементы от их конкретной организации. Ибо предвидеть, значит перенести в будущее то, что мы нашли в прошлом, или представить *себе* в будущем новое сочетание уже известных элементов в другом порядке. Но то, что не было никогда известно и что в то же время является простым элементом, никак не может быть предвидено. Это, именно, относится к каждому из наших состояний, рассматриваемых, как момент развертывающейся истории. Оно просто и оно никогда не могло быть установлено, ибо оно включает в своем целом весь опыт вместе с тем, что прибавляет к нему настоящее. Это своеобразный момент не менее своеобразной истории.

Нарисованный портрет зависит от модели и свойств художника и красок палитры. Но даже зная все это, никто, даже художник, не мог бы точно предвидеть, каков будет портрет, ибо предвидеть значило бы сделать его прежде, чем он был сделан, предположение нелепое само по себе. То же можно сказать и о нашей жизни, творцами которой мы являемся. Каждый ее момент представляет именно творчество. И точно так же, как талант художника образуется и преобразуется или во всяком случае изменяется под влиянием его произведений, так каждое из наших состояний, создаваясь нами, изменяет нашу личность; это все новые формы, которые мы при-

даем себе. Справедливо, конечно, что наши поступки зависят от того, что мы из себя представляем; но нужно прибавить, что в известной мере мы представляем из себя то, что мы делаем, что мы непрерывно создаем из самих себя. При этом такое творчество самого себя тем полнее, чем больше мы размышляем о своих поступках. Ибо размышление строится здесь не так, как в геометрии, где общие для всех людей посылки, однажды данные, приводят к общечеловеческим (*impersonnelles*) выводам. Наоборот, здесь одни и те же доводы могут привести различных людей или даже одного и того же человека в различные моменты к совершенно различным поступкам, хотя и одинаково разумным. Собственно говоря, это все одни и те же доводы, так как они не являются доводами одного и того же момента. Поэтому с ними нельзя оперировать абстрактно и со стороны, как в геометрии; нельзя решать за других вопросы, поставленные им жизнью. Каждому приходится делать это для себя. Мы не можем, впрочем, останавливаться на этом пункте. Нам нужно было только установить точный смысл, придаваемый нашим сознанием слову «существовать», и мы нашли, что для сознательного существа существование состоит в изменении; меняясь, оно созревает, созревая, оно неограниченно творит само себя. Может быть, то же можно сказать и о существовании вообще?

* * *

Любой материальный предмет имеет признаки, противоположные только что изложенным. Он или остается тем же самым или изменяется под действием внешней силы; это изменение мы представляем себе, как перемещение его частей, которые сами по себе не изменяются. Если бы эти части могли измениться, мы их подразделили бы дальше. Мы дойдем, таким образом, до молекул, составляющих эти части, до атомов,

образующих молекулы, до еще меньших частиц, образующих атомы, до «невесомого», из которого последние частички образуются посредством вихревых движений. Словом, мы можем довести деление или анализ так далеко, как нужно, и встретимся в конце концов с неизменяющимися элементами.

Итак, при изменении сложного предмета происходит перемещение его частей. Но когда часть изменила свое положение, ничто не мешает ей занять его снова. Группа элементов, прошедших через какое-нибудь состояние, всегда может к нему вернуться, если не самостоятельно, то, по крайней мере, действием внешней причины, возвращающей все на прежнее место. Это значит, что состояние группы может повториться как угодно часто и, следовательно, группа не стареет; у нее нет истории.

Таким образом, здесь ничто не создается, ни форма, ни вещество; то, что есть в группе, то и будет, понимая под тем, что есть, все точки вселенной, к которым группа имеет отношение. Какой-нибудь сверхчеловеческий ум мог бы вычислить для любого момента положение любой точки такой системы в пространстве. И так как в форме каждой вещи нет ничего, кроме расположения частиц, то будущие формы системы теоретически уже даны ее настоящим положением. Вся наша уверенность в предметах, все операции над системами, выделяемыми наукой, покоятся на идее, что время не разрушает их. Мы уже касались несколько этого вопроса в предыдущей работе, и мы вернемся к нему в настоящей книге. Теперь же мы заметим только, что абстрактное время t , когда дело идет в науке о материальном предмете или об отдельной системе, состоит из определенного числа *одновременностей* или, общее, *соотношений*; это число не изменяется, какова бы ни была природа промежутков, разделяющих эти соотношения одни от других. Эти промежутки не вызывают вопросов, когда говорится о неодо-

шевленном веществе, если же их принимают во внимание, то только для того, чтобы присоединить к ним новые соотношения, среди которых может произойти еще все, что угодно. Обычный ум, занимающийся только отдельными предметами, как впрочем и наука, рассматривающая только отдельные системы, сосредоточивается на концах промежутков, а не вдоль их самих. Поэтому-то возможно предположить, что поток времени мчался с бесконечной быстротой, чтобы все прошлое, настоящее и будущее материальных предметов и отдельных систем сразу разместилось в пространстве; причем ничего не придется изменять ни в формулах ученого, ни на языке здравомыслящих людей. Число t всегда означает одно и то же. Оно охватывает одно и то же число соотношений между состояниями предметов и систем и точками готовой линии, представляющей «течение времени».

Однако, следование во времени представляет бесспорный факт, даже в материальном мире. Наши рассуждения об отдельных системах могут сколько угодно выводить, что прошлая, настоящая и будущая история каждой из них может быть сразу развернута, как веер; тем не менее эта история разворачивается так, как будто бы она занимает время, аналогичное нашему. Когда мне нужно приготовить стакан сахарной воды, что бы я ни делал, я должен подождать, пока сахар растворится. Этот маленький факт очень поучителен, ибо время моего ожидания — уже не то математическое время, которое одинаково хорошо тянется вдоль всей истории материального мира, как и сразу может быть расположено в пространстве. Это время сосуществует с моим нетерпением, т. е. с некоторой дозой моего собственного времени, которое нельзя ни сжать, ни продлить по желанию. Это уже не из области мысли, а из области жизни. Это уже не отношение, а нечто абсолютное. Но что же это может значить, как не то, что стакан воды, сахар и процесс растворения сахара

в воде представляют несомненные абстракции, и что Все, из которого они выделены моими чувствами и разумом, развивается, может быть, подобно сознанию?

Впрочем, операции науки для выделения и замыкания системы не вполне искусственны. Если бы у ней не было объективного основания, то было бы непонятно, почему они вполне пригодны в одних случаях и невозможны в других. Мы увидим, что материя имеет тенденцию к образованию систем, которые могут быть выделены и изучаемы геометрически. Именно в силу этой тенденции мы и даем им определения. Но это только тенденция, имеющая границы, так что выделение никогда не бывает полным. Если же наука производит полное выделение, то делает это только для удобства изучения. Она предполагает при этом, что так называемая отдельная система все же подвержена внешним влияниям. Она просто оставляет их в стороне, потому ли, что считает их слишком слабыми, или потому, что сохраняет право заняться ими после. Несомненно, однако, что эти влияния представляют нити, связывающие данную систему с другой, более обширной, эту с третьей, охватывающей их обе, и т. д. вплоть до системы, выделенной наиболее объективно и независимо от всех, до солнечной системы в целом. Но и здесь выделение не вполне совершенно. Солнце посылает теплоту и свет дальше самой далекой планеты; с другой стороны, оно движется вместе с планетами и их спутниками в определенном направлении. Оно связано с остальной вселенной прочными нитями. По этим-то нитям и передается малейшей частице нашего мира присущее всей вселенной время.

Вселенная существует во времени (*dure*). Чем больше углубляемся мы в природу времени, тем лучше мы понимаем, что время означает изобретение, творчество форм, непрерывное изготовление абсолютно нового. Системы, разграничиваемые наукой, существуют только потому, что они неразрывно связаны с остальным ми-

ром. Несомненно, что в самой вселенной, как мы покажем ниже, нужно различать два противоположных движения «упадок» (*dessente*) и «подъем». Первое только разворачивает уже готовый сверток. Оно в сущности может произойти почти мгновенно, как спуск заведенной пружины. Настоящим же образом существует только второе движение, соответствующее внутренней работе созревания и творчества; это движение налагает свой ритм на нераздельное с ним первое.

Ничто не мешает приписать выделяемым наукою системам длительность и тем самым форму существования, аналогичную нашей. Но для этого надо восстановить их связь с целым. То же *a fortiori* относится и к предметам, выделенным нашими непосредственными восприятиями (*perception*). Определенные контуры, приписываемые нами предмету, получающему таким образом индивидуальность, являются только изображением известного рода *влияния*, которое мы оказываем на некоторый пункт пространства: когда мы замечаем поверхности и грани вещей, в наших глазах, как в зеркале, отражается план наших предполагаемых действий. Уничтожьте это действие, а следовательно, и те большие дороги, которые восприятие наперед пролагает в запутанной действительности, и индивидуальность тела растворяется во взаимодействии вселенной; это взаимодействие и есть несомненная действительность.

* * *

Теперь мы рассмотрели материальные предметы, взятые случайно. Но разве нет предметов, имеющих преимущество перед другими?

Мы говорили, что неодушевленные предметы вырезаны из материи природы *восприятием*, ножницы которого, так сказать, следуют очертанию линий *действия*. Но то *тело*, которое выполняет такую работу,

которое прежде, чем совершить реальные действия в действительности, уже набрасывает их как возможные на материи, которому нужно только направить свои чувствительные органы на поток реального, чтобы кристаллизовать его в определенные формы и создать таким образом другие тела, — словом, само *живое тело*, является ли оно таким же, как другие?

Несомненно, что и оно состоит из известной доли пространства, связанной с остальным пространством, солидарной со всей вселенной и подчиненной тем же самым физическим и химическим законам, которые управляют любой частью материи. Но в то время как подразделения материи на отдельные тела совершаются только в нашем восприятии, а построение замкнутых систем, материальных точек относительно нашей науке, живое тело выделено и замкнуто самой природой. Оно состоит из разнородных дополняющих друг друга частей. Оно выполняет различные охватывающие друг друга функции. Это *индивид*, и ни о каком другом предмете, даже о кристалле, нельзя сказать этого с таким правом; ибо кристалл не заключает ни разнородности частей, ни различия функций. Конечно, даже в органическом мире трудно определить, что является индивидом и что не является им. Это трудно сделать уже в животном царстве, в растительном же почти невозможно. Эта трудность зависит, впрочем, от глубоких причин, на которых мы остановимся ниже. Мы увидим, что индивидуальность содержит бесконечное число степеней и что нигде, даже у человека, она не осуществилась вполне. Но отсюда не следует, что она не является характерным свойством жизни. Тот биолог, который рассуждал бы, как геометр, одержал бы слишком легкую победу над нашим бессилием дать общее и точное определение индивидуальности. Только законченный факт может получить точное определение, но жизненные свойства никогда не бывают осуществлены вполне, а всегда только осуществляются;

это не столько *состояния*, сколько *тенденции*. Тенденция же осуществляется целиком только тогда, когда ей не противоречит никакая другая тенденция. Но может ли быть такой случай в области жизни, где, как мы покажем, всегда смешаны взаимно противоположные тенденции? Что касается, в частности, индивидуальности, то хотя тенденция к ее развитию постоянно существует в органическом мире, но с ней всегда борется тенденция к воспроизведению. Совершенство индивидуальности требует, чтобы никакая часть организма не могла жить отдельно. Но тогда было бы невозможно воспроизведение. Что оно такое, в самом деле, как не построение нового организма из части, отделившейся от прежнего? Индивидуальность сама пригревает своего врага на своей груди. Потребность вечно существования во *времени* обрекает ее на неполноту существовать в *пространстве*. Дело биолога определить в каждом случае доли этих тенденций. Но тщетно было бы требовать от него раз навсегда данного определения индивидуальности, автоматически применимого ко всем случаям.

О жизненных явлениях слишком часто рассуждают так, как будто дело идет о свойствах неодушевленной материи. Нигде смешение не бывает столь очевидным, как в рассуждениях об индивидуальности. Указывая на куски *Lumbriculus*'а, из которых каждый восстанавливает себе голову и потом живет как независимый индивид, на гидру, куски которой становятся новыми гидрами, на кусочки яйца морского ежа, развивающиеся в полные зародыши, задают вопрос, в чем же заключается индивидуальность яйца, гидры или червя? Но из того, что мы получили несколько индивидуальностей, никак не следует, что перед этим не было единой индивидуальности. Я согласен, что если я вижу несколько ящиков, выпавших из шкафа, то я не имею права сказать, что мебель была из одного куска. Но в настоящем этого шкафа имеется только то, что было в его прошлом,

и ничего больше, и если он состоит из нескольких разнородных частей, то он и был таким с момента его приготовления. Говоря общее, *неорганические* тела, в которых мы и нуждаемся для наших действий и с которыми мы сообразуем наши приемы мышления, следуют простому закону: «настоящее заключает не больше прошлого, и в действии содержится то, что уже было в причине». Но предположим, что органическое тело имеет отличительной чертой рост и непрерывное изменение, как об этом свидетельствует самое поверхностное наблюдение; тогда не будет ничего удивительного, что сначала было одно, а потом стало *несколько*. В этом и состоит воспроизведение одноклеточных организмов: живое существо разделяется пополам, и каждая половина является полным индивидом. Правда, у более сложных животных способность воспроизводить целое локализована природой в почти независимых, так называемых половых клеточках. Но некоторая доля этой способности может оставаться в остальной части организма, как показывают факты перерождения, и понятно, что в некоторых исключительных случаях эта способность целиком существует в скрытом состоянии и проявляется при первом удобном случае. Собственно говоря, для того, чтобы признать индивидуальность, вовсе не нужно, чтоб организм не мог разделиться на жизнеспособные части. Достаточно, чтобы организм представлял известную систематизацию частей перед разделением и чтобы существовало стремление воспроизвести ту же систематизацию в отделившихся частях; именно это мы и наблюдаем в органическом мире. Скажем в заключение, что индивидуальность никогда не бывает совершенной, что часто трудно, а иногда и невозможно сказать, есть ли это индивид или нет, но что жизнь тем не менее проявляется стремленьем к индивидуальности и к созданию отдельных по природе и замкнутых систем.

Тем самым, живое существо отличается от всего того, что наше восприятие или наука искусственно выделяет и замыкает. Было бы неправильно сравнивать его с *предметом* (object). Если нужно привести сравнение из области неорганического, то живой организм мы скорее должны уподобить материальному миру в целом, чем определенному материальному предмету. Правда, это сравнение было бы не очень удачно, так как живое существо доступно наблюдению, тогда как вселенная в целом создается мыслью. Но, по крайней мере, наше внимание направляется при этом на существенный характер организма.

Как вселенная в целом, как всякое сознательное существо в отдельности, так и живой организм имеет протяжение во времени. Его прошлое целиком продолжается и действует в настоящем. Нужно ли это понимать иначе, чем то, что он проходит вполне определенные фазы, меняется в возрасте, словом, что он имеет историю? Рассматривая свое собственное тело, я нахожу, что подобно моему сознанию, оно понемногу созревает от детства к старости; оно стареет вместе со мной. Собственно говоря, зрелость и старость и являются свойствами моего тела. А то, что я даю те же названия и соответственным изменениям моего сознания, есть не более, как метафора. Если я теперь окину взглядом лестницу живых существ сверху донизу, от самых дифференцированных до наименее дифференцированных, от многоклеточного организма человека до одноклеточного организма инфузории, я встречу даже в этой простой клеточке тот же самый процесс старения. Инфузория истощается после известного числа делений; посредством изменения ее среды* можно отсрочить момент, когда для ее обновления необходимо соединение нескольких инфузорий; но нельзя удалить

* Calkins, Studies on the life history of Protozoa (Arch. f. Entwicklungsmechanik, vol. XV, 1903, p. 139—186).

этот момент в бесконечность. Правда, между этими двумя крайними случаями, когда организм вполне индивидуален, есть множество других, когда индивидуальность менее выражена и когда трудно определить в точности, что именно стареет, хотя в какой-то части ее и происходит несомненное отживание. Повторяем еще раз: не существует всеобщих биологических законов, автоматически применяемых к любому жизненному явлению. Есть только *направления*, получаемые видами от жизни. Каждый отдельный вид, организуясь, тем самым утверждает свою независимость, он может следовать своему капризу, отступать более или менее от этого направления, даже возвращаться к пройденному, как будто поворачиваясь спиной к первоначальному направлению. Нам могут указать, что дерево не стареет, так как ветви его верхушки всегда одинаково молоды и способны породить из черенков новые деревья. Но такой организм скорее общество, чем индивид, и все же в нем кое-что стареет, не говоря уже о листьях и внутренности ствола. А каждая клеточка, взятая в отдельности, развивается определенным образом. *Всюду, где есть жизнь, можно найти следы времени.*

Можно сказать, однако, что это только метафора. В действительности, сущность механического воззрения состоит в том, что всякое выражение, приписывающее времени настоящее действие и истинную действительность, считается метафорой. Пусть непосредственное наблюдение показывает нам, что самой основой нашего сознательного существования является память, т. е. продолжение прошлого в настоящее, т. е. активное и необратимое время. Пусть нам указывает размышление, что чем более мы удаляемся от отдельных предметов и систем, выделенных обычным рассудком и наукой, тем более мы имеем дело с действительностью, целиком меняющей свое внутреннее расположение, как будто собирательная память прошлого делает невозможным возвращение назад. И все же механический ин-

стинкт ума сильнее рассуждений и непосредственных наблюдений. Бессознательно живущий в нас метафизик, объясняемый, как мы увидим ниже, тем местом, которое человек занимает в совокупности живых существ, имеет свои определенные требования, законченные объяснения, неизменные тезисы, все они сводятся к отрицанию конкретного времени. *Нужно*, чтобы изменения сводились к распределению или перераспределению частей, чтобы необратимость времени была только видимостью, зависящей от нашего незнания, чтобы невозможность возвращения назад была только бессилием человека поставить вещи на прежнее место. Соответственно этому, старение является прогрессивным приобретением или постепенной потерей известных сущностей, может быть, тем и другим вместе. Время же включает в себе для живого существа столько же реальности, как для песочных часов, где при опорожнении верхнего резервуара наполняется нижний, а при поворачивании все приходит в прежнее положение.

Правда, относительно того, что именно приобретается и теряется, начиная с рождения и до смерти, существует разногласие. Иногда указывают на непрерывный рост размеров протоплазмы от рождения до смерти клеточки*. Более вероятна теория, говорящая об уменьшении количества питательных веществ обыкновенной инфузории во «внутренней среде», обновляющей организм, и об увеличении остающихся не удаленными веществ, которые, накапливаясь в теле, в конце концов образуют в нем *кору*** . Или же нужно вместе с знаменитым микробиологом признать недостаточным всякое объяснение старости, не считающееся с фагоци-

* Sedgwick Minot, On certain phenomena of growing old. (Proc. of the American Assoc. per. the advancement of science, 39th. meeting, Salem, 1891, p. 271—288).

** Le Dantec, L'individualité et l'erreur individualiste, Paris, 1905, p. 84 et suiv.

тозом^{*}. Мы не беремся решать этот вопрос. Но тот факт, что две теории, одинаково утверждающие постоянное накопление или постоянную потерю известного рода веществ, имеют мало общего в определении того, что именно приобретается или теряется, — этого факта достаточно, чтобы видеть, что пределы объяснения были установлены *à priori*. Чем дальше будет подвигаться наша работа, *тем* яснее мы будем видеть это; нелегко, думая о времени, отделаться от образа песочных часов.

Причина старости должна быть глубже. Мы признаем, что существует полная непрерывность между развитием зародыша и целого организма. Толчок, в силу которого живое существо растет, развивается и стареет, является тем же толчком, который вызвал фазы эмбриологической жизни. Развитие же зародыша представляет постоянное изменение формы. Если бы мы хотели описать все его последовательные формы, нам потребовалось бы бесконечное время, как всегда, когда дело идет о непрерывном. Жизнь есть продолжение этого развития, начавшегося до рождения. Доказательством этого служит то, что часто мы не можем сказать, имеем ли мы дело со стареющим организмом или с зародышем, продолжающим развиваться; таковы случаи с личинками насекомых и ракообразных. С другой стороны, в организмах, вроде нашего, такие кризисы, как половая зрелость или прекращение месячных очищений, которые влекут полное изменение индивида, вполне аналогичны переменам, происходящим в жизни личинки или зародыша, — и однако же они являются составною частью нашего старения. Если они происходят в определенном возрасте и довольно быстро, то все же никто не скажет, что они происходят извне, *ex abrupto*, просто потому, что достигнут известный

* Metchnikoff, La dégénérescence sénile (Année biologique, III, 1897, p. 249 et suiv.). Cf. du même auteur: La nature humaine, Paris, 1903, p. 312 et suiv.

возраст, подобно тому, как в двадцатилетнем возрасте люди призываются к отбыванию воинской повинности. Очевидно, что перемена вроде половой зрелости подготавливается все время, начиная от рождения и даже до рождения, и что старение живого существа вплоть до этого кризиса состоит, по крайней мере, отчасти в этом постепенном подготавливании. Короче, то, что есть в старении чисто жизненного, представляет непрерывные, бесконечно малые изменения формы. Несомненно, впрочем, что эти изменения сопровождаются явлениями органического разрушения. С ними то и связывается механическое объяснение старости. Оно приводит факты склероза, постепенного накопления остаточных веществ, растущей гипертрофии клеточной протоплазмы. Но к этим видимым действиям примешивается внутренняя причина. Развитие живого существа, как и развитие зародыша, отмечает непрерывное влияние времени, продолжение прошлого в настоящем, а следовательно, некоторое подобие органической памяти.

Состояние неодушевленного *тела* в данный момент зависит исключительно от того, что происходило в предшествующий момент. Положение материальных точек данной системы, выделенной наукою, определяется положением этих точек в непосредственно предшествующий момент. Другими словами, законы, управляющие неорганической материей, могут быть выражены в принципе дифференциальными уравнениями, в которых время (в математическом смысле слова) будет играть роль независимой переменной. Можно ли сказать то же самое о законах жизни? Можно ли вполне объяснить состояние живого тела из состояния непосредственно предшествующего? На это можно ответить утвердительно, если согласиться *a priori* объединить живые тела с другими предметами природы и отождествить их для этого с искусственными системами, с которыми оперируют химик,

физик и астроном. Но в астрономии, физике и химии это положение имеет вполне определенный смысл; оно означает, что известные интересующие науку положения настоящего могут быть выяснены как функция непосредственного прошлого. Ничего подобного нет в области жизни. Здесь расчет возможен самое большее по отношению к некоторым явлениям органического разрушения. Что же касается, наоборот, органического *творчества*, явлений развития, которые собственно и образуют жизнь, то трудно даже представить себе, каким образом оно могло бы быть подчинено математическим рассуждениям. Скажут, что эта невозможность зависит только от нашего незнания. Но она столь же хорошо указывает на то, что настоящий момент живого существа не находит полного объяснения в непосредственно предшествующем моменте, что сюда нужно присоединить все прошлое организма, его наследственность и т. п. В действительности, именно эта вторая гипотеза выражает современное состояние биологических наук, а также и их направление. Что же касается идеи, что какой-нибудь сверхчеловеческий счетчик мог бы подвергнуть математическим рассуждениям живое тело, подобно тому, как это делается с нашей солнечной системой, то эта идея явилась мало-помалу результатом известного рода метафизики, принявшей более точную форму со времени физических открытий Галилея, и, как мы покажем, всегда представляла естественную метафизику человеческого ума. Ее видимая ясность, наше нетерпеливое желание признать ее истиной, поспешность, с которой столько превосходных умов принимает ее без доказательства, наконец, ее соблазнительность для нашей мысли должны были бы сделать нас осторожными по отношению к ней, ее привлекательность достаточно показывает, что она дает удовлетворение нашей врожденной склонности. Но, как мы увидим ниже, умственные тенденции, созданные жизнью в течение

ее развития и ставшие теперь врожденными, образовались совсем не для того, чтобы дать нам объяснение жизни.

Только не подчиняясь этой тенденции, мы сможем различить искусственную систему от естественной, мертвое от живого. Эта тенденция приводит к тому, что нам одинаково трудно мыслить, что органическая жизнь происходит во времени, а неорганическая не происходит во времени. Почему, скажут нам, когда вы утверждаете, что состояние искусственной системы зависит исключительно от ее состояния в предшествующий момент, почему вы не примешиваете сюда время, не помещаете эту систему во времени? А с другой стороны, если это прошлое составляет, по вашему мнению, одно целое с настоящим моментом живого существа, органическую память, то разве нельзя сказать, что оно целиком обусловлено непосредственно предшествующим моментом, который, *тем* самым, и становится единственной причиной настоящего состояния? Говорить так значит не понимать основного различия между конкретным временем, в течение которого развивается реальная система, и абстрактным временем, которое примешивается к нашим рассуждениям об искусственных системах. Когда мы говорим, что состояние искусственной системы зависит от того, чем она была в непосредственно предшествующий момент, что мы подразумеваем под этим? Нет и не может быть момента, непосредственно предшествующего другому, так же, как нет математической точки, смежной с другою. Момент, непосредственно предшествующий, в действительности тот, который связан с настоящим моментом промежутком dt . Все, что мы хотим сказать, это то, что настоящее состояние системы определяется уравнениями, куда входят дифференциальные коэффициенты, вроде $\frac{de}{dt}$, $\frac{dv}{dt}$, то есть, в сущности *настоящие* скорости и *настоящие* ускорения.

Словом, дело идет только о настоящем, хотя оно берется *вместе с его тенденцией*. В самом деле, системы, с которыми оперирует наука, относятся к настоящему постоянно возобновляющемуся мгновению и никогда не относятся к реальному конкретному времени, в котором прошлое соединено с настоящим. Когда математик вычисляет будущее состояние системы в конце времени t , ничто не мешает ему предположить, что, начиная с настоящего момента, материальный мир исчезает, чтобы сразу появиться снова. Здесь вычисляются только t -тый момент, нечто мгновенное. То, что будет происходить в промежутке, т. е. в реальном времени, не считается и не может войти в расчет. Если же математик, по-видимому, находится в этом промежутке, это всегда значит, что он переносится в известный пункт, в известный момент, а именно на конец некоторого времени t' , и тогда он не касается промежутка, идущего до самого t' . Если же он делит промежуток на бесконечно малые части, рассматривая дифференциал dt , он выражает этим просто то, что он рассматривает ускорение и скорости, т. е. числа, указывающие тенденции и позволяющие вычислить состояние системы в данный момент; но дело идет всегда о данном, я сказал бы — об остановившемся моменте, а не о текущем времени. Короче, *мир, над которым оперирует математик, умирает и возрождается в каждый момент. Это тот самый мир, о котором думал Декарт, говоря о непрерывном творчестве*. Но, при таком понимании времени, как можно представить себе развитие, т. е. характерную черту жизни? Ведь развитие включает реальную непрерывность прошлого в настоящем, включает время являющееся *соединительной чертой*. Другими словами, познание живого существа или *естественная система* является познанием, относящимся и к промежуточному времени, тогда как знание *искусственной* или математической системы относится только к конечным пунктам.

Непрерывность изменения, сохранение прошлого в

настоящем, истинная длительность во времени, все эти свойства, по-видимому, присущи как сознанию, так и живому существу. Быть может, можно пойти дальше, и сказать, что жизнь, подобно сознательной деятельности, является изобретением и непрерывным творчеством?

* * *

В наши намерения не входит приводить здесь доказательства в пользу трансформизма. Мы укажем только в двух словах, почему в настоящей работе мы принимаем его, как достаточно точную передачу известных фактов. Зародыш идеи трансформизма уже находится в естественной классификации живых существ. Натуралист сближает сходные друг с другом организмы, потом делит эту группу на подгруппы, в пределах которых сходства еще больше, и т. д. При этих операциях свойства группы являются общими темами, на которые каждая из подгрупп выполняет по-своему особенные вариации. Но как раз те же самые отношение мы находим в растительном и животном мире между предками и потомками: на канве, передаваемой предком и общей для всех потомков, каждый из них выводит свой особенный узор. Правда, различия между предками и потомками не велики, так что можно усомниться, обладает ли живое вещество достаточной пластичностью, чтобы последовательно произвести столь различные формы, как рыбы, пресмыкающиеся и птицы. Но на это сомнение наблюдение дает решительный ответ. Оно показывает нам, что до известного периода развития зародыш птицы едва различается от зародыша пресмыкающегося и что индивид в течение зародышевой жизни развивает ряд превращений, в общем аналогичных тем, через которые, согласно эволюционизму, проходили виды. Клеточка, полученная из соединения мужской и женской клеточки, одна выполняет эту работу посредством деления. На наших глазах самые высокие

формы жизни постоянно происходят из самых элементарных, и опыт показывает, что путем эволюции самое сложное может произойти из самого простого. Так ли было в действительности? Палеонтология, несмотря на недостаточность своих документов, убеждает нас в этом, ибо там, где она с некоторой точностью восстанавливает порядок последовательности видов, этот порядок оказывается как раз тем, на который указывают выводы эмбриологии и сравнительной анатомии; каждое новое палеонтологическое открытие дает новое подтверждение трансформизму. Таким образом, доказательства, почерпнутые из чистого наблюдения, становятся все надежнее, а с другой стороны, опыт устраняет одно возражение за другим. Так недавние опыты де-Фриза, показав, что очень важные изменения могут происходить очень быстро и правильно передаваться по наследству, устраняют некоторые очень серьезные затруднения в теории. Они указывают на возможность значительного сокращения времени биологического развития и делают нас менее требовательными по отношению к палеонтологии. Таким образом, гипотеза трансформизма становится все более и более близкой к истине. Строго говоря, она недоказуема; но кроме уверенности, даваемой теоретическими или опытными доказательствами, существует бесконечно возрастающая вероятность, заменяющая очевидность и стремящаяся к ней, как к пределу. Такого рода вероятность и представляет трансформизм.

Допустим, однако, что трансформизм уличен в не-правильности. Предположим, что рассуждениями или опытом установлено, что виды произошли в отдельном процессе, о котором мы теперь не имеем никакого понятия. Будет ли этим затронут трансформизм в том, что в нем есть наиболее интересного и важного для нас? Несомненно, классификация сохранится в своих главных чертах, современные данные эмбриологии также останутся, как и соответствие между

сравнительной эмбриологией и сравнительной анатомией. Поэтому биология может и должна будет устанавливать между живыми формами те же самые отношения и то же родство, которые предполагаются теперь трансформизмом. Правда, тогда дело шло бы об идеальном родстве, а не о действительной последовательности. Но так как нынешние данные палеонтологии оставались бы фактами, то пришлось бы допустить, что формы, обнаружившие идеальное родство, появились последовательно, а не одновременно. Ничего более и не требует эволюционная теория, поскольку она имеет значение в глазах философа. Она состоит главным образом в констатировании отношений идеального родства и в утверждении, что там, где имеется отношение, так сказать, *логической* преемственности между формами, существует также и отношение *хронологической* последовательности видов, в которых материализуются эти формы. Этот двойной тезис сохраняется при всяком положении вещей. Кроме того, нужно было бы предположить еще некоторую дальнейшую эволюцию, — в творческой ли мысли, где идеи различных видов породили одна другую именно так, как сами виды породили друг друга на земле, по мнению трансформизма, — или в присущем природе плане жизненной организации, которая постепенно выяснялась и в которой отношение логической и хронологической преемственности чистых форм были именно такие, какие, согласно трансформизму, были в действительности между живыми индивидами, — или же, наконец в некоторой неизвестной причине жизни, развивавшей свои следствия, *как будто* одни из них порождали другие. Но здесь развитие просто *приняло бы другой вид*, из видимого обратилось бы в невидимое. Почти все в современном трансформизме сохраняется и при ином его толковании. А потому, не лучше ли держаться буквально того трансформизма, который исповедуется почти едино-

гласно современными учеными? Оставив в стороне вопрос, в какой мере этот эволюционизм описывает факты и в какой он их символизирует, мы находим, что он не заключает в себе ничего непримиримого с учениями, которые он предполагает заменить, даже с учением об отдельных актах творения, которому его обыкновенно противопоставляют. Поэтому мы признаем, что язык трансформизма необходим теперь для всякой философии, как догматическое утверждение трансформизма необходимо для науки.

Но тогда не следует больше говорить о *жизни вообще*, как об абстракции или о простой рубрике, в которую вносятся все живые существа. В известный момент, в известных точках пространства ясно обозначился поток жизни; этот поток, проходя через организуемые им по очереди тела, переходя от поколения к поколению, разделился между видами и раздробился между индивидами, ничего не теряя в своей силе, а скорее усиливаясь по мере движения вперед. Известно, что в положении о «непрерывности зачаточной плазмы», выставленном Вейсманом, половые элементы рождающего организма прямо передают свои свойства половым элементам нового организма. В такой резкой форме это положение кажется спорным, ибо только в исключительном случае половые железы обрисовываются сейчас же после отделения оплодотворенного зародышевого яйца.

Но если развивающиеся в новый организм клетки половых элементов не проявляются в общем с самого начала зародышевой жизни, то все же верно, что они постоянно образуются на счет зародышевых тканей, которые не подверглись еще никакой особенной функциональной дифференциации и клеточки которых состоят из неизменившейся протоплазмы*. Другими словами, генетическая способность оплодотворен-

* Roule, *L'embryologie generate*. Paris, 1893, p. 319.

ного яйца ослабевает по мере своего распространения в растущей массе тканей зародыша; но при таком разжижении она концентрирует однако часть самой себя в определенном специальном пункте в клеточках, из которых произойдут зародышевые яйца или сперматозоиды. Можно поэтому сказать, что если зачаточная плазма не является непрерывной, то непрерывна по крайней мере генетическая энергия, которая тратится только в немногие моменты, когда нужно дать толчок зародышевой жизни, и которая снова скопляется как можно скорее в новых половых элементах, где она будет ждать следующего выступления. Рассматриваемая с этой точки зрения *жизнь представляется идущей от одного зародыша к другому при посредстве развитого организма*. Все происходит таким образом, как будто самый организм является только почкой, выпускающей прежний зародыш, который стремится продолжиться в новом зародыше. Сущность дела заключается в непрерывности бесконечно продолжающегося невидимого прогресса, составляемого из усилий видимых организмов одного за другим в течение короткого времени их жизни.

Чем более мы останавливаемся на этой непрерывности жизни, тем очевиднее близость органического развития к развитию сознания, где прошлое, воздействуя на настоящее, порождает в нем новую форму, несоизмеримую с предшествовавшими. Никто не спорит, что появление растительного или животного вида точно обусловлено причинами, но под этим надо понимать то, что если бы эти причины были впоследствии известны в подробностях, то ими можно было бы объяснить образовавшуюся форму; о предвидении же ее не может быть и речи^{*}. В самом деле, можно ли

* Необратимость ряда живых существ хорошо показана Baldwin'ом (Development and evolution. New-York, 1902, en particulier p. 327).

сказать, что форма допускает предвидение, при известности во всех подробностях условий, при которых она образуется? Ведь эти условия представляют одно целое с нею, характеризуя соответствующий момент истории этой жизни. Как же можно знать наперед единственное в своем роде положение, которого никогда еще не было и никогда не будет? Можно предвидеть будущее только того, что сходно с прошлым или же то, что можно составить из элементов, имевшихся в прошлом. Таковы астрономические, химические и физические факты — словом, все те, которые являются частью системы, соединяющей элементы, считаемые неизменными; в таких системах изменяется только положение, и потому не будет теоретическим абсурдом, если эти части вернутся на прежнее место, и одно и то же явление целиком, или по крайней мере одни и те же элементарные явления, повторятся. Но если дело идет об оригинальном положении, передающем часть своей оригинальности своим элементам, т. е. частичным точкам зрения на него, как можно представить его *себе* прежде, чем оно произошло? * Все, что можно сказать о нем, это то, что раз оно произошло, то оно объясняется элементами, открываемыми в нем анализом. Но то, что правильно относительно образования нового вида, правильно также по отношению к новому индивиду или, общее, по отношению к любому моменту любой живой формы. Ибо, если нужна известная степень и известная распространенность изменения для образования нового вида, то она происходит непрерывно и нечувствительно во всякий момент в каждом живом существе, и даже внезапные перемены, на которые теперь указывают, очевидно, возможны только тогда, когда подготовительная работа или, скорее, созревание уже совершилось в

* Мы особенно настаивали на этом пункте в *Essai sur les données immédiates de la conscience*, pages 140—151.

ряду поколений, по-видимому, неизменившихся. В этом смысле можно сказать о жизни, как и о сознании, что в каждый момент она нечто создает*.

Наш разум восстает однако против этой идеи оригинальности и абсолютной невозможности предвидения форм. Наш ум в том виде, как он образовался путем развития жизни, имеет своей существенной функцией уяснение нашего поведения, подготовку нас к воздействию на вещи и предвидение для данного положения благоприятных и неблагоприятных явлений, могущих последовать за ним. Он инстинктивно выделяет в данном положении то, что походит на ранее известное, ищет того же самого, чтобы применить принцип: «одинаковые причины производят одинаковые следствия». В этом заключается предвидение будущего обычным рассудком. Наука доводит эту операцию до возможно высокой степени уверенности и точности, но она не изменяет ее характера по существу. Как и обыкновенное знание, наука смотрит на вещи с точки зрения их *повторения*. Если целое неповторяемо, она старается разложить его на элементы или стороны, которые *приблизительно* были бы воспроизведе-

* В прекрасной книге «Гений в искусстве» Séailles развивает это двойное положение о том, что искусство продолжает природу и что жизнь есть творчество. Мы охотно принимаем вторую формулу, но нужно ли понимать под творчеством *синтез* элементов, как это делает автор? Ведь, если элементы существуют ранее, то синтез их уже был бы готов в скрытом состоянии, будучи наперед как одно из их возможных сочетаний. Какой-нибудь сверхчеловеческий ум мог бы дать его наперед, как одну из этих возможностей. Наоборот, мы полагаем, что в области жизни элементы не имеют отдельного реального существования. Точки зрения ума на нераздельный процесс крайне разнообразны. Благодаря несоизмеримости между предыдущим и последующим, благодаря времени, прогресс не является закономерным.

нием прошлого. Она может оперировать только над тем, что считается повторяющимся, т. е. исключает, согласно нашей гипотезе, влияние времени. От нее ускользает то, что есть неповторяющегося и необратимого в последовательных моментах какой-либо истории. Чтобы представить себе эту неповторяемость и необратимость, нужно порвать с научными привычками, соответствующими основным требованиям мысли, нужно оскорбить разум, пойти наперекор естественной склонности ума. Но именно в этом и состоит роль философии.

Вот почему, сколько бы жизнь ни развивалась на наших глазах, как непрерывное творчество непредвидимых форм, воззрение, что форма, непредвидимость и непрерывность только кажущиеся явления, отражающие наше незнание, все же будет существовать. То, что представляется чувством, как нечто непрерывное, может быть разложено, говорят нам, на последовательные состояния. То, что дает нам впечатление особенного состояния, разлагается при анализе на элементарные факты, из которых каждый представляет повторение известного факта. То, что мы называем формой, не допускающей предвидения, представляет только новое сочетание прежних элементов. Элементарные причины, которые в совокупности определили это сочетание представляют сами прежние причины, повторившиеся в новом порядке. Знание этих элементов и элементарных причин позволило бы наперед обрисовать живую форму, являющуюся их суммой и результатом. Разложив биологическую сторону явлений на физико-химические факторы, мы можем в случае надобности пойти далее, за пределы физики и химии; от масс к молекулам, от молекул к атомам, от атомов к еще более мелким частицам; мы придем, наконец, к чему-то, что может рассматриваться астрономически наподобие солнечной системы. Отрицать это значит оспаривать самый принцип научной механики и про-

изволью утверждать, что живая материя составлена из других элементов, чем неживая. На это можно ответить так. Мы не отрицаем основного тождества неодушевленной и органической материи. Единственный вопрос состоит в том, должны ли естественные системы, живые существа, быть объединены с искусственными системами, выделяемыми наукой в мертвой материи, или же их скорее следует сравнивать с той естественной системой, которую представляет вселенная. Мы согласны, что жизнь представляет род механизма. Но состоит ли этот механизм из частей, которые могут быть искусственно выделены из целого вселенной, или же это отдельный механизм? Такое целое должно быть, по нашему мнению, нераздельно и непрерывно, так что выделяемые из него системы, собственно говоря, являются не частями, а частичными точками зрения на целое. Беря эти точки зрения одну за другой, мы никак не получим целого построения, как целая масса фотографий предмета с тысячи различных сторон не может воспроизвести его в его материальности. То же относится к жизни и к физико-химическим явлениям, на которые ее хотят разложить. Несомненно, что анализ находят в процессах органического творчества растущее число физико-химических явлений, на что и ссылаются химики и физики. Но из этого не следует, что химия и физика дают нам ключ для понимания жизни.

Незначительная часть дуги является почти прямою линией, и чем она меньше, тем ближе она походит на нее. В пределе можно одинаково сказать, что оно представляет часть прямой линии или дуги. В каждой своей точке дуга сливается с своей касательной. Точно так же «жизненность» в любой точке касается физических и химических сил. Но эти точки в общем представляются только точками зрения разума, предполагающего остановки в те или другие моменты движения, образующего кривую. В действительности же, жизнь столь же мало состоит из физи-

ко-химических элементов, как дуга из прямых линий. Вообще говоря, наиболее решительный прогресс науки заключается в том, что ранее полученные результаты входят в новое единство, по отношению к которому они становятся мгновенными и неподвижными воззрениями, изображающими непрерывное движение в отдельные моменты. Таково, напр., отношение современной геометрии к древней. Последняя, совершенно устаревшая, оперировала с раз на всегда данными фигурами, первая же изучает изменение функции, т. е. непрерывность движения, дающего фигуру. Несомненно, что для строгой определенности можно выделить из математики всякое рассмотрение движения, и все же движение, введенное в образование фигур, лежит в корне современной математики. Мы признаем, что если бы биология могла когда-либо так же охватить свой предмет, как математика свой, то первая стала бы к физико-химии органических тел в то же отношение, как современная математика по отношению к геометрии древних. Чисто внешние перемещения масс и молекул, изучаемые физикой и химией, стали бы по отношению к происходящему в глубине их жизненному движению, трансформации, а не перемещению, тем же самым, чем остановка движущегося тела является по отношению к его движению в пространстве. Можно думать, что процесс перехода от определения какого-либо жизненного действия к системе связанных с ним физико-химических явлений был бы аналогичен операции, производимой при переходе от функции к ее производной, от уравнения кривой (т. е. от закона непрерывного движения, образующего кривую) к уравнению касательной, определяющей ее направление в данный момент. Такая наука была бы *механикой трансформаций*, по отношению к которой наша *механика перемещений* была бы более простым частным случаем, проекцией ее на чисто количественную плоскость.

Подобно тому, как существует бесконечное число

функций, с одним и тем же дифференциалом, различающихся друг от друга постоянными величинами, так, быть может, интеграция физико-химических элементов чисто жизненного явления только отчасти определяет это явление, оставляя остальную часть неопределенной. Но о такой интеграции можно только мечтать, не рассчитывая, что эта мечта когда-нибудь станет действительностью. Мы хотели только, разбив на сколько можно сравнение, показать таким образом, в чем наше положение приближается к чисто механическому воззрению и в чем оно отличается от него.

Можно, впрочем, провести довольно далеко сходство живого с неорганическим. Уже химия производит органические синтезы; более того, удалось искусственно воспроизвести внешний вид известных явлений организма, вроде косвенного деления клетки и циркуляции протоплазмы. Известно, что протоплазма клетки совершает разнообразные движения внутри своей оболочки. С другой стороны, так называемое, косвенное деление клетки происходит при посредстве внешних воздействий, из которых одни касаются ядрышка, а другие остальной части протоплазмы. Эти последние начинаются с раздвоения центрозома, маленького шаровидного тела, лежащего около ядра. Полученные таким образом, две центрозома удаляются одна от другой, стягивая к себе отрывки волокна, заключавшего главным образом в себе первоначальное ядро; наконец, образуют два новых ядрышка, около которых организуются две новые клетки, сменяющие первую. По крайней мере, некоторые из этих операций удалось отчасти воспроизвести в их главных чертах по их внешнему виду. Если растолочь в порошок сахар и поваренную соль и прибавить к ним старого масла, то под микроскопом в капле смеси замечается пена ячеистого строения, вид которой, по мнению некоторых ученых, напоминает протоплазму и в которой во всяком случае происходит движение, во многом напо-

минающее циркуляцию протоплазмы *. Если в такого рода пене снять оболочку ячейки, то мы увидим конус притяжения, аналогичный тем, которые образуются вокруг центрозом и приводят к разделению ядра **.

Внешние движения одноклеточного организма или по крайней мере амёбы считаются объяснимыми механически. Перемещение амёбы в капле воды похоже на блуждание пылинки в комнате с открытыми окнами и дверями, через которые циркулирует воздух. Масса амёбы непрерывно поглощает известные растворимые вещества в окружающей воде и возвращает ей другие; этот постоянный обмен, похожий на обмен между двумя приемниками, разделенными пористой перегородкой, создает вокруг организма амёбы непрерывно меняющийся поток. Что же касается до временных отростков или ножек, образуемых амёбой, то они не столько выпускаются ею самой, сколько вытягиваются извне, посредством вытягивания или всасывания окружающей средой ***. Постепенно такое же объяснение распространяется на более сложные движения, которые инфузория производит своими мерцательными ресничками, представляющими, вероятно, уже не временные, а постоянные отростки.

Однако, ученые не совсем согласны между собой относительно ценности схем и объяснений такого рода. Химики указывают на то, что, ограничиваясь только органическим веществом и не касаясь организмов, наука до сих пор могла бы пополнить только убытки жизненной деятельности; настоящие же активные плас-

* Rütshli. *Untersuchungen über mikroskopische und das Protoplasma*, Leipzig, 1892, первая часть.

** Rhumbler. *Versuch einer mechanischen Erklärung der indirekten Zellund Kerntheilung* (Roux's Archiv, 1896).

*** Berthold. *Studien über Protoplasma mechanik*, Leipzig 1886, s. 102. Ср. объяснение, предложенное Dantec'ом. *Theorie nouvelle de la vie*. Paris, 1896, p. 60.

тичные вещества не поддаются синтезу. Один из замечательнейших натуралистов нашего времени настаивает на противоположности двух порядков явлений, констатируемых в живых тканях: *анагенезиса* — с одной стороны, и *катагенезиса* — с другой. Роль анагенетических энергий состоит в поднятии внутренних энергий до свойственного им уровня посредством усвоения неорганических веществ; они именно строят ткани. Наоборот, самое функционирование жизни (за исключением, однако, роста и воспроизведения) — катагенетического порядка, будучи тратой энергии, а не подъемом ее. Только этими фактами катагенетического порядка и занимается физикохимия, имея дело в общем не с жизнью, а с смертью*. Факты же первого рода, по видимому, не поддаются физико-химическому анализу, даже тогда, когда они не являются анагенетическими в истинном смысле слова. Что касается искусственного воспроизведения внешнего вида протоплазмы, то еще вопрос, можно ли связывать с этим действительную теоретическую важность, когда еще не установлено физическое строение этого вещества. Еще менее может быть теперь речь о его химическом воспроизведении. Наконец, физико-химическое объяснение движений амебы и еще более движений инфузорий признается невозможным многими из тех, кто близко наблюдал эти первобытные организмы. Даже в этих самых скромных проявлениях жизни они замечают следы настоящей психологической деятельности**. Но поучительнее всего то, что более глубокое изучение гистологических

* Cope. The primary factors of organic evolution. Chicago, 1896, p. 475—484.

** Maupas. Etude des Infusoires ciliés (Arch. de Zoologie expérimentale, 1883), p. 47, 491, 518, 549 в особенности. — P. Vignon. Recherches de cytologie générale sur les épithéliums. Paris, 1902, p. 655. — Глубокое изучение движений инфузории и пронизательная критика идеи тропизма были выполнены

явлений часто не подкрепляет, а ослабляет стремление объяснять все физикой и химией. Таков вывод поистине замечательной книги гистолога Е. В. Wilson'a, посвященной развитию клетки: «Изучение клетки, — говорит он, — в общем скорее увеличивает, чем сокращает огромное расстояние между неорганическим миром и самыми низшими формами жизни»*.

В общем те, кто занимается только функциональной деятельностью живого существа, склонны думать, что физика и химия дадут ключ к биологическим процессам**. Ведь они по преимуществу имеют дело с непрерывно *повторяющимся* явлением в живом существе, наблюдаемом ими как бы в реторте. Этим и объясняются отчасти механические тенденции в физиологии. Наоборот, у кого внимание сосредоточено на тонкой структуре живых тканей, на их зарождении и развитии, — словом, гистологи и эмбриологи, с одной стороны, натуралисты — с другой, имеют дело с самой ретортой, а не только с содержимым ее. Они находят, что эта реторта создает свою собственную форму в течение *единого* ряда актов, образующего настоящую историю. Поэтому они, гистологи, эмбриологи и натуралисты, далеко не так охотно, как делают это физиологи, верят в физико-химический характер жизненных явлений.

Собственно говоря, ни одно из этих положений, ни то, которое признает, ни то, которое отрицает возможность когда-либо химически воспроизвести эле-

в последнее время Sennings'ом (Contributions to the study of the behavior of lower organisms. Washington, 1904). «Тип поведения» этих низших организмов, как его описывает Sennings (p. 237—252), несомненно психологического порядка.

* «The study of the cell has on the whole seemed to widen rather than to narrow the enormous gap that separates even the lowest forms of life from the inorganic world». (E. B. Wilson, the cell in development and inheritance, New-York, 1897, p. 330).

** Dastre, La vie et la mort, p. 43.

ментарный организм, не может сослаться на авторитет опыта. Оба они не допускают проверки, первое потому, что наука еще не подвинулась ни на шаг в химическом синтезе живого вещества, второе потому, что не существует убедительных экспериментальных доказательств невозможности какого-либо факта. Мы изложили, однако, теоретические доводы, не позволяющие нам объединять живое существо, систему, замкнутую по природе, с системами, выделяемыми нашей наукой. Мы согласны, что эти доводы менее убедительны, когда дело идет о первобытном организме, вроде амёбы, который едва развивается в течение своей жизни. Но они становятся более убедительными, когда мы рассматриваем более сложный организм, подвергающийся правильному циклу изменений. Чем более время накладывает свою печать на живое существо, тем яснее отличается организм от чистого механизма, по которому время скользит, не задевая его. Убедительнее всего это видно, когда дело идет о развитии жизни в целом, от низших организмов до современных высших форм, поскольку это развитие образует единую и нераздельную историю, при единстве и непрерывности несущей его одушевленной материи. Мы не согласны также, что эволюционная гипотеза явно приводит к механическому воззрению на жизнь. Мы не можем, конечно, опровергнуть это воззрение математически и раз навсегда. Но то опровержение, которое мы выводим из рассмотрения времени и которое, по нашему мнению, является единственно возможным, становится тем более точным и убедительным, чем смелее мы принимаем эволюционную гипотезу. Мы особенно настаиваем на этом пункте. Сейчас мы укажем в более точных терминах то воззрение на жизнь, к которому мы примыкаем.

Мы сказали, что механические объяснения пригодны для систем, которые искусственно выделяются нашей мыслью из целого. Но о самом целом и о системах, которые естественно образуются из целого по своему

подобию, нельзя предполагать *a priori*, что они объяснимы механически, ибо тогда время было бы бесполезно и даже не реально. Сущность механических объяснений состоит ведь в том, что признают возможным вычислить будущее и прошлое, как функции настоящего, и что таким образом все *предполагается данным*. По этой гипотезе какой-нибудь сверхчеловеческий ум, способный произвести нужные вычисления, мог бы ободреть сразу прошлое, настоящее и будущее. Поэтому, ученые, признавшие универсальность и полную объективность механических объяснений, приходили, сознательно или бессознательно к гипотезе такого рода. Уже Лаплас формулировал ее с величайшей точностью. «Если бы какой-нибудь разум знал в определенный момент все силы, действующие в природе и взаимное положение предметов, ее составляющих, и если бы этот разум был достаточно силен, чтобы подвергнуть эти данные анализу, то он охватил бы в одной и той же формуле движение крупнейших сил природы и вселенной и движение самого легкого атома: ничто не оставалось бы ему неизвестным, и будущее, как и прошедшее, раскрывалось бы перед его глазами» *. Вот что говорит по этому поводу Дю-Буа-Реймон: «Можно представить себе познание природы достигшим такого предела, когда мировой процесс был бы представлен одной математической формулой, одной огромной системой одновременных дифференциальных уравнений, которыми определялось бы в каждый момент положение, направление и скорость каждого атома вселенной **». Ту же идею Гёксли выразил в более конкретной форме. «Если правильно основное положение эволюции, что весь мир, одушевленный и неодушевленный, представляет ре-

* Laplace. Introduction à la théorie analytique des probabilités (Oeuvres complètes, Vol. VII, Paris 1886, p. VI).

** Du-Bois-Reymond. Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Leipzig, 1892

зультат взаимодействия по определенным законам сил, принадлежавших молекулам, из которых состояла первоначальная мировая туманность, то столь же верно, что нынешний мир уже заключался потенциально в космическом газе, так что достаточно обширный ум, зная особенности молекул этого газа, мог бы предсказать, напр., состояние великобританской фауны в 1868 г. с такой же точностью, как мы предсказываем, что станется с паром дыхания в холодный зимний день».

В подобных теориях говорится и о времени, т. е. произносится это слово, но о сущности его почти не думают. При этом время не производит никакого действия, а раз оно не производит его, то оно ничто. Последовательная механическая система заключает в себе метафизику, утверждая, что вся действительность разом дана в вечности или что видимая длительность вещей выражает просто несовершенство ума, неспособного познать все зараз. Но время представляет нечто совсем иное для нашего сознания, т. е. для того, что в нашем опыте является наиболее бесспорным. Мы знаем время, как поток, который не может быть пройден в обратном порядке или повторен снова. Оно является основой нашего существа и, как мы хорошо это чувствуем, самой сущностью вещей, к которым мы имеем отношение. Тщетно ослепляют нас перспективой универсальной математики; мы не можем жертвовать опытом из-за требований системы. Поэтому мы и отказываемся от исключительно механического мировоззрения.

Но и учение о конечных целях (*finalisme*) является столь же неприемлемым для нас и по тем же самым причинам. Это учение в своей крайней форме, какую мы находим, напр., у Лейбница, утверждает, что предметы и существа только осуществляют однажды начертанную программу. Но если во вселенной нет ничего непредвиденного, нет ни изобретения, ни творчества, то время также оказывается ненужным. Как и в механи-

ческой гипотезе, здесь также предполагается, что *все дано*. Понимаемое в этом смысле телеологическое учение представляет просто механизм наоборот. Оно вдохновляется тем же постулатом, с той лишь разницей, что при обозрении нашим конечным умом кажущейся последовательности вещей, оно ставит светильник, который должен вести нас не позади, а впереди. Оно заменяет толчок прошлого притяжением будущего. Но последовательность все же остается чистой видимостью, как впрочем и самое обозрение. По учению Лейбница, время сводится к смутному восприятию, соответствующему человеческой точке зрения и исчезающему, как туман, для ума, стоящего в центре вещей.

Однако, учение о конечных целях не является неподвижным, как механическое. Оно может иметь сколько угодно оттенков. Механическую философию нужно принять или отвергнуть целиком; она отвергается, если малейшая пылинка, отступая от предназначенной ей в механике траектории, обнаруживает самый легкий след самопроизвольности. Наоборот, учение о конечных целях никогда не будет отвергнуто окончательно. Если отбросить одну его форму, оно принимает другую. Его принцип, психологический по существу, очень гибок. Он настолько растяжим и, следовательно, настолько широк, что если мы отвергаем чистый механизм, тем самым мы принимаем нечто из принципа целесообразности. Положение, которое мы выставляем в настоящей книге, необходимо заключает поэтому известную долю телеологии. А потому очень важно точно указать, что мы заимствуем из нее и что отбрасываем.

Заметим прежде всего, что мы считаем ложным путем смягчение Лейбницевской телеологии посредством ее бесконечного дробления. Но именно в этом направлении выступает телеология. Ее сторонники хорошо понимают, что учение о том, что вселенная в целом осуществляет некоторый план, не может быть доказано эмпирически. Они хорошо чувствуют также, что если даже

ограничиться органическим миром, то и здесь столь же трудно доказать, что в нем все является гармонией. Изучение фактов показывает с таким же успехом как раз обратное. Природа предоставляет одни живые существа в пользу других, представляет всюду рядом беспорядок и порядок, регресс и прогресс. Но, быть может, то, чего нельзя сказать о материи в целом и о жизни в целом, будет верно по отношению к каждому организму в отдельности? Ведь в них замечается поразительное разделение труда, удивительная согласованность частей, совершенство порядка при бесконечной сложности. Так что, может быть, каждое живое существо выполняет план, ему присущий. Эти положения, в сущности, разрушают прежнюю концепцию конечных целей. Идея *внешней* целесообразности, в силу которой живые существа соподчинены одни другим, отвергается и даже охотно признается смешной: говорят, что нелепо предполагать будто трава создана для коровы, а ягненок для волка. Но существует *внутренняя* целесообразность: каждое существо создано для самого себя, все его части согласуются для наибольшего блага целого и разумно организуются для достижения этой цели. Такова концепция целесообразности, долго бывшая классической. Целесообразность сужена здесь настолько, что никогда не охватывает более одного живого существа зараз. Сжимаясь таким образом, эта теория, вероятно, думала, что она представляет меньшую поверхность для нанесения ударов.

В действительности же она открыта для ударов гораздо более. Быть может, наш тезис звучит очень решительно, но мы все же утверждаем, что целесообразность должна быть внешней или же она — ничто.

Рассмотрим, в самом деле, наиболее сложный и гармоничный организм. Все его элементы, говорят нам, участвуют в достижении наибольшего блага целого. Пусть будет так, но не нужно забывать, что каждый из элементов может быть и сам в некоторых случаях организмом, и, подчиня существование такого

маленького организма жизни большого, мы принимаем принцип внешней целесообразности. Таким образом, концепция настоящей внутренней целесообразности рушится сама собой. Организм составлен из тканей, каждая из которых живет на свой счет. Клеточки, составляющие ткань, также в известной степени независимы. Строго говоря, если бы подчинение всех элементов индивида ему самому было полным, то можно было бы не признавать их организмами, оставив это название для индивида, и говорить только о внутренней целесообразности. Но общеизвестно, что эти элементы могут обладать действительной автономией. Не говоря уже о фагоцитах, у которых независимость доходит до того, что они нападают на питающий их организм, или о зародышевых клетках, живущих особой жизнью рядом с клетками тела, достаточно упомянуть о явлениях регенерации, где элемент или группа элементов показывает вдруг, что если в обыкновенное время она довольствовалась маленьким местом или специальной функцией, то она может сделать гораздо больше, может даже в известных случаях считаться эквивалентом целого.

В этом камень преткновения виталистических теорий. Мы не станем упрекать их, как делается обыкновенно, что они на вопрос отвечают вопросом. Несомненно, что «жизненное начало» объясняет немного, но, по крайней мере, оно имеет то преимущество, что является как бы вывеской, говорящей о нашем незнании и способно напомнить при случае о нем^{*}, тогда

* В современном неовитализме нужно различать две стороны: во-первых, утверждение, что чистый механизм недостаточен, — очень авторитетное утверждение, когда оно исходит от такого ученого, как Дриш или Рейнке, напр.; а во-вторых, гипотезы, которыми этот витализм дополняет механизм («Энтелексий» Дриша, «доминанты» Рейнке, и т. д.). Наиболее интересной бесспорно является первая из этих сторон.

как механическое воззрение приглашает нас забыть о нем. Но все же нужно признать, что положение витализма стало очень трудным в силу того факта, что в природе не существует ни чисто внутренней целесобразности, ни абсолютно отдельной индивидуальности. Органические элементы, входящие в состав индивида, сами обладают некоторой индивидуальностью и потому также требуют для себя жизненного начала, раз оно есть у индивида. Но, с другой стороны, сам индивид не настолько независим и изолирован от остального мира, чтобы мы могли снабдить его настоящим «жизненным началом». Возьмем наиболее индивидуализированный организм, напр., высшего позвоночного; если мы примем во внимание, что он является развитием зародышевого яйца, составлявшего часть материнского тела, и сперматозоида, принадлежавшего телу отца, что яичко (т. е. оплодотворенное зародышевое яйцо) представляет настоящее соединительное звено двух поколений, ибо оно является общим для них обоим; если мы примем это во внимание, то мы легко убедимся, что всякий индивидуальный организм, хотя бы организм человека, представляет простую почку, вышедшую из совокупленного тела его родителей. Где же тогда начинается и где кончается жизненное начало индивида? Нам пришлось бы постепенно отступить до самых далеких предков; оно сливается с каждым из них, сливается с маленькой студенистой массой протоплазмы, которая несомненно находится в корне генеалогического дерева жизни.

См. прекрасные работы *Driesch*. Die localisation morphogenetischer Vorgänge. Leipzig, 1899; Die organischen Regulationen. Leipzig, 1901; Naturbegriffe und Natururttheile. Leipzig, 1904; Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre. Leipzig, 1905. — *Reinke*. Die Welt als That. Berlin, 1899; Einleitung in die theoretische Biologie. Berlin, 1901; Philosophie der Botanik. Leipzig, 1905.

Но образуя одно целое с этим первобытным предком, жизненное начало соединяется также со всем тем, что отделялось от него в расходящихся поколениях; в этом смысле можно сказать, что оно связано со всеми живыми существами невидимыми нитями. Поэтому напрасно думают свести целесообразность к индивидуальности живого существа. Если в мире жизни существует целесообразность, то она охватывает всю жизнь в едином и нераздельном объятии. Эта общая для всего живого жизнь несомненно представляет много бес-связностей и пробелов; кроме того, *она едина* не в математическом смысле слова и позволяет каждому живому существу индивидуализироваться до известной степени. Тем не менее она образует одно целое, так что нужно выбирать между полным отрицанием целесообразности и гипотезой, соподчиняющей не только части организма самому организму, но и каждое живое существо совокупности прочих.

Распыление целесообразности не делает ее более приемлемой. Гипотеза о присущей жизни целесообразности должна быть отвергнута целиком или же, как мы полагаем, ее нужно изменить в совершенно ином смысле.

* * *

Ошибка последовательной теории конечных целей, как и ошибка решительной механической теории, состоит в том, что известные естественные концепции слишком широко применяются по отношению к нашему сознанию. Первоначально мы думаем только для того, чтобы действовать. Наше сознание выливалось по форме деятельности. Умозрение это роскошь, тогда как деятельность это необходимость. Чтобы действовать, мы ставим себе сначала цель, составляем план и затем переходим к деталям механизма, который его осуществит. Эта последняя операция

требует, чтобы мы знали, на что мы можем рассчитывать. Нам нужно установить в природе сходные элементы, которые, повторяясь в будущем, позволили бы его предвидеть. Нам нужно сознательно или бессознательно применить закон причинности. Впрочем, чем яснее обрисовывается в нашем уме идея действующей причинности (*de la causalité efficiente*), тем больше эта действующая причинность принимает форму механической причинности. А эта последняя, в свою очередь, принимает тем более математический характер, чем строже та необходимость, которую она выражает. Вот почему нам нужно только следовать склонности нашего ума, чтобы стать математиками. Но, с другой стороны, эта естественная математика является только бессознательной опорой нашей сознательной привычки связывать одинаковые причины с одинаковыми действиями, а сама эта привычка обыкновенно имеет своим объектом руководство поступками, продиктованными нашими намерениями или, что то же, управление движениями для воспроизводства какой-нибудь вещи; мы рождаемся не только геометрами, но и работниками (*artisans*) или в сущности мы потому и являемся геометрами, что мы — работники. Таким образом, человеческое сознание, поскольку оно соотнобразится с требованиями действия, состоит как в намерениях, так и в вычислениях, в координации средств для какой-либо цели и в представлении механизмов во все более геометрических формах. Когда представляют себе природу в виде огромной машины, управляемой математическими законами, или когда видят в ней осуществление некоторого плана, в обоих случаях только доводят до конца одну из дополняющих друг друга тенденций нашего ума, происшедших из одной и той же жизненной необходимости.

Понятно поэтому, что последовательно проведенная целесообразность очень близка в большинстве случаев к чисто механическому воззрению. То и дру-

гое учение не признает в ходе вещей или хотя бы только в развитии жизни недоступного предвидению творчества форм. Механическое учение видит в действительности только сходства и повторения. Оно руководится законом, что в природе одинаковые причины всегда приводят к одному и тому же следствию. Чем более выступает заключающаяся в нем геометрия, тем меньше она допускает, чтобы что-нибудь, хотя бы только форма, могло создаваться само собой. Поскольку мы являемся геометрами, постольку мы и отбрасываем то, что нельзя предвидеть. Но мы, конечно, можем и признать его, поскольку мы являемся художниками, так как искусство живет творчеством, и в нем в скрытом виде заключена вера в самопроизвольность природы. Но бескорыстное искусство, как и чистое умозрение, является роскошью. Прежде чем стать художниками, мы были работниками. А всякое производство, даже самое первобытное, держится на сходствах и повторениях, подобно естественной геометрии, которая служит ему опорным пунктом. Оно всегда пользуется моделями, всегда воспроизводит нечто. Когда же оно изобретает, оно только создает или думает, что создает новое сочетание уже известных элементов. Его принцип: «чтобы получить одинаковые следствия, необходимы одинаковые причины». Короче, строгое применение принципа целесообразности, как и принципа механической причинности, ведет к заключению, что «все дано». Оба принципа говорят одно и то же, каждый на своем языке, так как оба они соответствуют одной и той же потребности.

Понятно поэтому, что оба они одинаково делают из времени *tabula rasa*. Реальное время — это то, которое грызет вещи и оставляет на них отпечаток своих зубов. Если все заключается во времени, то все изменяется внутренне, и одна и та же конкретная действительность никогда не повторяется. Ведь повторение возможно только в абстракции: то, что повторяется, представляет

одну из сторон действительности, выделенную нашими чувствами, а главным образом умом, именно потому, что действия, к которым направлены все усилия нашего ума, могут иметь дело только с повторениями. Концентрируясь таким образом на повторяющемся, занимаясь только соединением одинаковых причин и следствий, наше сознание отворачивается от созерцания времени; оно враждебно всему текучему и стремится сделать твердым и прочным все то, к чему оно прикасается. Мы не *мыслим* реального времени, но мы его переживаем, ибо жизнь шире пределов сознания. Мы чувствуем наше развитие и развитие всех вещей в чистом времени, и это чувство рисует около настоящих интеллектуальных представлений неопределенную полоску, теряющуюся во тьме. Как механическое мировоззрение, так и телеология одинаково считаются только с блестящим ядром, горящим в центре, но они забывают, что это ядро образовалось на счет остального вещества посредством конденсации, и что нужно пользоваться всем, жидкостью больше, чем ступком, чтобы охватить внутреннее движение жизни.

Собственно говоря, раз существует эта полоска, хотя бы слабая и неясная, она имеет для философа гораздо больше важности, чем окруженное ею блестящее ядро. Ибо именно она позволяет сказать, что ядро есть ядро, что чистый интеллект представляет конденсированный ступок более обширной силы, и именно потому, что эта смутная интуиция нисколько не помогает нам направлять на вещи наши воздействия, целиком сосредоточенные на поверхности действительного, именно потому и можно предположить, что оно происходит не только на поверхности, но и в глубине.

Как только мы выходим из рамок, отведенных нашей мысли механическим мировоззрением и учением о конечной целесообразности, телеологией, действительность представляется нам непрерывно бьющим родником нового; каждая новая вещь, едва показав-

шись в настоящем, уже уходит в прошлое; в этот именно момент и замечает сознание, взоры которого вечно обращены назад. Так происходит в нашей внутренней жизни. Мы без труда найдем акты, предшествующие данному акту, представляющему некоторого рода механическую равнодействующую их. Точно так же можно сказать, что каждое действие выполняет какое-нибудь намерение. В этом смысле везде в развитии наших поступков применимы учение механической причинности и целесообразности. Но поскольку действия касаются всей нашей личности и являются действительно нашими, они не могут быть предвидимы, хотя бы предшествующее и объясняло их, раз они выполнены. Если они и осуществляют какое-либо намерение, то все же они, в качестве настоящей и новой действительности, отличаются от намерения, которое было только проектом возобновления или перестановки прошлого. В этом случае механическая причинность и целесообразность являются лишь внешними точками зрения на наше поведение, извлекающими из него то, что в нем есть интеллектуального. Но наше поведение скользит между ними и распространяется гораздо дальше. Это не значит, что свободное действие есть действие прихотливое и неразумное. Прихотливое поведение состоит в том, что кто-нибудь механически колеблется между двумя или более заранее намеченными действиями и, наконец, останавливается на одном из них; это совсем не то, что развитие и созревание внутреннего положения; быть прихотливым значит заставить волю следовать механизму сознания, как ни парадоксально звучит такое утверждение. Наоборот, наше поведение в истинном смысле этого слова есть поведение воли, которая, не стремясь подражать сознанию и оставаясь сама собой, т. е. развиваясь, приводит при постепенном росте к своеобразным действиям; сознание может неограниченно разлагать их на умопостигаемые элементы, но оно никогда не выпол-

няет этого вполне, ибо свободное действие несоизмеримо с понятием, и его «рациональность» именно и определяется этой несоизмеримостью, позволяющей найти в нем сколько угодно уместимых элементов. Таков характер нашего внутреннего развития, и таков же, несомненно, характер развития жизни.

Наш ум неисправимо самонадеян; он думает, что по праву рождения или завоевания, прирожденно или благоприобретенно, он обладает всеми существенными элементами для познания истины. Даже там, где он сознается в непонимании предъявленного ему объекта, он все же воображает, что его незнание относится к вопросу, какая из его прежних категорий подходит к этому новому объекту. Мы спрашиваем только, в какой уже готовый ящик поместить его, какое уже сшитое платье надеть на него. Представляет ли он это, или то, или что-либо иное? А «это», и «то», и «иная вещь» всегда известны нам. Нам глубоко противна идея, что нам может понадобиться создать для нового объекта из отдельных частей новое понятие, быть может, новый метод. История философии свидетельствует о вечных конфликтах систем, о невозможности раз навсегда нарядить действительность в платье наших готовых понятий, о необходимости снимать мерку для таких одеяний. Но наш ум предпочитает вместо этой крайности раз навсегда заявить с горделивой скромностью, что он познает только относительное и что абсолютное вне его компетенции; после такого предварительного заявления он, не стесняясь, применяет свой обычный метод мышления и под предлогом, что он не касается абсолютного, он решает абсолютно все. Платон первый выставил теорию, что познание действительного состоит в том, чтобы найти его идею, т. е. включить его в ранее существовавшую и бывшую в нашем распоряжении категорию, — точно мы уже обладали универсальной наукой. Человеческому уму свойственна именно эта вера, ибо он всегда старается най-

ти, в какую старую рубрику можно зачислить каждый новый объект. Поэтому в известном смысле можно смело сказать, что мы все рождаемся платониками.

Нигде бессилие этого метода не проявляется так резко, как в теориях жизни. Если, развиваясь в общем направлении позвоночных, в частности к человеку и интеллекту, жизнь должна была оставить по дороге много элементов, несовместимых с этим особенным видом организации, предоставив их, как мы покажем ниже, другим линиям развития, — то мы должны найти все эти элементы и слить их с интеллектом, чтобы постигнуть истинную природу жизненной деятельности. В этом нам несомненно поможет та полоска смутных представлений, которая окружает наши отчетливые, я сказал бы, — интеллектуальные представления; ведь что такое эта бесполезная полоска, как не часть развивающегося начала, которая не приняла специальной формы нашей организации и прошла только контрабандой? В этой полоске мы и должны искать указаний для расширения интеллектуальной формы нашей мысли; в ней мы можем почерпнуть необходимую силу, чтобы подняться выше нас самих. Чтобы представить себе жизнь в целом, недостаточно скомбинировать простые идеи, вложенные в нас самой жизнью в течение ее развития: часть не может равняться целому, содержимое — содержащему, остаток от жизненной операции — самой операции. Однако, мы воображаем себе именно это, когда определяем развитие жизни, как «переход от однородного к разнородному», или при посредстве всякого другого понятия, полученного от соединения интеллектуальных частей. При этом мы помещаем себя в одном из заключительных пунктов развития, несомненно, главном, но не единственном; но и в этом пункте мы принимаем во внимание не все, а только одно или два интеллектуальных понятия. И эту-то часть части мы объявляем представительницей всего, — даже того,

что выходит за пределы установившегося, представительницей эволюционного движения, по отношению к которому это «все» представляет только нынешний фазис. Справедливость требует сказать, что недостаточно здесь брать интеллект, даже в целом. К нему нужно добавить еще то, что мы находим во всяком другом конечном пункте развития. Эти различные, расходящиеся элементы нужно рассматривать как настоящие или прошлые дополнения один к другому, даже в низших их формах. Только в этом случае мы предугадываем действительную природу эволюционного движения, но только предугадываем, ибо мы всегда имеем дело только с уже развившимся, с результатом, а не с самим развитием, т. е. с актом, посредством которого получается этот результат.

Такова философия жизни, к которой мы примыкаем. Она надеется дать больше, чем учение о механической причинности и целесообразности; но, как уже сказано, она ближе ко второму из этих учений, чем к первому. Мы считаем нелишним подчеркнуть этот пункт и более определенно показать, чем она отличается от учения о конечных целях и в чем она сходится с ним.

Как и учение о целесообразности в его крайней форме (*le finalisme radical*), хотя в менее резкой форме наша философия представляет органический мир как гармоническое целое. Но эта гармония далека от того совершенства, о котором обыкновенно говорят. Она допускает много отступлений, так как каждый вид и даже каждый индивид получает от целого импульс жизни только некоторый порыв и стремится использовать эту энергию к своей собственной выгоде; в этом и состоит приспособление. Вид и индивид думают, таким образом, только о себе, — отсюда возможность конфликтов с другими формами жизни. Гармония существует не фактически, а скорее, как право; этим я хочу сказать, что первоначальный порыв был *общим* порывом и что чем выше мы будем подниматься, тем более

различные тенденции являются дополняющими одна другую. Так ветер, долетев до перекрестка, разделяется на расходящиеся течения воздуха, но все они представляют одно и то же дуновение.

Гармония, или вернее «дополнительность», обнаруживается только в общем и больше в тенденциях, чем в состояниях. А главным образом (и в этом пункте учение о целесообразности сделало свою крупнейшую ошибку) гармония находится не столько впереди, сколько позади. Она зависит не от общности стремления, а от тождества импульса. Тщетно мы старались бы приписать жизни какую-нибудь цель в человеческом смысле слова. Ведь говорить о цели, значит думать о ранее существующей модели, которую нужно только осуществить. Но это в сущности значит предполагать, что все дано, что будущее можно прочесть в настоящем; это значит верить, что жизнь в своем движении и в своей совокупности происходит подобно нашему интеллекту, который представляет только неподвижный и односторонний взгляд на нее и который естественно всегда стоит во вне ко времени.

Жизнь прогрессирует, она совершается во времени (*dure*). Конечно, мы всегда можем, бросив взгляд на уже пройденный путь, наметить его направление, говорить о нем в психологических терминах, как будто он имел в виду какую-нибудь цель. Мы так и говорили о нем. Но о пути, который еще предстояло бы пройти, человеческому уму нечего сказать, ибо путь создавался бы в соответствии с действиями, совершавшимися на его протяжении и был бы только направлением этих действий. Развитие приносит с собой в каждый момент психологическое толкование, которое с нашей точки зрения представляет его наилучшее объяснение, но оно имеет ценность и даже смысл только по отношению к прошлому. Никогда не нужно относить предлагаемое нами толкование в духе целесообразности к предварению будущего.

Это только взгляд на прошлое при свете настоящего.

Короче говоря, классическая концепция целесообразности дает и слишком много и слишком мало; она слишком широка и слишком узка. Объясняя жизнь посредством интеллекта, она до крайности суживает ее смысл; интеллект, по крайней мере, в том виде, как мы его находим в себе, образован развитием в его процессе, он выделен из чего-то более обширного или, вернее, он представляет только плоскостную проекцию реальности, имеющей рельеф и глубину. Именно эту более обширную реальность должно восстановить или, вернее, охватить учение о целесообразности, если можно, в простом созерцании ее. Но, с другой стороны, именно потому, что эта реальность выходит за пределы интеллекта, т. е. способности связывать одинаковые причины с одинаковыми следствиями, замечать и производить повторения, она несомненно имеет творческий характер: она производит действия, в которых она расширяется и выходит за пределы самой себя. Эти действия не были даны в ней наперед, и потому она не могла ставить их целью, хотя, однажды выполненные, они влекут за собой рациональное истолкование, подобно какому-нибудь предмету производства, изготовленному по модели.

Еще короче, теория конечных целей идет недостаточно далеко, когда она ограничивается тем, что отводит место в природе сознанию, но она идет слишком далеко, когда предполагает, что будущее предсуществует в настоящем в форме идеи. Второе положение, погрешающее чрезмерностью, является впрочем следствием первого, страдающего недостаточностью. Мы должны заменить интеллект в собственном смысле слова более обширную реальностью, по отношению к которой он представляет только часть. Тогда будущее представляется расширением настоящего, и оно не может содержаться в настоящем в форме поставленной цели.

И тем не менее, когда оно осуществилось, оно объяснит настоящее, как настоящее объясняло его и даже более; оно должно будет рассматриваться как цель, и скорее как цель, чем как результат. Наше сознание в праве рассматривать его, отвлекшись от своей обычной точки зрения, так как оно само является абстракцией относительно вызвавшей его причины.

Правда, при этом причина кажется непостижимой. Уже учение о целесообразности в применении к жизни не допускает никакой точной проверки. Что же будет, могут нам сказать, если мы пойдем дальше этого учения в одном из его направлений? Мы пришли теперь, после необходимого отступления, к очень существенному вопросу: можно ли доказать фактами недостаточность механической теории? Мы сказали, что если таковое доказательство возможно, то только при условии, если мы смело примем эволюционную гипотезу. Теперь нам нужно показать, что если механическая теория недостаточно считается с развитием, то для доказательства этого нужно не останавливаться на классической концепции целесообразности, нужно не суживать и смягчать ее, а наоборот, идти дальше, чем идет она.

* * *

Мы укажем сейчас принцип нашего доказательства. Мы сказали, что жизнь с самого зарождения ее представляет непрерывное продолжение одного и того же порыва, разделившегося по расходящимся линиям развития. На некоторых линиях мы видим простой рост, на других — развитие посредством ряда прибавлений, которые являлись в то же время и творчеством. Именно это развитие привело к разъединению тенденций, которые, дойдя до известного пункта, стали несовместимы друг с другом. Строго говоря, ничто не мешает нам вообразить себе, что в ка-

ком-нибудь одном индивиду, вследствие веками совершавшихся изменений, произошло все развитие жизни. Или за отсутствием такого индивида можно предположить множество индивидов, следующих друг за другом в ряду развития по одной и той же линии. В обоих случаях развитие имело бы, если можно так выразиться, только одно измерение. Но в действительности развитие произошло при посредстве миллионов индивидов на расходящихся линиях, из коих каждая приводила к перекрестку, откуда начинались новые пути, и так до бесконечности.

Если наша гипотеза основательна, если главные причины, действующие на протяжении этих различных путей, имеют психологический характер, то они должны сохранить нечто общее, несмотря на расхождение их действий, — как товарищи, жившие долгое время в разлуке, сохраняют общие воспоминания детства. Пусть происходят раздвоения, пусть открываются боковые пути, где разъединенные элементы развиваются независимо друг от друга, тем не менее движение частей продолжается в силу первоначального порыва. Кое-что из него живет во всех частях. Этот общий элемент может стать заметным, напр., по наличности одинаковых органов в очень различных организмах. Предположим на минуту, что механическое воззрение правильно, что развитие состоит из ряда случайностей, прибавляющихся одна к другой, причем каждая новая случайность сохраняется подбором, если она выгодна для той суммы прежних выгодных случайностей, которая представляет существующую форму живого существа. Много ли шансов здесь для того, чтобы два совершенно различных ряда соединенных случайностей, два совершенно различных развития привели к сходным результатам? Чем больше расходящихся линий развития, тем менее вероятно, чтобы случайные внешние влияния или случайные внутренние изменения вызвали на этих линиях

построение одинаковых аппаратов, в особенности, если не было следов их в момент расхождения. Наоборот, это сходство вполне понятно с точки зрения таких гипотез, как наша: даже в самых дальних разветвлениях должно остаться кое-что от импульса, полученного в начале. Таким образом, *механическое учение в чистом виде было бы опровергнуто, а теория целесообразности, в том специальном смысле, как мы ее понимаем, была бы доказана, в известном отношении, если бы мы могли установить, что жизнь производит определенные тождественные аппараты различными способами на расходящихся линиях развития. При этом сила доказательства будет пропорциональна степени удаленности взятых линий развития и степени сложности найденных на них аналогичных структур.*

Могут сослаться, однако, на то, что сходство строения происходит от одинаковости общих условий, в которых развивалась жизнь. Эти длительные внешние условия дали одно и то же направление конструктивным силам данных аппаратов, несмотря на различие мимолетных внешних влияний и случайных внутренних изменений.

Мы вовсе не игнорируем той роли, какую понятие *приспособление* играет в современной науке. Впрочем, биологи пользуются им не совсем одинаково. Для одних внешние условия способны прямо вызвать изменение организмов в определенном смысле, посредством физико-химических перемен, производимых этими условиями в живом веществе; такова, напр., гипотеза Эймера. Для других, более верных духу дарвинизма, влияние этих условий происходит лишь косвенно; оно благоприятствует в борьбе за жизнь, тем из представителей вида, которых случайности рождения лучше приспособили к среде. Другими словами, одни приписывают внешним условиям положительное влияние, другие только отрицательное действие; со-

гласно первой гипотезе, эта причина производит изменение, по второй же она только делает выбор между ними. Но в обоих случаях признается, что она определяет в точности приспособление организма к условиям существования. Посредством этого общего приспособления и пытаются дать механическое объяснение тем сходствам в строении, которые, по нашему мнению, представляют самый сильный аргумент против механической теории. Поэтому, прежде, чем перейти к деталям, мы укажем сейчас в общем, почему мы считаем неудовлетворительными объяснения посредством «приспособления».

Заметим сперва, что из двух только что формулированных нами гипотез, только вторая не содержит в себе двусмысленности. Дарвиновская идея приспособления посредством автоматического отбора неприспособленных очень проста и ясна. За то, и именно потому, что она приписывает внешней причине, направляющей развитие, чисто отрицательное влияние, ей очень трудно считаться с прогрессивным и прямолинейным развитием сложных аппаратов, которые нам предстоит исследовать. В самом деле, что может выйти из ее попыток объяснить тождество строения чрезвычайно сложных органов, имеющих на расходящихся линиях развития? Случайное изменение, хотя бы самое минимальное, заключает в себе действие массы небольших физических и химических причин. Накопление случайных изменений, необходимое для того, чтобы получилась сложная структура, требует действия, можно сказать, бесконечного числа бесконечно малых величин. Мыслимо ли, чтобы эти чисто случайные причины повторились все вместе в том же самом порядке в различных точках пространства и времени? Этого никто не станет утверждать, и сам дарвинизм ограничивается заявлением, что одинаковые действия могут произойти от различных причин, что к одному и тому же месту ведут многие

пути. Но не будем увлекаться метафорой. Место, куда мы идем, не изображает пройденной дороги, тогда как органическое строение представляет именно накопление небольших изменений, чрез которые должно было пройти его развитие. Борьба за жизнь и естественный отбор ничуть не могут нам помочь в разрешении этой части проблемы, ибо мы занимаемся здесь не тем, что уже исчезло, а интересуемся лишь тем, что сохранилось. Итак, мы видим, что на независимых линиях развития намечаются тождественные структуры посредством постепенного накопления действий, присоединявшихся одно к другому; но как мы можем предположить, что случайные причины, действуя в случайном порядке, приводили несколько раз к одному и тому же результату, если причин бесчисленное множество, а действие бесконечно сложно?

Принцип механической теории состоит в том, что «одни и те же причины производят одинаковые действия». Правда, этот принцип не говорит, что одинаковые действия происходят от одинаковых причин, но это относится к тому особому случаю, когда причины оставляют видимое действие и являются его конститутивными элементами. Если двое гуляющих, выйдя из различных пунктов и гуляя по полю в каком угодно направлении, встречаются друг с другом, в этом нет ничего удивительного. Но если, гуляя таким образом, они опишут одинаковые кривые, дающие точное представление одна о другой, это уже будет совсем невероятно. Невероятность будет еще больше, если каждая из пройденных дорог представляет самые запутанные изгибы. Она превратится в полную невозможность, если зигзаги обоих гуляющих бесконечно сложны. Но что такое сложность таких зигзагов в сравнении со сложностью органа, где расположены в известном порядке тысячи различных клеток, из которых каждая представляет подобие организма?

Переходим ко второй гипотезе и ее разрешению

этого вопроса. Приспособление представляется ей не только отбором неприспособленных. Оно зависит от положительного воздействия внешних условий, образовавших организм по своей собственной форме. В этом случае именно одинаковость причин объясняет одинаковость действий. Таким образом, мы имеем дело с чисто механическим учением. Но, всмотревшись поближе, мы увидим, что это объяснение не более как слова, которыми мы обманываемся, и что все разрешение вопроса состоит в том, что мы берем слово «приспособление» одновременно в двух совершенно различных смыслах.

Если налить в один и тот же стакан сначала воды, а потом вина, то обе жидкости, разумеется, примут в нем одну и ту же форму; здесь будет тождественное приспособление содержимого к содержащему. В этом случае приспособление означает просто механическое вливание в одну и ту же готовую форму, к которой приспособляется материя и которая передает ей свои собственные очертания. Но когда говорится о приспособлении организма к условиям, в которых ему приходится жить, то где здесь пред-существующая форма, ожидающая свою материю? Условия — это не форма, в которую вливается жизнь, принимающая соответствующий вид; когда мы рассуждаем так, нас вводит в заблуждение метафора. Никакой формы нет; самой жизни предстоит создать себе свою форму, приспособленную к данным условиям. Ей придется воспользоваться этими условиями и их преимуществами, нейтрализовать их неудобства и наконец ответить на внешние действия созданием у себя такого механизма, который несколько не походил бы на них. Приспособляться означает здесь не *повторять*, а *соответствовать*, что совсем не одно и то же. Если и можно говорить при этом о приспособлении, то только в том смысле, как мы, напр., говорим, что решение геометрической задачи приспособляется к ее условиям. Я согласен, что при-

способление в этом смысле объясняет, почему различные процессы развития приводят к одинаковым формам, как одна и та же задача влечет одно и то же решение. Но при этом, как и при решении геометрической задачи, необходимо вмешательство сознательной деятельности, или по крайней мере причины, действующей аналогичным образом. Таким образом, снова вводится целесообразность и притом обремененная на этот раз гораздо большим количеством антропоморфических элементов. Словом, если приспособление, о котором идет речь, представляет простой пассивный слепок (*repetition en relief*) с условий (*de ce que les conditions donnent en creux*), оно не даст ничего из того, что от него ожидают, если же признать его активным, способным отвечать обдуманном решением на поставленные условиями вопросы, то тем самым придется идти дальше нас и, по нашему мнению, слишком далеко в том направлении, которое мы указали вначале. В действительности от одного из этих понятий без всякого права (*subterfugement*) переходят к другому, укрываясь под сень первого из них, всякий раз, когда обвиняют в употреблении термина целесообразность во втором случае. Именно этот последний случай применяется в обычной практике науки, тогда как первый чаще всего дает ей свою философию. В каждом частном случае говорится так, как будто процесс приспособления был усилием организма для построения себе механизма, способного воспользоваться внешними обстоятельствами возможно лучше; а потом говорится о приспособлении вообще, как будто оно было простым отпечатком обстоятельств, пассивно воспринятым безразличной материей.

Но пора перейти к примерам. Было бы очень интересно заняться сейчас общим сравнением растений и животных. Разве не поразителен параллельный прогресс тех и других в половом отношении? Не только самое оплодотворение одинаково у высших растений

и у животных (оно состоит в обоих случаях в соединении двух полу-ядрышек, различавшихся до сочетания своими свойствами и строением и сейчас же после этого становящихся эквивалентными друг другу), но и подготовка половых элементов происходит у тех и других в сходных условиях: оно заключается, главным образом, в сокращении числа хромосом и в отбрасывании известного количества хроматических элементов*. И однако растения и животные развивались по независимым линиям; им благоприятствовали не одни и те же, а различные обстоятельства, перед ними стояли различные препятствия. Таковы два великих ряда, которые шли по расходящимся линиям. Вдоль каждого из них соединения многих тысяч различных причин определили морфологическое и функциональное развитие. И однако же эти бесконечно сложные причины в том и другом случае привели к одному и тому же действию. Вряд ли, впрочем, можно сказать об этом действии, что оно представляет явление «приспособления»: можно ли говорить о приспособлении и ссылаться на давление внешних обстоятельств, когда самая польза полового размножения далеко не очевидна, когда его можно толковать в самых различных смыслах и когда превосходные мыслители видят в двуполости растений, по меньшей мере, роскошь, без которой природа могла бы обойтись**.

Мы не будем останавливаться на столь запутанных фактах. Двусмысленность термина «приспособление», необходимость выйти за пределы как точки зрения

* P. Guédin. Les connaissances actuelles sur la fécondation chez les Phanérogames. Paris, 1904 p. 144—148. Cf. Delage. L'Hérédité, 2-e édition 1903, p. 140 et suiv.

** Möbius. Beiträge zur Lehre von der Fortpflanzung der Gewächse. Iena, 1897, p. 203—206 в особенности. — Cf. Hartog. Sur les phénomènes de reproduction (Année biologique, 1895, p. 707—709).

механической причинности, так и антропоморфической целесообразности лучше выяснятся на более простых примерах. Учение о целесообразности всегда пользовалось удивительным строением органов чувств, для сравнения работы природы с трудом сознательного работника. Но так как эти органы находятся в зародышевом состоянии у низших животных, так как природа показывает нам, напр., все переходные ступени между пигментным пятном простейших организмов и бесконечно сложным глазом позвоночных, то в этом случае столь же хорошо можно ввести в объяснение чисто механическое действие естественного отбора, приводящего к растущему совершенству. Это именно тот случай, когда мы, по-видимому, имеем право говорить о приспособлении. Ибо еще можно спорить насчет роли и значения полового размножения и отношения, связывающего его с условиями, в которых оно происходит; но отношение глаза к свету вполне очевидно, и когда здесь говорят о приспособлении, то должно быть ясно, что хотят сказать. Если бы, поэтому, мы сумели показать на этом особом случае недостаточность принципов того и другого учения, наше доказательство тем самым носило бы довольно общий характер.

Рассмотрим пример, на который постоянно указывают защитники целесообразности, а именно строение глаза, подобного человеческому. Нетрудно показать, что в таком сложном аппарате все элементы удивительным образом координированы друг с другом. Для того чтобы глаз видел, говорит автор одной очень известной книги о «конечных целях» (*causes finales*), «нужно, чтобы его твердая оболочка стала прозрачной в каком-нибудь пункте его поверхности, ибо иначе световые лучи не проходили бы через нее...; нужно, чтобы роговая оболочка точно соответствовала отверстию в орбите глаза...; нужно, чтобы позади этого прозрачного отверстия находились чечевицы с од-

ним и тем же фокусом (*des milieux convergents*)...; нужно, чтобы в конце камеры-обскуры (*chambre noire*) находилась сетчатая оболочка*...; нужно, чтобы перпендикулярно к ней было расположено бесчисленное количество прозрачных конусов, пропускающих к нервной оболочке только свет, направленный по их оси** и т. д. и т. д.

В ответ на это, защитника конечных целей приглашали взглянуть на дело с точки зрения эволюционной гипотезы. Несомненно, что когда мы рассматриваем глаз вроде нашего, где тысячи элементов координируются для единой функции, все это может показаться почти чудом. Но нужно взять эту функцию при ее зарождении, у инфузории, когда оно сводится к простой (почти химической) чувствительности пятна пигмента к свету. Эти функции вначале были случайным явлением, но под прямым воздействием неизвестного нам механизма или под косвенным действием тех выгод, которые она давала живому существу, и, следовательно, тех преимуществ, которые она представляла естественному отбору, она могла привести к небольшому усложнению органа, которое затем привело к усовершенствованию функции. Таким образом, мы могли бы объяснить при посредстве бесконечного ряда действий и воздействий между функцией и органом и без всякой примеси вне-механических причин прогрессивное образование глаза, столь же хорошо скомбинированного, как наш.

Вопрос этот действительно разрешим, если приходится выбирать между функцией и органом, как делает учение о целесообразности и механическая теория. Ибо орган и функция при всей своей разнородности настолько обуславливают друг друга, что нельзя сказать *a priori*, как лучше начинать при дан-

* Paul Janet. *Les causes finales*. Paris, 1876, p. 83.

** Ibid, p. 80.

ном отношении их, — с органа, как утверждает механическая теория, или с функции, как требует положение телеологии. Но спор, по нашему мнению, примет совсем иной оборот, если сравнить сначала два термина одной и той же природы, т. е. орган с органом, а не орган с функцией. В этом случае мы мало-помалу можем прийти до правдоподобного решения, и при этом мы имеем тем больше шансов покончить с этим вопросом, чем решительнее принимаем эволюционную гипотезу.

* * *

Перед нами рядом с глазом позвоночного — глаз моллюска, вроде морского гребешка (двустворчатораковинный моллюск). В том и другом мы находим одни и те же существенные части, составленные из аналогичных элементов. Глаз морского гребешка содержит сетчатую и роговую оболочку, кристаллик с клетчатой структурой вроде нашей. В нем наблюдается даже то особенное перемещение элементов сетчатой оболочки, которое в общем не встречается у беспозвоночных. Конечно, происхождение моллюсков спорно, но, кроме немногих обычно отвергаемых мнений, все согласны, что моллюски и позвоночные отделились от их общего корня гораздо раньше, чем явился такой сложный глаз, как у морского гребня. Откуда же эта аналогия в строении?

Справимся об этом поочередно у двух противоположных систем эволюционного объяснения, у гипотезы чисто случайных изменений и у гипотезы изменений в определенном направлении под влиянием внешних условий.

Что касается первой, то, как известно, она представляется в настоящее время в двух довольно различных формах. Дарвин говорит об очень мелких изменениях, прибавлявшихся друг к другу под воздействием естественного отбора. Он не игнорировал фактов внезапных

изменений, но эти спортивные случаи (sports), как он их называл, представляли, по его мнению, лишь уродства, неспособные повторяться, а происхождение видов он относил к накоплению незаметных изменений^{*}. Таково и доныне мнение многих натуралистов. Но оно имеет тенденцию уступать свое место противоположной идее, доказывающей, что новый вид образовался сразу благодаря одновременному появлению нескольких новых признаков, достаточно отличных от прежних. Эта гипотеза, уже выставленная различными авторами, например, Батезоном в его замечательной книге^{**}, получила глубокое значение и убедительность со времени превосходных опытов Гуго де Фриза. Этот ботаник, производя опыты над *Oenothera lamarckiana*, получил через несколько поколений некоторое число новых видов. Из этих опытов он выводит теорию, имеющую чрезвычайно высокий интерес. Виды, говорит он, проходили попеременно периоды неподвижности и изменчивости. Когда наступал период «изменчивости», они производили неожиданные формы во множестве различных направлений^{***}. Мы не отважимся сделать выбор между этой гипотезой и гипотезой незаметных изменений. Возможно впрочем, что обе они заключают долю истины. Мы хотим только показать, что раз изменения случайны, то велики они или малы, они неспособны объяснить сходство строения, указанное нами выше.

Примем сперва дарвиновскую гипотезу незаметных изменений, т. е. предположим, что постоянно накаплиются небольшие случайные различия. Прежде

* Darwin. *Origine des especes*, trad. Barbier. Paris, 1887, p. 46.

** Bateson. *Materials for the Study of variation*. London, 1894, особенно стр. 567 и след. Cf. Scott. *Variations and mutations* (*American Journal of Science*, Nov. 1894).

*** De Vries. *Die Mutationstheorie*. Leipzig 1901—1903. Cf. and varieties. Chicago, 1905.

всего не надо забывать, что все части организма необходимо координированы между собой. Не так важно то, является ли функция следствием или причиной органа; бесспорно то, что орган полезен и выгоден при отборе только тогда, когда он функционирует. Но когда тонкое строение сетчатой оболочки развивается и усложняется, то такой прогресс, несомненно, не только не улучшит зрения, но напротив испортит его, если зрительные центры не будут развиваться одновременно с различными частями самого зрительного органа. Но совершенно очевидно, что если изменения случайны, то они не могут произойти одновременно во всех частях органа таким образом, чтобы он продолжал выполнять свою функцию. Дарвин это хорошо понимал, и отчасти поэтому он предположил, что изменения незаметны*. Если случайное различие в какой-нибудь точке зрительного аппарата очень незначительно, то оно не будет мешать функционированию органа; а затем это первое случайное изменение может, так сказать, *подождать*, пока к нему прибавятся дополнительные изменения и доведут зрение до более высокой степени совершенства. Допустим, что это так; но если незаметное изменение не мешает функционированию глаза, то оно и не помогает ему, поскольку дополнительные изменения еще не появились; а если так, то каким образом оно будет сохранено естественным отбором? Волей-неволей при этом рассуждают так, как будто это незначительное изменение было первым камнем (*pierre d'attente*), заложенным в организме и сохранившимся при дальнейшей постройке. Эта гипотеза очень мало согласуется с принципами Дарвина, но ее нельзя избежать, даже когда дело идет об органе, развившемся на одной большой линии развития, и она совершенно необходима в виду сходства строения глаза позвоночных и моллюсков. В самом деле, разве мож-

* Darwin, *Origine des espèces*, trad. Barbier, p. 198.

но предположить, что одни и те же бесчисленные небольшие изменения произошли в одном и том же порядке на двух независимых линиях развития, раз эти изменения были чисто случайны, и что они сохранились отбором и накопились на обеих линиях, все те же и в том же порядке, когда каждое из них в отдельности было совершенно бесполезно.

* * *

Обратимся теперь к гипотезе внезапных изменений и посмотрим, разрешает ли она задачу. Несомненно, что она уменьшает трудность в одном пункте, но зато она увеличивает ее в другом. Если глаз моллюсков развился до состояния глаза позвоночных посредством относительно небольшого числа внезапных скачков, то в этом случае легче допустить сходство обоих органов, чем тогда, когда оно состояло бы из бесчисленного множества бесконечно малых сходств, последовательно приобретенных; в обеих гипотезах действует случайность, но от нее в последнем случае требуют чуда, а в первом нет. Во втором случае не только сокращается число сливающихся сходств, но каждое из них легче сохраняется для присоединения к другим, ибо элементарное изменение здесь достаточно значительно, чтобы дать преимущество живому существу и потому быть полезным при отборе.

Однако, при этом выдвигается другой, не менее трудный вопрос: каким образом все части зрительного аппарата при внезапном изменении остаются настолько хорошо координированными друг с другом, что глаз продолжает функционировать? Ибо отдельное изменение какой-нибудь части сделает зрение невозможным с того момента, как это изменение примет более чем не бесконечно малую величину. Я допускаю, что масса не координированных между собой изменений может выжить у менее счастливых индивидов, что естественный отбор

сделает между ними выбор и что выживет в конце концов только жизнеспособная комбинация, т. е. способная сохранить и улучшить зрение. Но ведь нужно, чтобы такая комбинация имела место. А предположив даже, что случай произвел ее однажды, можем ли мы допустить, что он повторяет ее в течение истории вида таким образом, что при этом каждый раз внезапно порождаются новые осложнения, удивительным образом согласованные один с другим и составляющие продолжение предыдущих осложнений. А главное, как можно предположить, что посредством ряда простых «случайностей» эти внезапные изменения на двух независимых линиях развития оказались теми же самыми и в том порядке, включая каждый раз полную согласованность все более многочисленных и сложных элементов?

Могут, правда, сослаться на закон соотносительности, уже указанный Дарвином^{*}, указать на то, что какое-либо изменение не сосредоточивается в каком-нибудь одном пункте организма, а необходимо отражается и на других. Дарвин привел несколько классических примеров: белые кошки с голубыми глазами обыкновенно глухи; если у собаки нет шерсти, то и зубы у нее плохо прорезываются, и т. д. Пусть так, но не будем играть смыслом слова «соотносительность». Одно дело совокупность *совместных* перемен, и другое — система *дополнительных* перемен, т. е. таких, которые координированы друг с другом для поддержания и даже усовершенствования органа в более сложных условиях. Для того чтобы объяснить аномалию волос, связанную с аномалией в прорезывании зубов, не нужно вводить специальный принцип, так как волосы и зубы представляют сходные образования^{**}, и химическое изменение

* Происхождение видов, стр. 11 и 12.

** О гомологии волос и зубов см. Brandt. Ueber... eine mutmassliche Homologie der Haare und Zähne (Biol. Centralblatt, vol. XVIII, 1898), в особенности стр. 262 и след.

зародыша, мешающее образованию волос, в то же время несомненно препятствует образованию зубов. Точно так же глухоту белых кошек с голубыми глазами надо, вероятно, приписать причинам того же рода. В этих различных примерах «соотносительные» изменения являются только совместными (не говоря уже о том, что в действительности они имеют *болезненный* характер, т. е. я имею в виду уменьшение или уничтожение чего-либо, а не присоединение, что совсем не безразлично). Но когда нам говорят о «соотносительных» переменах, внезапно происходящих в различных частях глаза, это слово берется в совсем ином смысле: здесь дело идет о совокупности перемен, не только одновременных и связанных между собой общностью происхождения, но также и координированных между собой таким образом, что орган продолжает выполнять свою функцию и даже лучше, чем прежде. Строго говоря, можно допустить, что изменение зародыша, влияющее на образование сетчатой оболочки, действует в то же время на образование роговой и радужной оболочек, кристаллика, зрительных центров и т. д., хотя бы они были разнородными в ином смысле, чем волосы и зубы. Но я не могу допустить в гипотезе внезапных изменений, чтобы все эти одновременные перемены приводили к улучшению или хотя бы к поддержанию зрения, разве если мы согласимся на вмешательство таинственного начала, которое наблюдало бы за интересами функции; но тем самым мы отказались бы от идеи «случайных» изменений.

Эти два значения слова «соотносительность» часто смешиваются в уме биолога, подобно значениям слова «приспособление». Такое смешение почти законно в ботанике, т. е. именно там, где теория образования видов посредством внезапных изменений имеет основательную экспериментальную основу. У растений функция далеко не так тесно связана с формой, как у животных. Глубокие морфологические перемены,

вроде изменения формы листьев, не оказывают ощутительного влияния на выполнение функций и, следовательно, не требуют целой системы дополнительных переделок, хотя растение остается жизнеспособным. Но этого нельзя сказать о животных, в особенности, если дело идет об органе вроде глаза, у которого, рядом с очень сложной структурой, функции чрезвычайно тонки. Здесь никак нельзя отождествлять простые совместные изменения с теми, которые, кроме того, являются дополнительными. Нужно тщательно различать эти два смысла слова «соотносительность», ибо будет крупной логической ошибкой принять один из них в посылках рассуждения, а другой в его заключении. А это именно и делают, когда пользуются принципом соотносительности при подробном объяснении дополнительных изменений и когда затем говорят о соотносительности вообще, как будто она является чем-то иным помимо некоторой совокупности изменений, вызванных некоторым изменением зародыша. Идея соотносительности уже начинает применяться в современной науке в том виде, как делают защитники целесообразности; говорят, что это просто удобный способ выражения, который будет направлен, так что, объяснив природу принципов и перейдя от науки к философии, мы опять придем к чисто механическому учению. Так оно и бывает, но только при том условии, что слово «соотносительность» берется в новом смысле, уже несвойственном подробностям объяснения.

В общем, если случайные изменения, определяющие эволюцию, являются изменениями незаметными, то необходимо призвать благодетельный гений будущего вида для сохранения и накопления этих изменений, так как естественный отбор не позаботится об этом. Если же, с другой стороны, случайные изменения внезапны, то прежняя функция не сможет продолжаться или же не будет заменена новой функцией,

разве что все произошедшие изменения будут в совокупности дополнять друг друга для выполнения одного и того же акта; но тогда опять придется прибегнуть к благодетельному гению, на этот раз для *сведения* одновременных изменений к *одному пункту* (convergence), как раньше для достижения *непрерывности направления* последовательных изменений. Ни в том, ни в другом случае параллельное развитие одинаковых сложных строений на независимых линиях развития не может обуславливаться простым накоплением случайных изменений.

* * *

Перейдем теперь ко второй из двух крупных гипотез, которые мы должны были рассмотреть. Предположим, что изменения зависят не от случайных и внутренних причин, а от прямого влияния внешних условий. Посмотрим, как эта гипотеза объясняет сходство строения глаза в независимых рядах со своей филогенетической точки зрения.

Если моллюски и позвоночные развивались отдельно, то и те и другие подвергались влиянию света. Свет же есть физическая причина, порождающая определенные следствия. При непрерывном действии она могла произвести непрерывные изменения в постоянном направлении. Нужно признать невероятным, чтобы глаза позвоночных и глаз моллюсков образовались посредством простых случайных изменений. Даже допустив, что свет играет при этом роль орудия подбора, вызывая переживание только полезных изменений, все же нет никаких шансов на то, чтобы игра случая, даже при таком наблюдении извне, приводила в обоих случаях к одинаковому соединению элементов, координированных одинаковым образом. Другое дело гипотеза, по которой свет прямо действует на органическое вещество, изменяя его строение и, так сказать, при-

способляя его к своей собственной форме. В этом случае сходство двух действий объясняется просто тем, что причина была одна и та же. Глаз с растущей сложностью строения представляется при этом чем-то вроде все более глубокого отпечатка света на органическом веществе, обладающем своеобразной способностью к его восприятию.

Можно ли, однако, сравнить органическое строение с отпечатком? Мы уже отметили двусмысленность термина «приспособление». Одно дело постепенное усложнение организма, все лучше и лучше укладывающегося в форму внешних условий, и другое дело — все более сложное строение орудия, извлекающего из этих условий все большую выгоду. В первом случае вещество только подвергается воздействию, во втором же оно само воздействует активно, оно решает задачу. Из этих двух значений слова мы пользуемся, очевидно, вторым, когда говорим, что глаз все лучше приспособляется к действию света. Но от этого значения мы незаметно переходим к первому, а чисто механическая биология старается слить пассивное приспособление инертной материи, подвергающейся влиянию среды, и активное приспособление организма, пользующегося этим влиянием в собственных интересах. Нужно, впрочем, сказать, что сама природа, по-видимому, способствует смешению в нашем уме этих двух видов приспособления, ибо она начинает обыкновенно с пассивного приспособления, чтобы построить потом активно действующий механизм. Так в интересующем нас случае несомненно, что первый зачаток глаза находится в пигментном пятне низших организмов; пятно же это очень хорошо могло быть произведено самим физическим действием света, а от этого простого пятна до сложного глаза позвоночных существует масса промежуточных ступеней. Но из того, что можно постепенно перейти от одной вещи к другой, еще не следует, что обе

вещи одной и той же природы. Из того, что оратор сперва применяется к страстям своей аудитории, чтобы потом стать ее владыкой, никак нельзя заключить, что *следовать* одно и то же, что и *управлять*. Точно так же живое вещество, по-видимому, не может сначала воспользоваться обстоятельствами иначе, как пассивно применяясь к ним; чтобы придать определенное направление движению, оно сперва усваивает это движение. Жизнь происходит посредством ряда внедрений. Хотя, как нам показали все промежуточные ступени между пигментным пятном и глазом, все же между ними расстояние не меньше, чем между фотографическим снимком и фотографическим аппаратом. Несомненно, что фотография постепенно изменялась вместе с фотографическим аппаратом. Но разве один свет, физическая сила, произвел это превращение произведенного им действия в механизм, способный ее утилизировать?

Могут указать на то, что мы напрасно примешиваем сюда соображение полезности, что не глаз создан для того, чтобы видеть, а мы видим, потому что у нас имеются глаза, что орган есть то, что он есть, а «полезность» только слово, обозначающее функциональные следствия строения. Но когда я говорю, что глаз «пользуется» (*tire parti*) светом, я понимаю под этим не только то, что глаз способен видеть, я намекаю на более близкую связь этого органа с двигательным аппаратом. Сетчатая оболочка позвоночных имеет своим продолжением оптический нерв, продолжающийся, в свою очередь, в мозговых центрах, связанных с движущими механизмами. Наш глаз пользуется светом в том отношении, что он позволяет утилизировать посредством движений те видимые нами предметы, которые мы считаем полезными и избегать тех, которые нам кажутся вредными. Но мне легко могут указать, что если свет физически произвел пигментное пятно, то он так же может физически обусловить

движение известных организмов: ресничные инфузории, напр., реагируют на свет. Но никто не станет утверждать, что действие света физически привело к образованию нервной, мускульной и костной системы и других вещей, непрерывно связанных с зрительным аппаратом позвоночных. Собственно говоря, уже тогда, когда говорят о постепенном образовании глаза, и еще более, когда связывают его с тем, что неотделимо от него, сюда примешивается нечто совсем иное, чем прямое действие света. При этом в органическое вещество включается некоторая *своеобразная* способность, таинственная сила создавать сложные машины для использования действующего на него простого возбуждения.

Но ведь предполагалось обойтись как раз без этого, было желательно, чтобы физика и химия нам дали ключ ко всему. Капитальная работа Эймера очень поучительна в этом отношении. Известно, сколько глубокого труда положил этот биолог для доказательства того, что изменение видов происходит под непрерывным воздействием внешнего на внутреннее во вполне определенном смысле, а не посредством случайных изменений, как думал Дарвин. Положение Эймера покоится на чрезвычайно интересных наблюдениях, отправным пунктом которых служило изучение последовательного хода изменения окраски кожи у некоторых ящериц. С другой стороны, опыты Дорфмейстера уже давно показали, что из одной и той же личинки, в зависимости от того, подвергается ли она холоду или теплу, выходят настолько различные бабочки, что они долго считались отдельными видами (*Vanessa levana* и *Vanessa prosa*); промежуточные температуры производят и промежуточную форму. К этим фактам приближаются также очень важные изменения, наблюдаемые у одного маленького ракообразного, *Artemia salina*, в зависимости от увеличения или уменьшения количества

соли в окружающей его воде^{*}. В этих разнообразных опытах внешний деятель выступает в качестве причины изменения. Но в каком смысле нужно понимать здесь слово причина? Не давая здесь исчерпывающего анализа идеи причинности, мы заметим только, что обыкновенно смешивают три резко различных значения этого термина. Причина может действовать посредством толчка (импульса), разряда (*daclanchement*) и посредством развертывания (*deroulement*). Бильярдный шар, ударивший в другой, определяет его движение посредством *импульса*. Искра, взрывающая порох, действует как разряд. Постепенный спуск пружины, вращающей фонограф, *развертывает* мелодию, написанную на цилиндре; если принять, что эта мелодия есть следствие, а спуск пружины причина, то можно сказать, что причина производит здесь развертывание. Эти три случая различаются друг от друга большим или меньшим соответствием между причиной и следствием. В первом случае количество и качество действия изменяются сообразно количеству и качеству причины. Во втором случае ни количество, ни качество действия не меняется в зависимости от количества и качества причины; действие всегда одно и то же. Наконец, в последнем случае количество действия зависит от количества причины, но причина не влияет на качество действия; чем дольше вращается цилиндр под действием пружины, тем длиннее будет часть мелодии, которую мы услышим, но характер этой мелодии не зависит от действия пружины. В действительности только в первом случае причина *объясняет* свое действие, в двух же

* Недавние опыты показали, впрочем, что изменение *Artemia* представляют более сложное явление, чем думали раньше. См. об этом Samter et Heymons. *Die Variation bei Artemia salina* (Anhang zu den Abhandlungen der k. preussischen Akad. der Wissenschaften, 1902).

других действие более или менее дано наперед и предшествующее обстоятельство в общем скорее случайность, чем причина этого действия; правда, это отношение имеет различные степени.

Но разве мы придаем первое значение слову причина, когда говорим, что пропорция соли в морской воде представляет причину изменений *Artemia* или что градусы температуры определяют цвет и рисунок крыльев бабочки, которая выйдет из данной куколки? Очевидно, что нет; причинность имеет здесь среднее значение между разворачиванием и разрядом. Так, впрочем, и понимает ее Эймер, говоря о «калейдоскопическом» характере изменений* или о том, что изменение органического вещества происходит в столь же определенном смысле, как кристаллизация неорганического вещества в определенном направлении**. В сущности, можно даже согласиться, что когда дело идет о переменах в окраске кожи, это чисто физико-химический процесс. Но когда такой способ объяснения распространяется, напр., на постепенное образование глаза позвоночных, то здесь нужно предположить особый вид физикохимии организма, а именно такой, что влияние света создает прогрессивный ряд зрительных аппаратов, чрезвычайно сложных и тем не менее способных видеть и при том все лучше и лучше***. Вряд ли самый крайний сторонник учения о целесообразности скажет более, чем эта своеобразная физикохимия. Положение же механической философии станет еще труднее, когда ей покажут, что (зародышевое) яйцо моллюска не может иметь тот же химический состав, как яйцо позвоночных, что органическое вещество, развившееся до первой из этих

* Eimer. *Orthogenesis der Schmetterlinge*. Leipzig, 1897, p. 24. Cf. *Die Entstehung der Arten*, p. 53.

** Eimer. *Die Entstehung der Arten*. Iena, 1888, p. 25.

*** Eimer. *Ibid*, p. 165 и след.

форм, не могло быть тождественным по химическому составу с тем, которое пошло по другому направлению, и что тем не менее под влиянием света в обоих случаях создан один и тот же орган.

Чем больше мы будем размышлять об этом, тем станет яснее, что создание одного и того же действия различными суммами накопившихся небольших, но многочисленных причин противоречит признанным принципам механической философии. Мы сосредоточили все свои усилия на обсуждении примера из области филогенезиса. Но и онтогенезис мог бы дать нам не менее веские факты. На наших глазах каждую минуту природа приводит к одинаковым результатам у некоторых соседних друг другу видов посредством совершенно различных эмбриогенических процессов. В последние годы умножились наблюдения над «гетеробластией»*, так что приходится отказаться от прежней почти классической теории специфичности зародышевых листьев. Обращаясь опять к сравнению глаза позвоночных и моллюсков, заметим, что сетчатая оболочка позвоночных произошла, как придаток мозгового строения в молодом зародыше. Это — настоящий нервный центр, перенесенный на периферию. Наоборот, у моллюсков сетчатая оболочка происходит прямо из эктодермы (наружного покрова), без всякого посредства зародышевого головного мозга. Так что у человека и у морского гребешка к развитию одной и той же сетчатой оболочки ведут совершенно различные эволюционные процессы.

Но даже оставляя в стороне сравнение двух столь удаленных друг от друга организмов, мы придем к тому же выводу, изучая в одном и том же организме некоторые очень любопытные факты перерождения. Если

* Salensky. Hétéroblastie Proc. of the fourth international Congress of Zoology. London, 1889, p. 111—118).

вырезать у тритона хрусталик, то мы увидим, что хрусталик возрождается из радужной оболочки*. А ведь первоначальный хрусталик образовался насчет эктодермы, тогда как радужная оболочка мезотермического происхождения. Более того, если у *Salamandra maculata* вынуть хрусталик, но оставить радужную оболочку, то в хрусталик перерождается верхняя часть радужной оболочки; если же вырезать и ее, то начинает перерождаться нижнее, относящееся к сетчатой оболочке ложе оставшейся области**. Таким образом, различно расположенные и различно устроенные части, выполняющие в обыкновенное время различные функции, способны производить те же добавления и даже те же самые части механизма.

Здесь мы получаем одно и то же действие из различных комбинаций причин.

Волей-неволей приходится обратиться к этому внутреннему направляющему принципу, чтобы получить вышеописанное сходство действий. Возможность его не выясняется ни дарвиновским (и в особенности неodarвинистским) положением о незаметных случайных изменениях, ни гипотезой внезапных случайных изменений, ни даже теорией, которая объясняет определенные направления в развитии различных органов, как некоторую механическую композицию из внутренних и внешних сил. Перейдем теперь к единственной еще не рассмотренной нами форме современного эволюционизма, к неоламаркизму.

Известно, что Ламарк приписывал живому существу способность изменяться под влиянием употребления или неупотребления его органов, а также передавать приобретенные таким образом изменения свое-

* Wolf. Die Regeneration der Krodelenlinse (Arch. L. Entwicklungsmechanik, I, 1895, p. 380 и след.).

** Fischel. Ueber die Regeneration der Linse (Anat. Anzeiger, XIV, 1898, p. 373—380).

му потомству. Некоторые современные биологи присоединяются к этой теории. Изменение, приводящее к образованию нового вида, не является случайным изменением в самом зародыше организма. Оно не управляется также тем *своеобразным* детерминизмом, который развивает определенные признаки в определенном направлении независимо от всяких соображений полезности. Изменение происходит из усилий самого живого существа приспособиться к данным ему условиям. Эти усилия могут быть только механическим упражнением известных органов под механическим воздействием внешних обстоятельств; но они могут также включать сознание и волю, и именно в последнем смысле понимает их один из самых выдающихся представителей этого учения, американский натуралист Коп (Cope) *. Из всех нынешних форм эволюционизма только неоламаркизм склонен допустить внутренний психологический принцип развития, хотя и он не всегда обращается к последнему. Мы думаем также, что только этот вид эволюционизма отдает себе отчет в образовании тождественных сложных органов на независимых линиях развития. Понятно ведь, что одно и то же стремление воспользоваться одними и теми же обстоятельствами приводит к одинаковым результатам, в особенности если задача, поставленная внешними обстоятельствами, допускает только одно решение. Нам остается только рассмотреть, не нужно ли при этом брать термин «усилие» в более глубоком смысле, еще более психологически, чем думают неоламаркисты.

Так оно и есть. Одно дело — простое изменение величины, и другое — изменение формы. Никто не спорит, что орган укрепляется и растет при упражнении. Но отсюда еще далеко до прогрессивного разви-

* Cope. The origin of the fittest. 1887; The primary factors of organic evolution. 1896.

тия глаза, подобного глазу моллюсков и позвоночных. Если это развитие приписывают продолжительно-пассивно воспринятому влиянию света, то получается положение, которое мы только что разобрали. Если, наоборот, мы обращаемся к внутренней деятельности, то здесь идет дело совсем не о том, что обыкновенно называется усилием, ибо никогда усилие не производило ни малейшего усложнения органа, а между тем нужно было огромное количество таких усложнений и притом тщательно координированных между собой, чтобы перейти от пигментного пятна инфузории к глазу позвоночных. Но допустив даже это понимание эволюционного процесса для животных, как можем мы распространить его на мир растений? Здесь изменение формы не всегда заключают в себе и не всегда влекут за собой функциональные перемены, и если вообще причина изменений психологического порядка, то ее трудно называть усилием, не придавая смыслу этого слова слишком широкого и своеобразного толкования. В действительности нужно смотреть дальше «усилий» и искать более глубокую причину.

Это в особенности необходимо, по нашему мнению, когда мы хотим найти причину изменений, правильно передающихся по наследству. Мы не будем входить здесь в подробности споров, относящихся к передаче приобретенных свойств, и еще менее мы хотели бы определенно высказываться по вопросу, лежащему вне нашей компетенции. Но мы не можем остаться к нему совершенно равнодушными, ибо нигде так не чувствуется, как здесь, невозможность в настоящее время отделяться неопределенными общими местами и необходимость следовать за учеными в подробностях их опытов, обсуждая вместе с ними их результаты. Если бы Спенсер поставил себе с самого начала вопрос о наследственной передаче приобретенных свойств, то его эволюционизм несо-

мненно принял бы совсем другую форму. Если бы (и мы считаем это очень вероятным) привычка индивида передавалась его потомству только в исключительных случаях, то пришлось бы переделать всю психологию Спенсера и добрая часть его философии оказалась бы несостоятельной. Рассмотрим, как, по нашему мнению, нужно ставить вопрос и в каком смысле можно искать его решения.

Передаваемость приобретенных свойств сперва принималась, как догмат, а потом столь же догматически отрицалась, на *априорных* основаниях, относящихся к природе зародышевых клеток. Известно, что Вейсман со своей гипотезой непрерывности зародышевой плазмы пришел к взгляду, что зародышевые клетки — яйца и сперматозоиды — почти независимы от соматических (телесных) клеток. Исходя из этого, считалось и часто считается до сих пор непостижимой наследственной передача приобретенного свойства.

Но если бы, напр., опыт показал передаваемость приобретенных свойств, то тем самым он доказал бы, что зародышевая плазма не так независима от ее телесной среды, как обыкновенно думают, и передаваемость приобретенных свойств *тем самым* стала бы понятной; а это значит, что понятность или непонятность не имеют отношения к этому случаю и что вопрос разрешается только опытом. Но именно здесь и начинается трудность. Приобретенные свойства, о которых идет речь, чаще всего являются привычками или следствиями привычек. Но очень редко бывает, чтобы в основе прочной привычки не лежала естественная способность. Так что всегда можно спросить, передается ли именно привычка, приобретенная телом (*soma*) индивида, или же скорей естественная способность, предшествующая приобретенной привычке; эта же способность врождена *зародышу* (*germen*), который индивид носит в себе, как она уже была врождена индивиду и, следовательно, его зародышу. Поэтому, ничто не дока-

зывает, что крот стал слепым потому, что приобрел привычку жить под землей; быть может, он должен был обречь себя на подземную жизнь вследствие того, что его глаза начали атрофироваться*. В таком случае тенденция к потере зрения передавалась бы от зародыша к зародышу, причем само тело крота ничего бы не теряло и не приобретало. Из того, что сын какого-нибудь оружейного мастера стал скорее своего отца превосходным стрелком, нельзя заключить, что привычка отца передалась сыну, ибо некоторые развивающиеся естественные склонности могли перейти от зародыша отца к зародышу сына, увеличиться по пути действием первоначального толчка и придать сыну большую гибкость, чем у отца, не считаясь, так сказать, с тем, чем занимался отец. То же относится к многочисленным примерам прогрессивного приручения животных; трудно сказать, передается ли здесь приобретенная привычка или же скорее известная естественная тенденция, та самая, которая выбирает для обращения в домашнее состояние определенный особый вид или некоторых его представителей. В сущности, если отбросить все сомнительные случаи, все факты, поддающиеся различным толкованиям, то в качестве совершенно бесспорных особенностей, приобретенных и переданных, остаются почти лишь знаменитые опыты Броун-Секара, которые, впрочем, были повторены и подтверждены различными физиологами**. Рассекая у морских свинок спинной мозг или бедренный нерв, Броун-Секар вызывал у них эпилептическое состояние, которое передавалось потомству. Поранение того же бедренного

* Guénot. La nouvelle théorie transformiste (Revue générale des Sciences, 1894). Cf. Morgan, Evolution and adaption. London, 1903, p. 357.

** Brown Séquart. Nouvelles recherches sur l'épilepsie due a certaines lésions de la moelle épinière et des nerfs rachidiens (Arch. de physiologie, vol. II, 1869, p. 211, 422 et 497).

нерва, рестиформы и т. д. вызывали у морских свинок разнообразные болезни, передававшиеся по наследству, иногда в довольно своеобразной форме: выпячивание глаза из впадины (exophthalmie), потеря пальцев на ноге и т. п.

Но он не показал, что в этих различных случаях наследственной передачи происходило действительное влияние *тела* животного на его зародыш. Уже Вейсман возражал, что операция Броун-Секара могла ввести в *тело* морской свинки некоторых специальных микробов, которые находили себе питательную среду в нервных тканях и передавали болезнь, проникая в половые элементы*. Это возражение было устранено самим Броун-Секаром**, но можно привести другое, более веское. опыты Вуазена и Перона показывают, что вслед за эпилептическими припадками выделяется ядовитое вещество, которое при впрыскивании его животному производит у него конвульсивные припадки***. Возможно поэтому, что болезни питания, вызванные поранением нервов в опытах Броун-Секара, передаются именно посредством образования такого яда, вызывающего конвульсии. В таком случае яд переходил бы от морской свинки к ее сперматозоиду и зародышевому яйцу, вызывая при развитии зародыша общую болезненность, которая проявлялась только в определенных пунктах уже развившегося организма. Дело происходило бы здесь так, как в опытах Шаррена, Делямара и Муссю. Беременные морские свинки с по-

* Weissmann. Aufsätze über Vererbung. Iena, 1892 p. 376—378, а также Vorträge über Descendenztheorie. Iena, 1902 + II, p. 76.

** Brown Séquart, Héredité d'une affection due à une cause accidentelle (Arch. de physiologie, 1892, p. 686 и след.).

*** Voisin et Peron. Recherches sur la toxicité urinaire chez les épileptiques (Archives de neurologie, vol. XXIV, 1892 et XXV, 1893) Cf. труд Вуазена L'épilepsie.

врежденной печенью или почками передавали такое повреждение своему потомству просто потому, что повреждение материнского органа породило специфические «цитотоксины» (cytotoxines), действовавшие на соответствующий орган зародыша*. Правда, в этих опытах, как впрочем и в прежних наблюдениях тех же физиологов**, яды действовали на уже образовавшийся зародыш. Но другие исследования Шаррена показывают, что тому же действию могут быть подвергнуты посредством аналогичного механизма сперматозоиды и зародышевые яйца***. В общем, наследственная передача приобретенной особенности в опытах Броун-Секара может быть объяснена отравлением зародыша. Как ни локализовано, по-видимому, поранение, оно передается посредством процесса, аналогичного, напр., передаче алкоголизма. Но, может быть, можно сказать то же самое и о всякой приобретенной особенности, ставшей наследственной?

Действительно, есть один пункт, на котором сходятся как те, которые признают передачу приобретенных свойств, так и те, которые отрицают ее, а именно, что некоторые влияния (напр., влияние алкоголя) могут касаться одновременно как живого существа, так и принадлежащей ему зародышевой плазмы. В таких случаях наследуется известный порок, и все происходит так, *как будто* тело родителя действовало на зародыш, хотя в действительности и тело, и зародыш про-

* Charrin, Delamare et Moussu, Transmission expérimentale aux descendants de lésions développées chez les ascendants (C. R. de l'Ac. des Sciences, vol. CXXXV, 1902 p. 191). Cf. Morgan, Evolution and adaption, p. 257 et. Delage, L'hérédité, 2 édit., p. 388.

** Charrin et Delamare. Hérédité (C. R. de l'Ac. des Sciences vol. CXXXIII, 1901, p. 69—71).

*** Charrin. L'hérédité pathologique (Revue générale des Sciences, 15 Janvier 1896).

сто подверглись действию одной и той же причины. Установив это, допустим, что тело может влиять на зародыш, как полагают сторонники передаваемости приобретенных признаков. Разве не было бы самой естественной гипотезой предположить, что дело будет происходить в этом втором случае, как и в первом, и что прямое действие этого влияния тела будет состоять в *общем* изменении зародышевой плазмы. А если так, то было бы исключением и случайностью, если бы потомок изменялся так же, как его родитель. В действительности же дело происходит так, как при наследственности алкоголизма: он несомненно переходит от отца к детям, но у каждого из детей он может принять различную форму и притом отличную от той, какая была у отца. Обозначим переменную, происшедшую в плазме, через С; это С может быть положительным или отрицательным, т. е. представлять приобретение или же потерю некоторых веществ. Так как действие не воспроизводит в точности своей причины, то и изменение зародыша, вызванное определенным изменением определенной части тела, не приведет к такому же изменению той же самой части образующегося нового организма, разве что все другие зарождающиеся его части окажут по отношению к С известное преимущество; при этом в новом организме изменится та же самая часть, так как только образование ее будет воспринимать новое влияние. Да и то она может измениться совсем иначе, чем соответствующая часть породившего ее организма.

Мы предлагаем различать наследственность *уклонения* (*écart*) и наследственность *признака* (*caractère*). Индивид, приобретающий новый признак, *удаляется* тем самым от своей бывшей формы, которую воспроизвели бы, развиваясь, принадлежащие ему зародыши или чаще полужародыши. Если это изменение не влечет за собой образование веществ, способных изменить зародыш, или общей перемены в питании, кото-

рая могла бы лишиться его некоторых из его элементов, то это изменение не будет иметь никакого действия на потомство индивида. Это и бывает чаще всего. Если же наоборот оно производит некоторое действие, то, вероятно, только через посредство химического изменения, которое оно вызывает в зародышевой плазме, а это изменение может в виде исключения вызвать прирожденное изменение в организме, развившемся из этого зародыша; но при этом столько же и даже больше шансов, что получится нечто иное. В этом последнем случае новый организм, может быть, удалится от нормального типа *настолько* же, как и старый организм, но *иначе*, чем он. Он унаследует отступление, а не признак. В общем привычки, усвоенные индивидом, вероятно, нисколько не отражаются на потомстве; когда же это происходит, то изменения в потомстве могут не иметь никакого видимого сходства с первоначальным изменением. Такова по крайней мере гипотеза, которая кажется нам наиболее правдоподобной. Во всяком случае, пока не будет доказано противоположное и поскольку не будут произведены решительные опыты, о которых сообщил один из выдающихся биологов*, до тех пор мы должны держаться этой гипотезы при нынешних результатах наблюдения. Но даже при самых выгодных условиях для положения о передаваемости приобретенных признаков, — т. е. предполагая, что так называемый приобретенный признак не является в большинстве случаев более или менее поздним развитием врожденного свойства, и тогда факты показывают нам, что наследственная передача представляет не правило, а исключение. Как можно ожидать, чтобы эта передача объяснила развитие органа, подобного глазу? Когда мы думаем об огромном числе изменений, направленных к одной цели и выполняющихся одни за другими для

* Giard. Controverses transformistes. Paris, 1907, p. 147.

перехода от пигментного пятна инфузории до глаза моллюска и позвоночного, то спрашиваем себя, каким образом наследственность, как мы ее наблюдаем, могла бы вызвать накопление различий, даже предполагая, что индивидуальные усилия могли бы произвести каждое из них в отдельности. А это значит, что неолармаркизм, как и другие формы эволюционизма, не в состоянии разрешить вопрос.

* * *

Подвергнув, таким образом, различные изменения формы эволюционизма одному общему испытанию и показав, что все они наталкиваются на одну и ту же непреодолимую трудность, мы вовсе не хотим отказаться от них совершенно. Наоборот, каждая из них, опираясь на значительное число фактов, должна быть верна по-своему. Каждая из них соответствует известной точке зрения на эволюционный процесс. Возможно, впрочем, что теория должна исключительно держаться своей точки зрения, чтобы остаться научной, т. е., чтобы дать точное направление подобным исследованиям. Но действительность, рассматриваемая каждой из этих теорий с особой частичной точки зрения, выходит за пределы их всех. Эта действительность представляет специальный предмет философии, которая не нуждается в научной точности, ибо не имеет в виду никакого применения. Укажем сейчас в нескольких словах, что положительного вносится каждой из трех главных форм эволюционизма в разрешение вопроса, что каждая из них оставляет в стороне и в каком пункте следовало бы, по нашему мнению, соединить эти тройные усилия, чтобы получить более широкое, хотя в силу этой и более неопределенное понятие об эволюционном процессе.

Неодарвинисты, по нашему мнению, вероятно, правы, когда они утверждают, что существенными

причинами изменения являются изменения, присущие зародышу, носителем которого служит индивид, а не поступки этого индивида в течение его жизни. Но нам трудно согласиться с этими биологами, когда они считают присущие зародышу различия чисто случайными и индивидуальными. Мы не можем не признавать, что эти различия представляют развитие импульса, переходящего от зародыша к зародышу через индивидов, что, поэтому, они не простые случайности и что они вполне могли явиться в одно и то же время и в той же форме у всех представителей одного и того же вида или, по крайней мере, у известного числа их. Впрочем, уже теория *перемен* (matations) глубоко изменяет дарвинизм в этом пункте. Она говорит, что в известный момент после долгого промежутка целый вид охватывается стремлением к переменам. Это *стремление к переменам* не носит случайного характера. Правда, самое изменение — случайно, так как, по Де-Фризу, перемены бывают различны у различных представителей вида. Но нужно еще рассмотреть, подтверждается ли эта теория на других растительных видах, кроме *Oenothera Lamarckiana*, которую исследовал Де-Фриз*, и кроме того возможно, как мы покажем ниже, что доля случайности гораздо больше в изменениях растений, чем животных, так как в растительном мире функция не так тесно связана с формой. Но как бы то ни было, неodarвинисты склоняются к допущению, что периоды перемен бывают определенны. Но и характер перемен может быть также определенным, по крайней мере у животных и в той мере, как мы покажем ниже.

Мы приходим таким образом к гипотезе, вроде ги-

* Были указаны еще некоторые аналогичные факты, но всегда в мире растений. См. Blaringhem. La notion d'espèce et la théorie de la mutation (Année psychologique, vol. XII, 1906, p. 95 et suiv.) et De-Vries, Species and Varieties, p. 655.

потезы Эймера, по которой изменение различных признаков из поколения в поколение происходят в определенном смысле. Эта гипотеза представляется нам правдоподобной в тех границах, которые поставлены ей самим Эймером. Впрочем, развитие органического мира не может быть предусмотрено во всей его совокупности. Мы полагаем, наоборот, что здесь проявляется самопроизвольность жизни в виде непрерывного творчества форм, сменяющих одни другие. Такая неопределенность однако не может быть полной, она оставляет место известной доле для неопределенности. Так, напр., орган, подобный глазу, образовался именно посредством непрерывного изменения в определенном смысле. Мы даже не можем представить себе, как можно иначе объяснить сходство строения глаза в видах, имевших различную историю. Расходимся же мы с Эймером тогда, когда он полагает, что сочетание физических и химических причин достаточны для получения данного результата. Наоборот, мы пытались показать как раз на примере глаза, что если здесь имеется «ортогенезис», то необходимо допустить вмешательство психологической причины.

Именно к такой причине психологического порядка и прибегают некоторые неоламаркисты. В этом заключается, на наш взгляд, один из самых прочных пунктов неоламаркизма. Но если эта причина представляется лишь сознательным усилием индивида, то она может действовать только в довольно ограниченном количестве случаев, — самое большее в мире животных, а не растений. Да и у животных она будет действовать только в пунктах, прямо или косвенно подвергающихся влиянию воли. Далее, и там, где действует эта причина, все же непонятно, каким образом она произведет столь глубокое изменение, как возрастание сложности; это было бы понятно по меньшей мере в том случае, если бы приоб-

ретенные свойства правильно передавались потомству и, значит, прибавлялись бы друг к другу; но такая передача является скорее исключением, чем правилом. Наследственные изменения в определенном направлении, накапливающиеся и складывающиеся таким образом, что они создают все более сложный механизм, несомненно соответствуют некоторому виду усилия, но иному, чем индивидуальное, не столь зависящему от обстоятельств, общему для большинства представителей одного и того же вида, присущему скорее не их собственному существу, а принадлежащим им зародышам и потому вполне способному передаваться потомству.

* * *

После длинного отступления мы возвращаемся теперь к нашей отправной идее о первоначальном порыве (*élan originel*) жизни, переходящем от одного поколения зародышей к следующему поколению зародышей чрез посредство взрослых организмов, образующих соединительную черту между зародышами. Этот толчок сохраняется на линиях развития, между которыми он распределяется; он-то и является глубокой причиной изменений, по крайней мере тех, которые правильно передаются, накапливаются и создают новые виды. В общем, когда виды начинают расходиться от своего общего корня, их расхождение становится все более резким, по мере их прогрессивного развития. И однако они могут и даже должны тождественно развиваться на определенных пунктах, если правильна гипотеза общего для них порыва. Нам и нужно теперь показать это более точным образом на выбранном нами примере, на образовании глаза у моллюсков и позвоночных. Кроме того, это пояснит идею «первоначального толчка».

Две вещи поражают нас в органе, подобном глазу:

сложность его строения и простота функционирования. Глаз состоит из отчетливо выраженных частей, роговой, сетчатой и др. оболочек, хрусталика и т. д. Каждая из этих частей бесконечно сложна. Ограничиваясь, напр., сетчатой оболочкой, мы находим, что она включает три лежащих друг на друге слоя нервных элементов, многополюсные, двупольные и зрительные клетки, из которых каждая имеет свою индивидуальность и образует несомненно очень сложный организм; но и это будет только упрощенная схема тонкого строения этой оболочки. Механизм глаза составлен из бесконечного числа крайне сложных механизмов. И однако зрение представляет простое явление. Оно происходит, как только открывается глаз. Но именно потому, что функционирование здесь просто, самое слабое уклонение природы в постройке этого бесконечно сложного механизма сделало бы зрение невозможным. Этот контраст между сложностью органа и единством функции может привести в замешательство разум.

Механическая теория укажет нам на постепенное построение этого механизма под влиянием внешних обстоятельств, вмешивающихся при посредстве прямого воздействия на ткани или косвенно посредством отбора наиболее приспособленных. Но ни одна из форм этой теории не проливает света на соотношение частей, если даже предположить, что она имеет ценность для понимания их деталей.

Затем мы имеем учение о целесообразности. Оно говорит, что части были собраны по заранее установленному плану и как бы имели в виду цель. При этом оно уподобляет работу природы труду работника, который также соединяет части, имея в виду осуществление некоторой идеи или подражание какой-нибудь модели. Механическая теория с полным правом упрекает телеологию за ее антропоморфический характер. Но она не замечает, что она сама пользуется этим

методом, только в искаженном виде. Несомненно, что она сделала *tabula rasa* из предустановленной цели или идеальной модели. Но и эта теория хочет, чтобы природа работала, как работник, собирающий части. Краткий обзор развития зародыша показал бы ему, что жизнь поступает совсем иначе. *Она действует не соединением и накоплением элементов, а путем разъединения и раздвоения их.*

Нужно однако выйти за пределы точек зрения как механической теории, так и целесообразности, которые, в сущности, и являются только точками зрения человеческого ума, выведенными из созерцания работы Человека. Но в каком смысле мы можем это сделать? Мы сказали, что, когда мыдвигаемся вперед в анализе строения органа, мы приходим к бесконечности, хотя функционирование целого представляет собою простую вещь. Именно этот контраст между бесконечной сложностью органа и крайней простотой функции и должен открыть нам глаза.

Вообще, если один и тот же объект, с одной стороны, представляется простым, а с другой — бесконечно сложным, то эти две стороны имеют далеко не одинаковую важность или, точнее, не одну и ту же степень реальности. При этом простота принадлежит самому объекту, а бесконечная сложность — нашим точкам зрения на него с различных сторон, тем соединениям символов, которыми наши чувства и сознание представляют его нам, или, общее говоря, элементам *различного порядка*, с помощью которых мы пытаемся ему искусственно подражать, но с которыми он также несоизмерим, будучи иной природы, чем они. Гениальный художник нарисовал на полотне фигуру. Мы можем скопировать его картину, пользуясь квадратами разноцветной мозаики. Мы воспроизведем тем лучше ее линии и оттенки, чем мельче, многочисленнее и разноцветнее будут наши кусочки. Но понадо-

бится бесконечное множество бесконечно малых элементов с бесконечным числом оттенков, чтобы получить точную копию этой фигуры, которая представлялась художником цельным образом, которую он хотел целиком перенести на полотно и которая тем более совершенна, чем больше она кажется отражением одной нераздельной интуиции. Предположим теперь, что наши глаза устроены таким образом, что они могут видеть в произведении художника только мозаику или что они могут объяснить себе появление фигуры на полотне не иначе, как через мозаичную работу. В таком случае мы можем говорить просто о собрании маленьких квадратиков, и тогда перед нами будет механическая гипотеза. Мы могли бы еще прибавить, что кроме материальности сочетания нужен еще и план, по которому работал мозаик; тогда мы выразились бы, как сторонники целесообразности. Но ни в том, ни в другом случае мы не постигли бы действительного процесса, так как в нем не было сочетания квадратиков. В действительности, это — картина, т. е. простое действие, отраженное на полотне, но благодаря только тому, что она воспринята нами, она разлагается в наших глазах на тысячи квадратиков, которые представляют удивительное сочетание, поскольку они восстанавливают картину. Точно так же и глаз, со своим удивительно сложным строением, может представлять простой акт зрения, который разделяется для нас на мозаику клеточек, и их порядок кажется нам удивительным, если мы представляем себе целое, как соединение.

Когда я поднимаю руку из положения А в положение В, это движение одновременно представляется мне в двух видах. Изнутри оно чувствуется, как простой нераздельный акт. Извне же оно представляет пробег некоторой дуги АВ. В этой линии я могу различать сколько угодно положений, а сама линия может быть определена как некоторая координация

этих положений друг с другом. Но эти бесчисленные положения и связывающий их порядок автоматически вышли из нераздельного акта, которым моя рука поднялась от А к В. Механическое воззрение видит при этом только положения. Учение о целесообразности считается и с их порядком. Но и то и другое учение проходит мимо движения, являющегося самой реальностью. В известном смысле движение есть нечто *большее*, чем положение и их порядок, так как, если оно дано в своей цельной простоте, то вместе с тем даны и бесконечные последовательные положения и их порядок, но кроме того дано и еще нечто, что не является ни порядком, ни положением, но самой сущностью, а именно — подвижность. Но в другом смысле движение есть нечто *меньшее*, чем ряд положений и связывающий их порядок; ибо для того, чтобы расположить точки в известном порядке, нужно сперва представить себе порядок, а затем осуществить его, пользуясь точками, нужна работа собирания и нужна сознательность, тогда как простое движение руки не заключает в себе ничего этого. Оно не сознательно в человеческом смысле этого слова, и оно не есть соединение, ибо оно не состоит из элементов. То же нужно сказать об отношении глаза к зрению. Зрение включает *большее*, чем составные клеточки глаза и их взаимная координация; в этом смысле механическое учение и телеология оказываются недостаточными. Но в другом смысле оба эти учения заходят слишком далеко, приписывая природе самую большую из работ Геркулеса; они хотят, чтобы природа соединила бесконечное число бесконечно сложных элементов в простой акт зрения, тогда как природа с такой же легкостью создает глаз, как я поднимаю руку. Ее простой акт автоматически разделится на бесконечное число элементов, подчиненных, по нашему мнению, одной идее, подобно тому как движение моей руки опускает бесконечное число внешних то-

чек, удовлетворяющих одному и тому же уравнению.

Нам очень трудно однако понять это, так как мы можем представить себе организацию только как *производство*. Но одно дело производить, а другое организовать. Человеку свойственна первая операция. Она состоит в собирании материальных частей, выделенных таким образом, что их можно включить одни в другие и получить от них общее действие. Эти части, так сказать, располагают вокруг действия, являющегося наперед их идеальным центром. Словом, производство идет от периферии к центру или, как говорили философы, от многообразия к единому. Наоборот, работа организации идет от центра к периферии. Она начинается в пункте, представляющем почти математическую точку и распространяется вокруг него концентрическими, все расширяющимися волнами. Производство тем энергичнее, чем большим количеством материй оно располагает; оно состоит в концентрации и сжимании. Наоборот, организация походит на взрыв; ей нужно сначала возможно меньшее помещение, минимум материи, точно как будто организующие силы неохотно идут в пространство. Сперматозоид, приводящий в движение эволюционный процесс зародышевой жизни, представляет одну из самых мелких клеток организма, да и то только очень малая доля сперматозоида принимает действительное участие в этом процессе.

Но это только поверхностные различия. Всмотревшись ближе, мы нашли бы, вероятно, более глубокую разницу.

Продукт производства отражает форму работы при производстве; мы хотим этим сказать, что производитель находит в продукте именно то, что он в него вложил. Чтобы сделать машину, он изготавливает ее части одну за другой и потом собирает их; в готовой же машине можно видеть и самые части и их сборку. Здесь результат вполне представляет работу в целом, и каж-

дой части работы соответствует часть результата.

Я признаю, что позитивная наука может и должна существовать, как если бы организация была такого рода работой. Только при этом условии она может касаться органических тел. Ее задача состоит не в открытии сущности вещей, а в указании возможно лучших способов воздействия на них. Физика и химия уже далеко подвинулись вперед, а живое вещество только в той мере подлежит нашему воздействию, в какой мы можем считать его физическим и химическим процессом. Только тогда организация может подвергнуться изучению наукой, когда органическое тело будет уподоблено машине. Клеточки при этом будут частями машины, а организм их соединением. А элементарные работы, организовавшие отдельные части, будут считаться реальными элементами работы, организовавшей целое. Такова точка зрения науки. Совсем иначе, по нашему мнению, обстоит дело в философии.

Мы думаем, что органическая машина в целом хорошо представляет в сущности целое организующей работы (хотя это верно только приблизительно), но части машины не соответствуют частям работы, ибо *вещественная часть этой машины представляет совокупность не средств, применявшихся при этом, а побежденных препятствий*; это скорей отрицание, чем положительная реальность. Мы показали, напр., в одной из предшествующих работ, что зрение есть способность, имеющая, так сказать, *право* охватить бесконечное множество вещей, недоступных нашему взору. Но такое зрение не приводило бы к поступкам, и оно было бы пригодно привидению, а не живому существу. Зрение живого существа имеет деятельный характер и ограничивается объектами, на которые живое существо может действовать; это — зрение, направленное по определенному каналу, и зрительный аппарат представляет простой символ

работы канализации. Поэтому, создание зрительного аппарата столь же мало объясняется соединением его анатомических элементов, как прорытие канала — доставкой земли, составляющей его стенки. Механическое воззрение гласит, что земля доставлялась воз за возом; телеология добавляет, что земля явилась не случайно, что землекопы преследовали определенный план. Но то и другое учение ошибается, ибо канал создан совершенно иным путем.

Мы приводили более точное сравнение, а именно сравнивали процесс создания природой глаза с простым актом поднятия руки. Мы предполагали, однако, что рука не встречает сопротивления. Но допустим, что рука двигается не в воздухе, а среди железных опилок, сжимающихся и сопротивляющихся по мере ее движения. В известный момент силы руки будут истощены; в этот момент опилки соединятся и сольются в определенную форму, а именно в форму остановившейся руки и прилегающей к ней части тела. Предположим теперь, что рука и прилегающая к ней часть тела остаются невидимыми. Тогда зрители будут искать в самих опилках и во внутренних силах их скопления причину этой формы. Одни отнесут положение каждого кусочка опилок к действию на него соседних кусочков — это сторонники механического объяснения. Другие укажут, что план целого руководил подробностями этих элементарных актов, — это будут сторонники целесообразности. Но в действительности здесь был только простой нераздельный акт движения руки в опилках; необъятные подробности движения кусочков и порядок их окончательного расположения отрицательно выражают, до некоторой степени, это нераздельное движение, являясь целостной формой сопротивления, а не синтезом положительных элементов действий. Если поэтому мы назовем «следствием» расположение кусочков, а «причиной» — движение руки, то можно в сущности сказать, что следствие в целом

объясняется причиной в целом, но части причины несколько не соответствуют частям следствия. Другими словами, ни механическое учение, ни телеология здесь неуместны, и нужно прибегнуть к особому способу объяснения. В той гипотезе, которую мы предлагаем, отношение зрения к зрительному аппарату приблизительно то же, что и отношение руки к железным опилкам: она намечает, канализирует и ограничивает их движение.

Чем значительнее усилие руки, тем дальше она подвигается в опилках. Но где бы она ни остановилась, там мгновенно и автоматически уравниваются и координируются между собой кусочки опилок. То же относится к зрению и его органу. Соответственно тому, насколько подвигается вперед нераздельный акт, образующий зрение, материальность органа составляет из более или менее значительного числа взаимно координированных элементов, причем порядок их по необходимости полный и совершенный. Он не может быть частичным, так как, повторяем, порождающий его реальный процесс не имеет частей. С этим не считаются ни механическое учение, ни телеология, и мы также не обращаем на него внимания, когда мы удивляемся чудесному строению инструмента, подобного глазу. В основе этого удивления всегда лежит мысль, что *только часть* этого устройства *может быть* осуществлена, а полная реализация возможна только при помощи чуда. Сторонники целесообразности пускают его в ход только однажды, в качестве конечной цели, механическое учение применяет его маленькими дозами при действии естественного отбора, но и те и другие видят в этом устройстве нечто положительное, а вследствие этого в причине его нечто способное к подразделениям, заключающее всевозможные степени законченности. В действительности же причина более или менее интенсивна, но она может произвести свое действие только цели-

ком и в законченном виде. Смотря по тому, как далеко она пойдет по отношению зрения, она даст простые пигментные пятна низшего организма, или зачаточный глаз *Serpule*, или дифференцированный глаз Альционы, или удивительно совершенный глаз птиц; но все эти органы, очень неодинаковые по сложности, необходимо представляют одинаковую координированность. Вот почему два животных вида могут быть очень далеки друг от друга, но если у того и другого движение по направлению к процессу зрения пошло одинаково далеко, то у них будет один и тот же зрительный орган, ибо форма органа только выражает ту меру, в какой происходило упражнение функции.

Но говоря о движении по направлению к способности видеть, не возвращаемся ли мы к старой концепции целесообразности? Несомненно, так и было бы, если бы это движение требовало сознательного или бессознательного представления о цели. Но в действительности это движение совершается в силу первоначального порыва жизни, который она примешивает к этому движению, и потому-то мы находим его на независимых линиях развития. Если же нас спросят, почему и каким образом этот толчок принимает здесь участие, мы ответим, что жизнь прежде всего стремится действовать на неодушевленное вещество. Смысл этого действия несомненно не является предрешенным; отсюда — не допускающее предвидения разнообразие форм, рассеиваемых жизнью при своем развитии. Это действие постоянно имеет характер случайности, в более или менее значительной степени; оно включает в себе по крайней мере зачатки выбора. Выбор же предполагает предварительное представление нескольких возможных действий. Эти возможности вырисовываются для живого существа перед самым действием. Зрительное восприятие (*perception*) именно и является

этим^{*}; видимые контуры тел представляют очертание нашего предполагаемого воздействия на них. Поэтому зрение встречается в различных степенях у самых различных животных, оно проявляет одинаковую сложность строения всюду, где достигает одинаковой степени интенсивности.

* * *

Мы настаивали на этих сходствах строения вообще и на примере глаза в частности, желая определить свое положение по отношению к механическому учению, с одной стороны, и к телеологии, с другой. Теперь мы точнее обрисуем нашу собственную позицию. Мы сделаем это, рассмотрев расходящиеся результаты развития не в том, в чем они представляют сходство, а в том, в чем они дополняют друг друга.

* См. об этом «Вещество и память», гл. I.

ГЛАВА ВТОРАЯ

РАЗЛИЧНЫЕ НАПРАВЛЕНИЕ В РАЗВИТИИ ЖИЗНИ.

НЕПОДВИЖНОСТЬ, ИНТЕЛЛЕКТ, ИНСТИНКТ

Развитие жизни было бы очень просто, и мы легко определили бы его направление, если бы оно шло по одному направлению, подобно ядру, выпущенному из пушки. Но в данном случае снаряд немедленно разрывается на куски, из которых каждый также разрывается на части, эти части снова разрываются, и так далее в течение долгого промежутка времени. Мы видим теперь только рассеянные движения последних мелких снарядов. Но постепенно поднимаясь от них, мы дойдем до первоначального движения.

При взрыве снаряда его дробление в каждом данном случае зависит как от взрывчатой силы заключенного в нем пороха, так и от сопротивления его металлической оболочки. Точно так же дробление жизни между индивидами и между видами зависит от двоякого рода причин: от сопротивления со стороны неодушевленной материи и от взрывчатой силы, заключенной в самой жизни и обусловленной неустойчивым равновесием стремлений.

Прежде всего надо преодолеть сопротивление неодушевленной материи. Для этого жизни, по-видимому, пришлось скромно подчиниться материи, понемногу вкрадываться в нее, пришлось лукавить с физическими и химическими силами, идти с ними вместе часть пути, подобно тому, как стрелка на железной дороге сперва принимает направление того рельса, от которого она хочет отделиться. Мы не можем с точностью

сказать о явлениях, наблюдаемых у простейших организмов, имеют ли они еще физический и химический характер или сделались уже жизненными. Жизнь должна была усвоить привычки неорганической материи, чтобы понемногу увлечь ее на иной путь. Первые одушевленные существа были крайне просты по своему строению. Несомненно, это были кусочки едва дифференцированной протоплазмы, по внешности напоминающей нынешних амёб, но с тем более значительным внутренним стремлением (*pousse*), поднявшим их до высших жизненных форм. Вероятно, это же стремление побуждало первые организмы расти как можно больше, но границы роста для органической материи очень невелики: прежде чем перейти известную величину, она распадается. Потребовались, наверно, века усилий и бездна хитрости, чтобы жизнь одолела это препятствие. Ей удалось неразрывно связать все большее число элементов, стремившихся к распадению, посредством разделения труда. Сложный и не совсем сплошной организм функционирует как цельная живая выросшая масса.

Истинными и глубокими причинами дробления жизни были те, которые жизнь носила в самой себе. Жизнь есть стремление, сущность которого состоит в том, чтобы, пройдя форму зародыша, создать одним фактом своего роста расходящиеся направления, по которым она распределится. Мы наблюдаем это в самих себе в развитии того своеобразного стремления, которое мы называем нашим характером. Вспомнив свою прошлую жизнь, каждый из нас увидит, что в его единой и нераздельной индивидуальности, когда он был ребенком, заключались как бы различные личности, которые могли быть вместе потому, что они были еще в зародыше. Эта много обещающая неопределенность больше всего очаровывает нас в детях. Но эти различные лица становятся несовместимыми по мере роста, и мы, живя только один раз, принуждены делать

выбор. В действительности мы и делаем постоянно выбор, оставляя в стороне целый ряд вещей. Наш жизненный путь усеян обломками того, чем мы начинали быть и чем мы могли бы сделаться. Но природе, располагающей бесчисленным множеством жизней, не нужно приносить таких жертв. Она сохраняет различные стремления, которые являлись по мере роста в создаваемых ею массах различных видов, которые будут развиваться отдельно.

Нужно заметить, что эти виды не все одинаково важны. Когда автор начинает роман, он соединяет в своем герое множество качеств, от которых ему потом приходится отказаться.

Может быть, он воспользуется ими в других книгах, соединяя их с новыми персонажами, сколками или скорее дополнениями первого; но почти всегда они будут одностороннее, чем первоначальный тип. То же относится и к развитию жизни. Она дробилась постоянно, но рядом с двумя или тремя большими дорогами оказалось немало и закоулков, и только один великий путь, проходящий через позвоночных до человека, был достаточно широк, чтобы великое дыхание жизни приняло это направление. Сравним, напр., общества пчел или муравьев с человеческим. Первые объединены и дисциплинированы удивительным образом, но они застыли неподвижно; напротив, человеческие общества, раздробленные и непрерывно враждующие друг с другом, способны ко всякому прогрессу. Идеалом является общество, уравновешенное, но постоянно идущее вперед, хотя этот идеал, вероятно, не осуществим: два типа, могущих дополнить друг друга и дополнявших в зародышевом состоянии, становятся несовместимыми по мере ясного обозначения их черт (*en s'accentual*). Говоря метафорически, большая часть стремлений (*impulsion*) к общественной жизни направилась по той линии эволюции, которая примыкает к человеку и только остаток пошел

по дороге, ведущей к перепончатокрылым; при этом нужно думать, что муравьи и пчелы дополняют тип нашего общества. Но это только метафора, так как специального стремления к общественной жизни не существовало. Есть только общее движение жизни, создающее по расходящимся направлениям все новые и новые формы. Общества явились на двух таких направлениях, и это должно означать различие путей при общности стремления. Таким образом, развиваются два различных типа общества, несколько дополняющих друг друга.

Изучение развития состоит в том, чтобы выделить известное число расходящихся направлений, оценить важность того, что произошло на каждом из них, словом, в том, чтобы определить и измерить эти разъединившиеся стремления. Сочетая эти тенденции, мы получим приблизительное понятие или скорее подобие о едином движущем принципе, вызвавшем их. Кто понял это, тот увидит в эволюции не ряд приспособлений к обстоятельствам, как утверждает механическое воззрение, и не осуществление единого плана, как учит доктрина конечных целей, а нечто совсем иное.

Мы ничуть не оспариваем, что приспособление к среде представляет необходимое условие развития. Совершенно очевидно, что вид исчезает, если он не приспособится к данным ему условиям существования. Но одно дело признавать, что внешние обстоятельства являются силами, с которыми считается развитие, и другое дело считать их направляющими причинами развития. А это и утверждает механическая теория. Она совершенно исключает гипотезу первоначального стремления, внутреннего порыва, несущего жизнь через ряды все более сложных форм ко все более и более высокому состоянию. Этого порыва нельзя отрицать; если мы взглянем на ископаемых, мы легко убедимся, что жизнь могла бы обойтись без эволюции или же она могла бы развиваться в очень

узких пределах, если бы она решилась для своих удобств ограничиться первобытными формами. Есть корненожки, которые не изменились со времен Силурийской эпохи. Точно так же, ленточные глисты были бесстрастными свидетелями бесчисленных революций на нашей планете, оставшись неизменными с древнейших времен палеозойской эпохи.

Несомненно, что приспособление объясняет отклонение в развитии, но не может объяснить его общее направление и еще менее самое развитие*. Дорога в город должна подниматься по холмам и спускаться в долины, она *приспосабливается* к местности; но особенности местности не являются причиной дороги и не определяют ее направления. В каждый момент местность дает необходимое условие, почву, на которой проходит дорога; но если принять во внимание не отдельные части дороги, а целиком всю дорогу, то особенности местности окажутся только препятствиями или задержками, дорога же имела в виду город и стремилась идти по прямой линии. То же относится и к развитию жизни, и к тем условиям, в которых она происходит, с той однако разницей, что оно не идет по одной дороге, принимая различные направления, и не имеет каких-либо целей, и что наконец в самых приспособлениях она обнаруживает известную долю творчества.

Если таким образом развитие жизни не является простым рядом приспособлений к случайным обстоятельствам, то оно также не есть и осуществление плана. План дается заранее, его изложили или, по крайней мере, могли изложить раньше его осуществление в подробностях. Хотя бы всестороннее выполнение плана отодвигалось в далекое будущее, даже в бесконеч-

* Эта точка зрения на приспособление была высказана Марэном в его замечательной статье о происхождении видов (*Revue scientifique*, nov. 1901, p. 580).

ность, идею его тем не менее можно формулировать уже теперь при данных условиях. Наоборот, если развитие представляет непрерывное творчество, то оно творит сообразно с обстоятельствами не только формы жизни, но и идеи, которые помогут уму понять его и термины, в которых оно выразится. Это значит, что его будущее выходит за пределы настоящего и не может уложиться сейчас в какую-либо идею.

В этом первая ошибка теории конечных целей. Она влечет за собой и другую, еще более важную.

Если жизнь осуществляет некоторый план, то по мере движения вперед в ней должна наблюдаться все большая гармония.

Так здание все лучше выражает идею архитектора, по мере того, как подвигается постройка. Наоборот, если единство жизни целиком заключается в порыве, толкнувшем ее в поток времени, то гармония ляжет не впереди, а позади. Единство идет как *visa tergo*; оно дается с начала, как толчок, а не поставлено в конце, как заманчивая цель. Стремление все более и более дробится при передаче. Жизнь по мере своего прогрессивного развития обнаруживает массу явлений, которые, вследствие общности своего происхождения, своими известными сторонами взаимно дополняют друг друга, но которые тем не менее противоположны и несовместимы. Таким образом, дисгармония между видами выражается все яснее. Но мы до сих пор указали только главную ее причину. Для простоты мы предположили, что каждый вид, получив толчок, передавал его далее, что во всех случаях развития жизни распространение шло по прямой линии. В действительности некоторые виды остановились, другие пошли назад. Развитие не всегда есть движение вперед; во многих случаях наблюдается неподвижность, а еще чаще уклонение или движение назад. Мы покажем ниже, что так и должно быть и что те же самые причины, которые дробят развитие, приводят часто к рассеянию

жизни, застывшей в произведенной ею форме. Отсюда вытекает растущий беспорядок. Прогресс бесспорно существует, если понимать под прогрессом постоянный ход в том общем направлении, которое определяется в общем первоначальным импульсом, но этот прогресс происходит только на двух или трех больших путях развития с обозначающимися все более и более сложными и высокими формами; между этими линиями идут второстепенные пути, где, наоборот, растут отклонения, остановки и отступления. Философ, сперва поставивший принципом, что каждая деталь связана с общим планом, переходит от одного разочарования к другому, как только он приступает к исследованию фактов; не отделив существенного от случайного, он приходит к выводу, что все случайно. На самом же деле нужно начать с признания значительной важности за случайным. Надо признать, что не все в природе тесно связано (coherent); отсюда необходимость определить центры, от которых начинается разъединение. Это даже поможет уяснить остальное: обозначатся главные направления, по которым движется жизнь, развиваясь от первоначального импульса. Мы не найдем здесь, разумеется, подробного выполнения какого-нибудь плана, но найдем нечто большее и лучшее. План означает определенные условия работы; рисуя формы будущего, он замыкает его в определенные рамки. Напротив, перед жизненным развитием двери будущего широко открыты. Это бесконечное творчество и инициатива. Такое развитие наполняет единство органического мира бесконечным богатством, выше всего того, о чем может мечтать ум, ибо самый ум только одна из сторон или продуктов этого плодovitого развития.

Однако, определить метод легче, чем применять его. Полное истолкование прошлого развития, как мы это понимаем, было бы возможно только тогда, если бы мы имели историю органического мира. Мы еще

очень далеки от этого. Генеалогия различных видов чаще всего проблематична, она изменяется вместе со своими авторами, с вдохновляющими их точками зрения, и поднимаемые при этом споры при нынешнем состоянии науки не могут быть разрешены. Но, сравнив различные решения, мы увидим, что спор идет скорее о подробностях, чем о главных направлениях развития. Если мы будем следовать возможно ближе к этим главным направлениям, мы можем быть уверены, что не ошибемся. Только они и имеют для нас важность, ибо мы, в отличие от натуралистов, не ищем последовательного порядка различных видов, а хотим лишь определить главные направления их развития. Да и в этих направлениях нас интересует тот путь, который ведет к человеку, которым мы займемся специально. Но мы не упускаем из виду, что нам очень важно определить отношение человека к совокупности животного царства и место этого последнего в целом органическом мире.

* * *

Обратимся ко второй из этих задач. Заметим прежде всего, что не существует точных отличительных признаков между растениями и животными. Попытки дать точное определение обоих царств постоянно терпели крушение. Нет ни одного свойства растительной жизни, которого нельзя было бы найти в известной степени у некоторых животных, и нет ни одной характерной черты животных, которой нельзя было бы наблюдать у некоторых видов растений, хотя бы в некоторые моменты. Понятно поэтому, что влюбленные в точность биологи сочли искусственным подразделение на два царства. Они были бы правы, если бы определение здесь, как в математических и физических науках, состояло из постоянных признаков, которыми обладает определенный объект и которых

не имеют другие. Но, по нашему мнению, определение в области наук о жизни резко отличается от упомянутого. Почти не существует жизненных явлений, которые не содержали бы в первоначальном или в скрытом состоянии или в возможности, существенных черт большинства других явлений. Разница заключается в пропорциях. Но эта разница достаточна для определения соответствующей группы, если только можно установить, что это различие не случайно и что группа, по мере своего развития, стремится *все ярче проявить* эти характерные особенности. Словом, *группа будет определяться не наличием известных признаков, а тенденцией к их развитию*. Считаясь, поэтому, с тенденциями более, чем с состояниями, мы найдем, что растения и животные могут быть точно определены и различены между собой и что они соответствуют двум различным направлениям развития жизни.

Прежде всего, это различие проявляется в способе питания. Известно, что растения берут необходимые для поддержания их жизни элементы, в частности углерод и азот, прямо из воздуха, из воды и из земли, в виде минералов. Наоборот, животное может усвоить те же элементы только тогда, когда они даны ему в органических веществах; они перенимают от растений или от животных, которые прямо или косвенно берут их у растений, так что в конце концов животные питаются растениями. Правда, существует ряд насекомоядных растений, напр., росянка, мухоловка; с другой стороны, грибы, занимающие видное место в растительном царстве, питаются так же, как животные: дрожжи, сапрофиты (гниль) и паразиты питаются уже готовыми органическими веществами. Таким образом, нельзя дать статического определения, которое автоматически решало бы в любом случае вопрос, идет ли дело о растении или о животном. Но указанное нами различие может дать начало динамическому определению обоих царств, поскольку оно намечает расходя-

щиеся направления, по которым идут растения и животные. Замечателен тот факт, что грибы, распространенные в чрезвычайном изобилии, не смогли развиваться. В органическом смысле они не пошли дальше состояния тканей, которые у высших растений переходят в зародышевый мешочек, семя почки, и предшествуют зародышевому развитию нового индивида *. Это, можно сказать, выкидыши растительного мира. Различные виды грибов как будто бы зашли в тупик; отказавшись от обычного способа питания растений, они не пошли вперед по великому пути их развития. Что касается росянок, мухоловок и вообще насекомоядных растений, то они питаются корнями, подобно другим растениям, они усваивают своими зелеными частями уголь из угольной кислоты, содержащейся в атмосфере. Способность ловить, поглощать и переваривать насекомых создавалась у них очень поздно, в тех крайних случаях, когда слишком бедная почва не давала им достаточно пищи. В общем, если менее заботиться о наличности признаков, чем о тенденции их развития, и если считать существенной ту тенденцию, которой соответствует бесконечное развитие, то можно сказать, что растения отличаются от животных своей способностью создавать органическое вещество из минеральных элементов, извлекаемых прямо из атмосферы, из земли и воды. С этим различием связано другое, более глубокое.

Животное, не умея усваивать углерод и азот в том виде, как они имеются повсюду, принуждено искать в качестве пищи растения, уже усвоившие эти элементы, или животных, заимствовавших их у растительного царства. Поэтому животному необходима способность движения. Начиная с амёбы, простирающей куда попало свои отростки (*pseudospodes*), чтобы ловить органические вещества, рассеянные в капле

* De Saprota et Marion. L'évolution des Cryptogames. 1881, p. 37.

воды, и кончая высшими животными, различающими добычу внешними чувствами, схватывающими ее при помощи органов движения и согласующими свои ощущения и движения посредством нервной системы, животная жизнь в своем общем направлении характеризуется подвижностью в пространстве. Уже в самой первобытной форме животное представляет комочек протоплазмы, обернутой только тоненькой белковой пленкой, оставляющей ему полную свободу изменять свою форму и двигаться. Наоборот, растительная клеточка окружена целлюлозной оболочкой, обрекающей ее на неподвижность. По всему растительному царству от низших форм до высших везде те же все более «оседлые» (*sedentaires*) привычки, так как растению незачем беспокоиться: оно находит вокруг себя, в атмосфере, в воде и в земле минеральные элементы, которые оно и усваивает. Впрочем, и у растений мы наблюдаем движения. Дарвин написал прекрасную книгу о движении ползучих растений. Он изучил также приемы некоторых насекомоядных растений, вроде росянки и мухоловки, когда они схватывают добычу. Известно также, что движутся листья у акаций, у стыдливой мимозы и т. д. Ведь и передвижения растительной протоплазмы в своей оболочке указывают на ее родство с протоплазмой животных. Наоборот, во многих животных видах (вообще у паразитов) мы находим такую же неподвижность, как у растений. Отсюда мы еще раз видим, как неправильно считать подвижность или неподвижность решительными признаками, сразу определяющими животное или растение. Однако у животных неподвижность чаще всего указывает на застой вида, отсутствие развития в известном смысле; она очень близка к паразитизму и соединяется с характерными чертами растительной жизни. С другой стороны, движения растений гораздо менее часты и разнообразны, чем движения животных. Они обыкновенно касаются только части

организма, а не целого. Исключительные случаи проявления некоторой самопроизвольности нужно рассматривать, как случайное пробуждение обыкновенно бездействующей способности. Короче говоря, если подвижность и неподвижность сосуществуют в растительном мире, как и в животном, то животные очевидно неподвижны, а растение наоборот. Эти противоположные тенденции направляют жизнь в столь различных направлениях, что ими можно определить каждое из органических царств. Но и подвижность и неподвижность, в свою очередь, являются только поверхностными признаками еще более глубоких тенденций.

Между подвижностью и сознательностью существует очевидная зависимость. По-видимому, сознание высших организмов требует присутствия известного мозгового аппарата. Чем больше развивается нервная система, чем многочисленнее и точнее движения, между которыми ей приходится выбирать, тем ярче связанное с ней сознание. Но ни подвижность, ни способность выбора, ни их следствие — сознательность — не предполагают нервной системы, как необходимого условия: последняя только направляет по определенным каналам и доводит до более высокой степени интенсивности первоначальную неопределенную активность, рассеянную в массе органического вещества. Чем ниже мы спустимся в ряду животных, тем проще и независимее нервные центры друг от друга, и наконец нервные элементы исчезают, растворяясь в общей массе недифференцированного организма. Но то же самое мы видим во всех других аппаратах и анатомических элементах, и столь же нелепо отказывать животному в сознании, если у него нет мозга, как считать животное неспособным питаться, потому что у него нет желудка. В действительности, нервная система, как и другие системы, произошла из разделения труда. Она не создает новых отправлений в орга-

низме, она только доводит их до более высокой степени интенсивности и точности, придавая им форму обдуманной и произвольной деятельности. Для выполнения настоящего рефлексивного движения нужен целый механизм, связанный с мозгом и с нервными узлами. Для произвольного же выбора между несколькими определенными поступками нужны мозговые центры, т. е. перекрестки, откуда пути ведут к движущим механизмам различного строения и одинаковой точности. Но там, где еще нет ни сообщения по нервным волокнам, ни их концентрации в систему, все же есть нечто, откуда выходят, разветвляясь, как рефлексы, так и воля; это нечто не имеет ни механической точности первого, ни сознательных колебаний последней, но, обладая бесконечно малой дозой того и другого, представляет неопределенную реакцию, следовательно, и неопределенную сознательность. Мы хотим этим сказать, что самый скромный организм сознателен в той мере, в какой он движется *свободно*. Является ли сознание при этом причиной движения или его следствием? С одной стороны, оно — причина, потому что оно направляет движение. Но с другой стороны, оно — следствие, ибо оно поддерживается активностью движения, и как только последнее исчезает, сознание атрофируется или, вернее, засыпает. У некоторых ракообразных, которые имели, вероятно, прежде более дифференцированное строение, вместе с неподвижностью и паразитным образом жизни, нервная система выродилась и почти исчезла; так как прогресс организации сосредоточивает всю сознательную деятельность в нервных центрах, то у этих животных сознание должно быть слабее, чем у организмов, гораздо менее дифференцированных, которые никогда не имели нервных центров, но за то обладали подвижностью.

Каким образом в таком случае могла бы развиваться сознательная активность у растения, прикрепленного

к земле и находящего свою пищу на месте? Оболочка из целлюлозы, окружающая протоплазму, не только делает неподвижными простейшие растительные организмы, но и избавляет их большей частью от внешних возбуждений, раздражающих чувства животного и не дающих ему успокоиться*. В общем, растение бессознательно. Но и здесь следует воздержаться от решительных определений. Бессознательность и сознательность нельзя механически приклеивать, как этикетки, первую на всякую растительную клеточку, другую на всех животных. Если у животных, выродившихся в неподвижных паразитов, сознательность замирает, то наоборот, она несомненно пробуждается у растений, приобретших свободу движений, и именно в той мере, в какой приобретена эта свобода. Тем не менее, сознательность и бессознательность намечают направление развития обоих царств. Поэтому, для того, чтобы найти наилучших представителей сознательности у животных, надо *подняться* в самый верх животного ряда; наоборот, чтобы найти сознательность у растений, нужно *спуститься* как можно ниже, дойти, например, до зооспор водорослей и вообще до одноклеточных организмов, которые занимают среднее место между растительными и животными формами. С этой точки зрения, и в этой мере, мы можем считать признаком животного чувствительность и бодрствующее сознание, а признаком растения — замершее сознание и отсутствие чувствительности.

Резюмируем: растение prepares органические вещества непосредственно из веществ минеральных; эта способность избавляет его в общем от необходимости двигаться и, вследствие этого, от необходимости чувствовать. Животное, принужденное отыскивать себе пищу, развивало в себе активность и, вследствие этого, все более широкое и точное сознание.

* Соре, *op. cit.*, p. 76.

* * *

Мы не сомневаемся теперь, что растительная и животная клеточка происходит от общего корня и что первые живые организмы колебались между формой растения и животного, будучи одновременно тем и другим. Мы только что видели, что характерные тенденции развития обоих царств органического мира еще и теперь сосуществуют как у растений, так и у животных, хотя они и разошлись впоследствии. Вся разница в пропорциях. Обыкновенно одна из тенденций покрывает и подавляет другую, но в исключительных случаях последняя освобождается и завоевывает потерянное место. Подвижность и сознательность растительной клетки не замерла до такой степени, чтобы они не могли пробудиться, когда позволяют или требуют этого обстоятельства. С другой стороны, развитие животного царства непрерывно замедлялось, задерживалось и даже шло назад, благодаря сохраненной им тенденции к растительной жизни. Как ни полна и широка бывает активность животного вида, на его пути его подстерегают оцепенение и бессознательность. Только усилием и ценой усталости, он выдерживает свою роль. На своем пути развития животное бесчисленное множество раз слабело и опускалось, большей частью в связи с паразитическими склонностями: в этих случаях путевая стрелка переводилась на растительную жизнь. Таким образом, все заставляет нас предполагать, что растение и животное происходят от общего предка, соединявшего в зародышевом состоянии тенденции того и другого.

Эти смешанные в первобытной форме тенденции расходились по мере развития. Отсюда, с одной стороны — мир растений с его неподвижностью и нечувствительностью и, с другой стороны — животные, подвижные и сознательные. Чтобы объяснить это

раздвоение, нет никакой нужды предполагать вмешательства таинственной силы. Достаточно того, что живое существо естественно держится за то, что для него удобнее всего, и что растения и животные выбрали два различных удобных для них способа добывать себе нужный углерод и азот. Первые непрерывно и машинально берут эти элементы из среды, доставляющей их постоянно. Вторые ищут их посредством отдельных, сознательных, сконцентрированных в несколько мгновений действий у тех организмов, которые уже усвоили их. Это два различных понимания труда или, если угодно, отдыха. Поэтому, мы можем сомневаться, чтобы у растений нашлись нервные элементы, хотя бы самые первобытные. Мы полагаем, что направляющей воле животного соответствует у растений стремление преломлять энергию солнечных лучей, чтобы преодолеть им сцепление углерода с кислородом в угольной кислоте. Чувствительности животных соответствует у растений своеобразная впечатлительность ее хлорофилла к свету. Если нервная система представляет прежде всего механизм, служащий посредником между ощущениями и желаниями, то истинной «нервной системой» растения и является механизм или, скорее, своего рода химический аппарат, служащий посредником между чувствительностью хлорофилла к свету и производством крахмала. Понятно поэтому, что растению не нужны нервные элементы и что *стремление, вызвавшее у животных нервы и нервные центры, у растений должно привести к тем функциям, которые выполняет хлорофилл* *.

* Подобно тому, как растение в некоторых случаях возвращает себе способность к движению, обыкновенно замершую в нем, так и животное в исключительных случаях ставит себя в условия растительной жизни, развивая в себе нечто вроде функций хлорофилла. Недавние опыты Марии фон Линден,

* * *

Наш обзор органического мира позволит нам сейчас определить точнее то, что соединяет оба царства его и что разъединяет их.

Предположим, как мы уже слегка наметили в предыдущей главе, что в основе жизни заключается стремление привить к строгой необходимости физических сил возможно больше неопределенности (*indétermination*). Это стремление не может создать энергии или, если оно и создает ее, то эта энергия не принадлежит к тем величинам, которые ощущаются нашими чувствами и измерительными аппаратами, опытом и наукой. Это стремление просто утилизирует возможно лучше ту данную наперед энергию, которая окажется к его услугам. Единственное средство для этого состоит в том, чтобы получить из материи такой аккумулятор потенциальной энергии, чтобы в любой момент его можно было разрядить и получить необходимую для деятельности работу.

Само это стремление заключается только в способности производить разряд. Но самая работа разряда, всегда одинаковая и всегда меньшая любой данной величины, тем более существенна, чем больше сумма накопленной и находящейся в распоряжении потенциальной энергии.

Главный источник утилизируемой энергии на поверхности нашей планеты есть солнце. Задача состояла в следующем. Из той энергии, которую солнце там и сям, по частям и от времени до времени рассеивает по поверхности земли, надо было накопить известное

по-видимому, показали, что куколки и гусеницы различных чешуекрылых под действием света поглощают углерод из угольной кислоты атмосферы. (M. von Linden, L'assimilation de l'acide carbonique par les chrysalides des Lépidoptères, C. R. de la Soc. de biologic, 1905, p. 692 et suiv.)

количество в форме свободной энергии в особых резервуарах, откуда она могла притекать в любое время, в любое место и в любом направлении. Вещества, которыми питаются животные, как раз и являются такими резервуарами. Состоя из очень сложных молекул, содержащих значительное количество потенциальной химической энергии, они представляют подобие взрывчатых веществ, которым нужна только искра, чтоб освободить накопленную силу. Очень вероятно, что жизнь сперва стремилась к производству взрывчатых веществ и использованию их посредством взрывов. В таком случае организм, накапливший энергию прямо из солнечных лучей, сам же и тратил ее, свободно двигаясь в пространстве. Поэтому мы должны предположить, что первые живые существа постоянно стремились, с одной стороны, накопить солнечную энергию, а с другой — непрерывно тратить ее, в виде взрывов при своих движениях; нынешние инфузории, имеющие хлорофилл, так называемые эвглены (*evglènes*), вероятно, могут символически показать это первобытное стремление жизни, правда, в узкой и неспособной к развитию форме.

Соответствует ли расходящееся развитие обоих царств органического мира тому, что метафорически можно назвать забвением каждым царством одной из половин программы? Или, что вероятнее, была ли самая природа материи, с которой имела дело жизнь на нашей планете, препятствием к тому, чтобы обе эти тенденции могли долго развиваться вместе в одном и том же организме? Можно сказать с уверенностью только то, что растение пошло по одному пути, а животные по другому. Но так как приготовление взрывчатых веществ имеет целью взрыв их, то основное направление жизни намечается скорей развитием животного, чем растения.

Наконец, «гармония» обоих царств и то, что их признаки дополняют друг друга, могла возникнуть из того,

что в них развиваются две тенденции, первоначально слитые в одну. Чем более растет первоначальная и единая тенденция, тем труднее ей сдерживать в одном и том же живом существе два элемента, которые в первоначальном состоянии были перемешаны друг с другом. Отсюда раздвоение, отсюда два различных развития, отсюда же два ряда признаков, на одних пунктах противоположных друг другу, на других — дополняющих друг друга, но в том и другом случае родственных между собой. В то время как животное развивалось по направлению все более свободной траты энергии по частям, не без случайных отклонений с этого пути, растение усвершенствовало свою систему питания на месте. На втором из этих пунктов мы не настаиваем. Нам достаточно заметить, что и растение в свою очередь должно было в широких размерах пользоваться новым раздвоением, аналогичным раздвоению между растениями и животными. Если первобытной растительной клеточке пришлось в отдельности усваивать нужные ей углерод и азот, то она могла почти отказаться от второй из этих функций, когда микроскопические растения занялись исключительно ею, специализируясь различным образом в этой пока сложной работе. Микробы, усваивающие азот из атмосферы, затем обращающие аммониакальные соединения в азотистые, а азотистые в азотнокислые соли сделали для всего растительного царства то же, что делают растения вообще для животных тем же самым разделением первоначально единой тенденции. Если бы мы отвели для этих микроскопических растений особое царство, мы могли бы сказать, что микробы почвы, растения и животные дают *разложение* того, что было сперва перемешано и что потом было разложено жизнью на нашей планете.

Является ли это «разделением труда» в собственном смысле слова? Это выражение не дает точного понятия о развитии, как мы его себе представляем. Где

имеется разделение труда, там имеется также *соединение* и *сосредоточение* усилий. Наоборот, развитие, о котором мы говорили, всегда идет в смысле не соединения, а *разъединения* и никогда не направлено к сосредоточению усилий, а всегда к их расхождению. Гармония между дополняющими друг друга в некоторых пунктах свойствами создается, по нашему мнению, не в течение развития путем взаимного приспособления, а наоборот, она бывает полной только вначале; гармония происходит из первоначального тождества. Она вытекает из того, что эволюционный процесс, распускаясь, как сноп, отделяет, по мере одновременного роста, одни свойства от других, сначала так хорошо дополнявшие друг друга, что они могли быть слитыми.

Необходимо, впрочем, чтобы элементы, на которые разделяется развитие, были одинаково важны, и в особенности — одинаково способны к развитию. Мы только что указали три различных царства органического мира, если можно так выразиться. В то время как первое из них заключает в себе только микроорганизмы, оставшиеся в первобытном состоянии, другие два — растения и животные достигли очень высокой степени развития. Обыкновенно так и бывает, когда тенденция разлагается на части. Среди порождаемых ею расходящихся линий развития, одни уходят в бесконечность, другие приходят более или менее быстро к концу своего пути. Эти последние происходят не прямо от первоначальной тенденции, а от одного из элементов, на которые она разделилась. Это остатки развития, законченные и сложенные в процессе развития какой-нибудь настоящей первоначальной тенденции, продолжающей развиваться. Такие тенденции легко узнаются, по нашему мнению, по их признакам.

Таким признаком является заметный след первоначальной тенденции, основное направление которой

они представляют. Элементы тенденции нельзя сравнивать с точками пространства, взаимно исключаящими друг друга, а скорее — с психическими состояниями, из которых каждое отдельное само по себе сходно однако с другими и заключает в скрытом состоянии всю личность, которой оно принадлежит. Мы уже говорили, что нет ни одного существенного, жизненного явления, которое не имело бы в зародыше или в скрытом состоянии признаков других явлений. Наоборот, когда мы встречаем на одной линии развития, так сказать, воспоминание о том, что развивается на других линиях, мы заключаем, что здесь мы имеем дело с разъединенными элементами одной и той же первоначальной тенденции. В этом смысле растения и животные вполне представляют две великих расходящихся линии развития жизни. Хотя растения отличаются от животных неподвижностью и нечувствительностью, но способность к движению и сознанию спят в них, как воспоминания, которые могут пробудиться. Притом рядом с этими обыкновенно спящими воспоминаниями есть бодрствующие и живые. Сюда принадлежат те, деятельность которых не мешает развитию первичной тенденции. Мы можем так формулировать этот закон. *Когда тенденция, развиваясь, разлагается на части, каждая из возникнувших таким образом частных тенденций стремится сохранить и развить все то, из первоначальной тенденции, что совместимо с ее специальной работой.* Этим хорошо объясняется факт, с которым мы встретились в предыдущей главе, — образование одинаковых должных механизмов на независимых друг от друга линиях развития. Некоторые глубокие аналогии между растениями и животными, вероятно, не могут быть объяснены иначе. Половое размножение может быть для растения только роскошь, для животных оно необходимость, и растение получило его в силу того же самого первоначального стремления, которое приве-

ло к нему и животных и которое существовало раньше разделения на два царства. То же мы скажем и о тенденции растения к возрастающей сложности. Эта тенденция существенна для животного царства в силу потребности в действиях все более широких и сильных. Растения же, обреченные на нечувствительность и неподвижность, обладают этой тенденцией только потому, что они получили сначала тот же самый толчок. Недавние опыты показывают нам, что растения в периоде «изменений» (mutations) варьируют в неопределенном направлении, тогда как животные развиваются, по-видимому, гораздо *более* определенно. Мы не будем более останавливаться на этом первоначальном раздвоении жизни и перейдем к *более* интересному для нас развитию животных.

* * *

Мы сказали, что существенным признаком животного является его способность воспользоваться разрядным механизмом для превращение в взрыве возможно большего количества ранее накопленной энергии. Сперва она производится как попало, не заботясь об определенном направлении; так амёба вытягивает разом во все стороны свои ножки. Но чем дальше мы идем в ряду животных, тем яснее мы видим, что самая форма тела обрисовывает известное число точно определенных направлений, вдоль которых идет энергия. Эти направления отмечены целыми рядами соседних нервных элементов. Нервный же элемент выделился понемногу из едва дифференцированной массы органической ткани. Можно думать, что именно в нервном элементе и его придатках, с момента его появления, концентрируется способность быстро освобождать накопленную энергию. В сущности, всякая живая клеточка непрерывно тратит энергию для поддержания своего равновесия. Растительная

клеточка, замершая с самого начала, целиком поглощена этой заботой самосохранения, как будто ее целью является то, что сперва было только средством. У животных же все сосредоточено на деятельности, т. е. на использовании энергии для передаточных движений. Несомненно, что всякая клеточка животного также тратит на жизнь значительную долю своей энергии, часто даже всю, но организм в целом стремится сосредоточить ее как можно больше на тех пунктах, где выполняются движения для перемены места. Поэтому, там, где имеется нервная система с органами чувств и двигательными аппаратами, представляющими добавление к ней, все происходит так, как будто остальное тело имеет главной задачей приготовить для нее и передать в любой момент ей ту силу, которая освобождается ею посредством взрывов.

Роль питания у высших животных чрезвычайно сложна. Во-первых, оно восстанавливает ткани, затем оно дает животному необходимую теплоту, чтобы сделать его по возможности независимым от колебаний внешней температуры. Тем самым оно сохраняет и поддерживает организм с находящейся в нем нервной системой, живущей на его счет. Но нервные элементы для своего существования должны получать для самих себя и для мускулов, которыми они действуют, известное количество энергии для траты, и можно даже предполагать, что в этом вообще и заключается существенное и главное назначение питания. Это не значит, что наиболее значительная часть питания идет на эту работу. Так государство иногда тратит огромные суммы для взыскание налогов; быть может, чистый остаток будет очень мал, но отсюда нельзя отвергать необходимость налогов и затрат для их получения. То же относится и к энергии, необходимой животному в виде пищи.

Немало фактов, по-видимому, указывают на то, что нервные и мускульные элементы занимают именно

такое место по отношению к остальному организму. Посмотрим сперва на распределение питательных веществ между различными элементами живого тела. Эти вещества делятся на две категории: четверные (quaternaires), или альбуминоиды и тройные (ternaires), заключающие гидраты углерода и жиры. Первые пластичны, они служат для возобновления тканей и, так как они содержат углерод, то они при случае снабжают организм энергией. Но эта энергетическая функция более свойственна второй категории; эти последние вещества, не столько смешиваясь с веществом клеточки, сколько осаждаясь в нем, дают ей огромный запас химической энергии, прямо превращающейся в движение или теплоту. Короче, первая категория служит главным образом для восстановления механизма, вторая доставляет ему энергию. Естественно, что первая категория не имеет в организме особенного места, ибо все части механизма должны поддерживать его, но этого далеко нельзя сказать о второй. Гидраты углерода распределяются очень неравномерно, и эта неравномерность в высокой степени поучительна.

Они доставляются артериальной кровью в форме глюкозы и осаждаются в форме гликогена (животного крахмала) в различных клеточках, образующих ткани. Известно, что одним из главнейших отправления печени является забота о постоянном содержании в крови глюкозы, пользуясь запасами гликогена, вырабатываемыми печеночными клетками. Но из этого обращения глюкозы и накопления гликогена легко усмотреть, что все усилия организма направлены на снабжение потенциальной энергией элементов мускульной ткани и нервной ткани. При этом снабжение их происходит различным образом, но приводит к одному и тому же результату. В одном случае клеточке вперед обеспечивается значительный запас: в мускулах заключается поистине громадное количество гликогена, сравни-

тельно с другими тканями. Наоборот, в нервной ткани запас невелик (так как роль нервных элементов состоит только в том, чтобы освободить накопленную в мускуле энергию, то им и не нужно много энергии зараз); замечательно однако то, что этот запас немедленно восстанавливается кровью, так что нерв сейчас же заряжается потенциальной энергией. Мускульная и нервная ткань находятся таким образом в привилегированном положении, так как первая снабжена значительным запасом энергии, а вторая всегда получает его в тот самый момент, когда ей нужно, и в точном размере ее нужды.

Точнее говоря, требование на гликоген, т. е. на потенциальную энергию, идет от чувствительно-двигательной системы, так что остальной организм служит только для передачи этой энергии нервной системе и управляемым ею мускулам. Возможно, что, вспомнив о роли регулятора органической жизни, которую играет нервная система (даже чувствительно-двигательная), могут усомниться, чтобы при этом обмене между ею и остальным телом она являлась действительным господином, которому служит тело. Но эта гипотеза оказывается вероятной уже при рассмотрении, так сказать, в статическом состоянии распределения потенциальной энергии между тканями, и мы в ней окончательно убедимся, подумав об условиях траты и восстановления энергии. В самом деле, предположим, что чувствительно-двигательная система — такая же система, как все другие, того же самого порядка. Тогда вместе с целым организмом она ожидала бы, что излишек потенциальной химической энергии будет ей доставлен для выполнения ее работы, т. е., другими словами, потребление нервов и мускулов регулировалось бы производством гликогена. Предположим, наоборот, что чувствительно-двигательная система является действительным господином, тогда продолжительность и широта ее действий будут неза-

висимы, по крайней мере в известной степени, от ее запаса гликогена и даже от его запаса в целом организме. Она будет выполнять работу, а другие ткани должны будут, насколько в их силах, доставлять ей потенциальную энергию. В действительности именно так и происходит, как показывают главным образом опыты Мора и Дюфура*. Если добывание гликогена печенью зависит от управляющих им нервов-возбудителей, то деятельность этих нервов подчинена действию нервов, двигающих мускулами. Так что эти последние тратят сколько им нужно гликогена, лишая кровь и даже печень глюкозы; печень же должна будет снабдить кровь частью своего запаса гликогена, чтобы выработать новый. В общем, все исходит от чувствительно-двигательной системы, все в ней сосредоточивается, и не метафорой будет сказать, что весь остальной организм служит ей. Вспомним еще о том, что происходит при продолжительном голодании. Замечательно, что у животных, умерших от голода, мозг остается почти не тронут, тогда как другие органы теряют более или менее значительную часть своего веса, и в их клеточках происходят глубокие изменения**. По-видимому, нервная система поддерживается остальным телом до последней крайности и является, таким образом, целью для тела, которое служит простым средством.

Резюмируем: если мы условимся, для краткости, называть «чувствительно-двигательной системой» черепно-спинную нервную систему вместе с аппарата-

* Archives de physiologie. 1892.

** De Maçacéine, Quelques observations expérimentales sur l'influence de l'insomnie absolue (Arch. ital. de biologie, t. XXI, 1894, p. 322 et suiv). Недавно аналогичные наблюдения были сделаны над человеком, умершим после 35-дневного голодания. См. об этом в Année biologique de 1898, резюме одной русской работы (Таракевича и Щасни).

ми внешних чувств, в которых она продолжается и с управляемыми ею мускулами движения, то можно сказать, что высший организм существенным образом характеризуется чувствительно-двигательной нервной системой, связанной с органами пищеварения, дыхания, кровообращения, выделения и т. д.; роль этих последних состоит в том, чтобы ее восстанавливать, чистить, защищать, создать ей постоянную внутреннюю среду, и наконец и главным образом в том, чтобы передавать ей потенциальную энергию для превращения в движение*. Чем более совершенствуется нервная функция, тем более должны развиваться поддерживающие ее функции, которые, вследствие этого, сами становятся все более требовательны. По мере того, как нервная деятельность выступала из заключавшей ее протоплазматической массы, она должна была вызвать за собой различные виды деятельности, чтобы опереться на них, а они могли развиваться только за счет других видов деятельности, которые связывались с новыми и т. д. Именно таким образом сложность функций высших организмов растет до бесконечности. При изучении какого-нибудь из организмов, мы как будто вращаемся в кругу, где все служит средством для всего. Но у этого круга есть центр:

* Уже Кювье сказал: «Нервная система — это, в сущности, все животное, другие системы существуют только для того, чтобы ей служить». (*Sur un nouveau rapprochement à établir entre les classes qui composent le règne animal. Archives du Museum d'histoire naturelle. Paris, 1812, p. 73—84*). Конечно, эта формула нуждается во многих ограничениях, не считаясь, напр., со случаями регресса и упадка, когда нервная система отступает на задний план; к нервной системе главным образом надо причислить, с одной стороны, аппараты внешних чувств, с другой — двигатели, между которыми она служит посредником. Cf. Foster, art. *Physiologie de l'Encyclopedia Britannica, Edinburgh, 1885, p. 17.*

система нервных элементов, связывающих органы чувств и двигательный аппарат.

Мы не будем останавливаться здесь на той стороне дела, которой мы подробно занимались в одной из предыдущих работ. Напомним только, что прогресс нервной системы состоит как в более точном приспособлении движений, так и в возрастающей широте выбора живого существа между ними. Эти две тенденции могут быть противоположны, как оно и есть в действительности. Нервная цепь даже в самой первобытной форме примиряет, однако, эти противоположности. С одной стороны, она намечает вполне определенную линию между пунктом ощущения и пунктом движения. Она же направила деятельность, прежде рассеянную в протоплазматической массе, по определенному каналу. Но, с другой стороны, составляющие ее элементы, по всей вероятности, не слиты; во всяком случае, даже предполагая, что они соединены друг с другом концами, они функционируют отдельно, ибо каждый из них кончается как бы перекрестком, где нервный поток может выбрать себе путь. Начиная со скромных монер и кончая наиболее одаренными насекомыми и самыми разумными позвоночными, действительный прогресс был, главным образом, прогрессом нервной системы и соответственным прогрессом всех добавлений и усложнений тех частей, которые требовались прогрессом первой. Мы уже намекали в начале нашего труда, что задачей жизни было внедрение в материю неопределенности. Неопределенными, я сказал бы, недоступными предвидению были формы, которые она творила по мере своего развития. Все более и более неопределенна, я сказал бы, все более и более свободна также деятельность, для которой эти формы служат средством. Нервная система, в которой нейроны помещены рядом таким образом, что на конце каждого из них начинаются различные пути с различными возможностями, представляет настоящий резервуар *нео-*

пределенности. Таким образом, краткий обзор органического мира в целом показывает нам, что жизненный толчок и должен был в сущности, привести к созданию такого аппарата. Относительно этого толчка необходимы некоторые разъяснения.

* * *

Не нужно забывать, что сила, развиваемая органическим миром, ограничена, но стремится выйти за свои пределы и всегда не адекватна тому действию, которое она стремится произвести. От непонимания этого пункта произошли ошибки и нелепости теории конечных целей. Она представляла себе весь органический мир, как построение и при том аналогичное нашим. Все части его были располагаемы в целях возможно лучшего функционирования машины. Каждый вид был необходим, имея свою функцию, свое предназначение. В совокупности они представлялись как бы концертом, в котором кажущиеся диссонансы служили только для того, чтобы привести к основной гармонии. Короче, все в природе происходит, как в творении гениального человека, где результат может быть невелик, но существует, по крайней мере, полная равноценность между сделанным и работой, потраченной при этом.

Мы не видим ничего подобного в развитии жизни. Здесь непропорциональность между работой и результатом бьет в глаза. От низов органического мира до его верхов мы находим всюду одно великое усилие, но чаще всего оно пропадает даром, то парализуемое противоположными силами, то отвлеченное от необходимого дела текущими делами, поглощенное принимаемой им формой, загипнотизированное ею, как зеркалом. Даже в самых совершенных творениях, по-видимому, торжествуя над внешним и своим собственным сопротивлением, это усилие находится во власти материи,

с которой ему приходится иметь дело. Каждый из нас может наблюдать в самом себе нечто подобное. Наша свобода создает в тех самых поступках, которыми она утверждается, новые привычки, которые ее задушат, если она не будет обновляться постоянными усилиями: за ней враждебно следит автоматизм. Самая живая мысль замерзает, выраженная в необходимую для нее формулу. Слово обращается против идеи, буква убивает дух. Самый горячий энтузиазм, выражаясь во внешних поступках, часто до того естественно застывает в форме холодного расчета интересов или тщеславия, эти формы так легко обращаются одна в другую, что мы способны, смешавши их, сомневаться в своей собственной искренности, отрицать добро и любовь, если бы мы не знали, что мертвец еще сохраняет на несколько времени черты живого.

Глубокая причина этих диссонансов лежит в неизбежном различии ритма. В общем, жизнь сама по себе есть подвижность, но отдельные проявления жизни неохотно принимают эту подвижность и постоянно отстают от нее. Первая постоянно идет вперед, последние стремятся остановиться на месте. В общем, развитие старается идти, насколько можно, по прямой линии, но каждое специальное развитие представляет круговой процесс. Как вихри пыли, поднятые пролетевшим ветром, живые существа вращаются вокруг самих себя, отставая от великого потока жизни. Они относительно устойчивы и настолько хорошо походят на неподвижные предметы, что мы чаще называем их *вещами*, чем *процессами* (*progres*), забывая, что в самом постоянстве их формы вырисовывается движение. Иногда, впрочем, невидимый, уносящий их порыв на минуту осуществляется на наших глазах. Такими просветами являются поразительные и трогательные проявления материнской любви у большинства животных; нечто подобное замечается уже в заботах растения о своем семени. Может быть, эта любовь — вели-

кая тайна жизни, как думают иные, разрешит нам загадку. Мы видим здесь, как одно поколение соединяется с следующим. Мы замечаем также, что живое существо представляет, главным образом, промежуточный пункт и что сущность жизни состоит в движении, которым она передается дальше.

Контраст между жизнью вообще и формами ее проявления повсюду имеет тот же самый характер. Можно сказать, что жизнь стремится к возможно большей деятельности, но что каждый вид предпочитает проявлять возможно меньшую сумму усилий. Рассматривая самую сущность жизни, т. е. переход ее от одного вида к другому, мы найдем, что жизнь представляет постоянно растущую деятельность, но каждый из ее видов думает только о своих удобствах, делая только то, что требует от него меньше всего труда. Поглощаясь принятой им формой, вид впадает в полусон, почти не интересуясь остальной жизнью; он устраивается сам по себе в целях возможно легкой эксплуатации своей ближайшей среды. Таким образом, акт жизни, направленный на создание новой формы, и акт, которым эта форма вырисовывается, представляют два различных и часто противоположных движения. Первый продолжается во втором, но при этом непременно теряет свое направление, как бывает с человеком, который, перепрыгивая через препятствие, смотрит не на последнее, а на самого себя.

Живые существа являются, по самому определению, жизнеспособными существами. Как бы мы ни объясняли приспособление организма к условиям его существования, это приспособление вполне достаточно с того момента, как вид начинает жить. В этом смысле каждый из последовательных видов, описываемых палеонтологией и зоологией, был новым *успехом* жизни. Но мы увидим совсем иное, рассмотрев движение каждого вида на его пути, не считаясь с условиями, в которых он находился. Часто

это движение уклонялось в сторону, и очень часто оно совсем прекращалось. То, что должно было быть переходом, становилось пределом. С этой новой точки зрения общим правилом является неудача. Успехи же оказываются чрезвычайно редкими и всегда неполными. Мы сейчас увидим, что из четырех больших направлений, принятых животной жизнью, два завели в тупик, а в двух остальных усилия были в общем непропорциональны результату.

У нас не хватает данных для восстановления в подробностях этих случаев, но мы можем, однако, различить главные течения. Мы сказали, что растения и животные довольно скоро должны были отделиться от их общего корня: растение заснуло в неподвижности, животное наоборот проявляло все больше деятельности по пути к созданию нервной системы. Возможно, что усилие животного царства привело к созданию довольно простых организмов, одаренных, однако, известной подвижностью, а главное, достаточно неопределенных по форме, чтобы быть удобными для всех будущих условий. Эти животные могли походить на наших червей, с той однако разницей, что нынешние черви представляют пустые и застывшие экземпляры бесконечно пластичных и чреватых беспредельным будущим форм, которые были общим корнем иглокожих моллюсков, суставчатоногих и позвоночных.

Им угрожала одна несомненная опасность, одно препятствие, которое чуть было не остановило порыв животной жизни; при обзоре фауны первобытных времен нельзя не поразиться одной ее особенностью, а именно — заключением животного в более или менее крепкую оболочку, стесняющую и часто даже парализующую его движения. Тогдашние моллюски имели более основательную раковину, чем нынешние; суставчатонogie (а именно ракообразные) были снабжены щитом, как у черепахи. У самых древних рыб была

чрезвычайно крепкая костистая оболочка *. Объяснение этого общего факта нужно искать, по нашему мнению, в стремлении нежных организмов делаться с целью самозащиты по возможности неприступными. Каждый вид, организуясь, тем самым выбирает то, что ему всего более подходило. Подобно тому как из первобытных организмов некоторые направились к животному состоянию, перестав производить органическое вещество из неорганического и заимствуя органические вещества готовыми у организмов, направившихся по пути растительной жизни, так между самими животными видами многие начинают жить за счет других животных. Животный, т. е. подвижный организм, может воспользоваться своей подвижностью для охоты за беззащитными животными, питаясь ими столь же хорошо, как и растениями. Поэтому, чем подвижнее становились виды, тем они, без сомнения, становились все более хищными и опасными друг для друга. В результате быстрая остановка прогресса всего животного мира в подвижности: крепкая известковая кожа иглокожих, раковина моллюсков, щиты ракообразных и твердая чешуя первобытных рыб — все это произошло из одного общего стремления животных видов защищаться против врагов. Но панцирь, защищавший животное, стеснял его в движениях, а иногда делал его неподвижным. Если растение, закутавшись в целлюлозную оболочку, перестало быть сознательным, то животное, запершись в цитадель и панцирь, обрекло себя на полусонное состояние. В таком оцепенении и живут до сих пор иглокожие и даже моллюски. Суставчатоногим и позвоночным несомненно угрожало то же самое. Им удалось избежать этого, и это счастливое обстоятельство обуславливает нынешний расцвет высших форм жизни.

* См. об этих различных предметах соч. Gaudry: *Essai de paléontologie philosophique*. Paris, 1896, p. 14—16 et. 78—79.

Жизненный порыв к движению взял верх в двух направлениях: рыбы обменяли свой твердый панцирь на чешую. Много раньше и насекомые освободились от панциря, защищавшего их предков. Вместо защитного покрова те и другие стали более проворными, ускользая от врагов, нападая сами и выбирая при этом место и время встречи по своему усмотрению.

Аналогичный прогресс мы наблюдаем в развитии человеческого вооружения: сперва старались укрыться под какую-нибудь защиту, потом приобрести большую гибкость, как в беге, так особенно при нападении, так как нападение было наиболее действительным средством защиты. Тяжело вооруженный пехотинец был вытеснен легионером; рыцарь, закованный в латы, уступил место пехотинцу со свободными движениями. Вообще, в развитии жизни в целом, как и в развитии человеческих обществ и индивидуальности, наибольший успех соединялся с наибольшим риском.

Действительный интерес животного состоял в том, чтобы стать более подвижным. Как мы уже говорили по поводу приспособления вообще, всегда можно объяснить изменение видов их частными выгодами. Это непосредственная причина изменений, но часто и наиболее поверхностная. Глубокой причиной их является толчок, бросивший в природу жизнь, разделивший ее между растениями и животными, заставивший животных стремиться к гибкости формы; был момент, когда этому порыву грозила опасность замереть, но по крайней мере в некоторых пунктах ему удалось одержать победу и пойти вперед.

Развитие обоих путей, по которым отдельно шли позвоночные и суставчатонogie (если мы отвлечемся от паразитизма и тому подобных отступлений) состоял прежде всего в прогрессе чувствительно-двигательной нервной системы. Мы видели стремление к подвижности, гибкости, разнообразию движений, правда, на первых порах ощупью и не без чрез-

мерности в массе и в грубой силе. Но само это стремление происходило в различных направлениях, особенности которых видны уже из беглого обзора нервной системы суставчатоногих и позвоночных. У первых тело состоит из более или менее длинного ряда плотно пригнанных колец. У них активность движения распределяется между различным, иногда значительным числом придатков, из которых каждый имеет свою специальность. У других активность концентрируется лишь в двух парах членов, деятельность которых гораздо менее связана с их формой*. У человека независимость полная: его рука может выполнять любую работу.

Вот то, что мы видим. За этим лежит то, что мы можем угадывать: два соединенных жизнью и сначала слитых стремления, которые должны были разделиться по мере роста.

* * *

Чтобы дать им определение, нужно рассмотреть в развитии суставчатоногих и позвоночных те виды, которые среди тех и других составляют кульминационную точку. Как определить ее? Мы и здесь стали бы на ложный путь, если бы стремились к геометрической точности. Не существует единого и простого признака, указывающего, что один вид ушел вперед больше другого по одной и той же линии развития. Есть много признаков, которые нужно сравнить между собой и взвесить в каждом частном случае, чтобы решить, до какой степени они существенны или случайны и в какой мере с ними следует считаться.

Бесспорно, напр., что успех является самым общим критерием превосходства, так как эти термины,

* См. об этом Shaler. *The Individual*. New-York, 1900, p. 118—125.

в известных пределах, синонимы. Под успехом (succès), если дело идет о живом существе, надо понимать способность развиваться в самой различной среде, при самых разнообразных препятствиях, распространяясь на возможно более обширную площадь земли. Вид, который занимает всю землю, поистине был бы господствующим и, следовательно, высшим.

Таков человеческий род, высший пункт развития позвоночных, таковы же в ряду суставчатых насекомых и, в частности, некоторые перепончатокрылые. Говорили же, что муравьи — господа подпочвы, как человек — господин почвы.

С другой стороны, группа позднейших видов может принадлежать к вырождающимся, но для этого регресса нужно вмешательство особой причины. По-настоящему, эта группа выше той, от которой происходит, ибо соответствует дальнейшей стадии развития. Так человек, вероятно, явился позже других позвоночных*. А в ряду насекомых за перепончатокрылыми явились чешуекрылые, т. е. бесспорно вырождающийся вид, истинный паразит цветковых растений.

Таким образом, различными путями мы пришли к одному и тому же выводу. Развитие суставчатоногих достигло высшего пункта в насекомых и, в частности, в перепончатокрылых, развитие позвоночных — у человека. Если мы вспомним теперь, что нигде так не раз-

* Рене Кентон (Quinton) оспаривает этот пункт. Он считает плотоядных и жвачных, млекопитающих, а также некоторых птиц более поздними, чем человек (*L'eau de mer milieu organique*. Paris, 1904, p. 435). Заметим мимоходом, что наши общие заключения, сильно отличаясь от его, вовсе не могут считаться непримиримыми с ними; ибо, если развитие было таково, как указано нами, то позвоночным пришлось сделать усилие, чтобы удержаться в наиболее благоприятных условиях действия, в тех самых, которые были поставлены жизни сначала.

вит инстинкт, как в мире насекомых, из которых он удивительнее всего у перепончатокрылых, то можно сказать, что все развитие животного царства, отвлекаясь от отступлений в сторону растительной жизни, происходит на двух расходящихся путях: один ведет к инстинкту, другой — к интеллекту (intelligence).

Неподвижность растений, инстинкт и интеллект — вот элементы, слитые в жизненном толчке, общем растениям и животным, и разъединившиеся в течение и вследствие развития, когда они проявились в самых непредвиденных формах. *Основная ошибка, тяготеющая над большинством натурфилософий, начиная с Аристотеля, состоит во взгляде на растительную жизнь, на жизнь инстинктивную и на жизнь разумную, как на три последовательных ступени одной и той же развивающейся тенденции, тогда как это три расходящихся направления одной активности, разделившейся по мере своего роста.* Между ними различие лежит не в интенсивности, вообще не в степени, а в сущности (nature).

* * *

Надо выяснить глубже этот пункт. Мы видели, в чем растительная и животная жизнь дополняют друг друга и в чем они противоположны. Теперь надо показать, что интеллект (ум) и инстинкт также дополняют друг друга и также противоположны один другому. Но сперва объясним, откуда возникли попытки рассматривать первую из этих деятельностей, как высшую и следующую по отношению ко второй, тогда как в действительности они вовсе не являлись вещами одного порядка, не следовали одна за другой и не могут быть зачислены в какой-либо определенный разряд.

Это произошло потому, что интеллект и инстинкт, сначала слитые между собой, сохранили нечто общее из своего происхождения. Ни тот, ни другой никогда

не встречаются в чистом виде. Мы говорили, что в растении может просыпаться сознание и подвижность животного, обыкновенно замершие, и что животное живет под постоянной угрозой перехода к растительной жизни. Тенденции растения и животного были так тесно связаны сначала, что между ними никогда не происходило полного разрыва; они продолжали встречаться вместе. Мы всюду находим смешение их, и разница — только в пропорции. То же относится к интеллекту и инстинкту: не бывает интеллекта, где бы не было следов инстинкта, и в особенности нет инстинкта, где бы не присутствовала частичка интеллекта. Именно присутствие этой частички и вызвало столько ошибок. Из того, что инстинкт всегда более или менее разумен, заключили, что интеллект и инстинкт — вещи одного и того же порядка, что разница между ними только в сложности и в совершенстве, а главное, что каждый из них можно выразить в терминах другого. В действительности они идут рядом, потому что они дополняют друг друга, а они дополняют друг друга потому, что они различны, ибо то, что есть в инстинкте инстинктивного противоположно тому, что есть в интеллекте разумного.

Понятно, что мы настаиваем на этом пункте, имеющем для нас капитальную важность.

Заметим сперва, что определения, которые мы сейчас сделаем, будут слишком *резки* именно потому, что мы хотим определить в инстинкте то, что в нем есть инстинктивного, а в интеллекте то, что в нем есть разумного, тогда как ко всякому конкретному инстинкту примешана сознательность, и всякий интеллект проникнут инстинктом. Скажем более, ни ум, ни инстинкт не поддаются строгим определениям. Это не законченные вещи, а лишь тенденции.

Наконец, не нужно забывать, что в настоящей главе мы рассматривали интеллект и инстинкт в начале жизни, уносящей их в своем течении. Жизнь же, про-

являемая организмом, представляет в наших глазах известное усилие, чтобы получить те или другие предметы из мертвой материи. Не нужно, поэтому, удивляться значительному различию этого усилия в инстинкте и в уме, раз в этих формах психической деятельности мы видим прежде всего два различных метода воздействия на инертное вещество. Такой, несколько узкий способ рассмотрения имеет то преимущество, что он дает нам объективное средство для их различения. Зато он дает нам то среднее положение интеллекта и инстинкта вообще, около которого они оба постоянно колеблются. Поэтому в последующем изложении нужно видеть только схематический рисунок, в котором соответствующие контуры ума и инстинкта обозначены резче, чем следует, и в котором мы не останавливаемся на полутенях, зависящих как от неопределенности каждого из них, так и от их взаимного поглощения. Для такого темного предмета самый яркий свет не будет слишком сильным. Потом будет легко наметить более нежные очертания, исправить угловатость рисунка и заменить сухость схемы той гибкостью, которая свойственна жизни.

* * *

К какому времени относится появление на земле человека? Ко времени производства первого оружия и первых орудий. Еще не забыт достопамятный спор по случаю открытия Буше де Перта в залежах Moulin Quignon. Вопрос заключался в том, были ли найденные там куски кремня топорами или случайными обломками. Никто, однако, ни на минуту не сомневался, что если это топоры, то мы имеем дело с разумным существом, а именно с человеком. Раскроем, с другой стороны, собрание анекдотов об уме животных. Мы увидим там, рядом со многими действиями, объясняемыми подражанием или автоматической ассоциа-

цией идей, другие, которые мы, не задумываясь, признаем сознательными. На первом месте стоят те, которые указывают на мысль о *производстве*, само ли животное устраивает грубый инструмент или же пользуется орудием человека. Животные, следующие по уму сейчас же за человеком, обезьяны и слоны, умеют употреблять, при случае, искусственное орудие. Ниже их, но не очень далеко стоят те, которые *узнают* изготовленный предмет, напр., лиса, очень хорошо узнающая западню. Несомненно, что всюду, где происходит индукция, есть и сознание; но индукция, состоящая в перенесении прошлого опыта на настоящее, уже представляет начало изобретения. Полное же изобретение есть материализация идеи в изготовленном орудии. К этому, как к идеалу, и стремится ум животных. И если обыкновенно они не доходят до приготовления искусственных предметов и пользования ими, то они, по крайней мере, подготовляются к этому посредством *тех* изменений, которые производятся ими в своих природных инстинктах. Что же касается человеческого сознания, то до сих пор недостаточно подчеркнута, что механическое изобретение было вначале его существенным шагом и что еще и теперь наша общественная жизнь имеет своим центром тяжести приготовление и пользование искусственными инструментами, что изобретения, как вехи стоящие по пути прогресса, в то же время наметили и направление его. Нам трудно заметить это, так как обыкновенно изменения в человечестве запаздывают по отношению к преобразованию его орудий. Наши индивидуальные и даже социальные привычки надолго переживают обстоятельства, для которых они создались, так что глубокое действие изобретения замечается только тогда, когда мы уже потеряли из виду его новизну. Прошел целый век со времени изобретения паровой машины, а мы только начинаем ощущать то глубокое потрясение, которое она произвела.

Она вызвала революцию не только в промышленности, но и в отношениях между людьми. Возникают новые идеи, начинают развиваться новые чувства. Когда пройдут тысячелетия и от прошлого останутся только крупные черты, наши войны и революции покажутся очень маловажными, если вообще будут вспоминать о них; о паровой же машине и всевозможных изобретениях, составляющих ее спутников, будут говорить, быть может, так, как мы говорим о бронзе и о тесаных камнях; она будет определять целую эру*. Отказавшись от нашей гордости и строго держась при определении человеческого рода того, что в исторический и доисторический период является постоянным признаком человека и сознания, мы должны были бы говорить не *Homo Sapiens, a Homo Faber*. *Итак, отличительной чертой сознания является его способность изготавливать искусственные предметы, в частности орудия для приготовления других орудий, бесконечно варьируя производство.*

Спрашивается теперь, обладает ли и неразумное животное орудиями и машинами? Разумеется, обладает, но здесь они составляют часть того тела, которое ими пользуется. Этим инструментам соответствует *инстинкт*, умеющий ими пользоваться. Несомненно, что инстинкт заключается не только в природной способности пользоваться прирожденным механизмом. Такое определение не годится для тех инстинктов, которые Романес назвал «вторичными», да и из «первичных» инстинктов сюда могут быть отнесены не все. Но это определение инстинкта, как и то, которое мы первоначально даем сознанию, по крайней мере, опре-

* П. Лакомб указал основное влияние великих изобретений на развитие человечества (P. Lacombe. De l'histoire considérée comme Science. Paris, 1894. См. в особенности pp. 168—247. — Есть русский перевод под заглавием «Социологические основы истории», Изд. Павленкова).

деляет идеальный предел, к которому стремятся многочисленные формы инстинкта. Уже не раз было замечено, что большая часть инстинктов продолжает или лучше сказать, заканчивает работу самой организации. Мы не можем сказать, где начинается деятельность инстинкта и где кончается деятельность природы. Так, напр., в превращениях личинки в куколку и затем в насекомое, часто требующих со стороны личинки особых действий и даже инициативы, в этих превращениях нет определенной границы между инстинктом животного и организующей работой живого вещества. Если угодно, можно сказать, что инстинкт создает орудия, которыми он будет пользоваться, или же что организация продолжается в инстинкте, который будет пользоваться органом. Так самые замечательные инстинкты насекомых только переводят в движение свою особенную структуру, так что там, где общественная жизнь разделяет труд между отдельными индивидами и потому снабжает их различными инстинктами, мы замечаем также соответствующее различие строения; общеизвестен полиморфизм муравьев, пчел, ос и некоторых ложносетчатокрылых насекомых (*Pseudoneuropteres*). Таким образом, ограничиваясь только случаями полного торжества интеллекта или, наоборот, инстинкта, мы найдем между ними существенное различие в том, что *инстинкт в законченной форме есть способность пользоваться и даже создавать орудия, принадлежащие организму; законченный же интеллект представляет способность изготавливать и употреблять неорганические орудия.*

Преимущества и неудобства этих двух видов деятельности легко бросаются в глаза. Инстинкт имеет к своим услугам специальное орудие; оно изготавливается и исправляется само собой; как и все произведения природы, оно представляет бесконечную сложность строения и удивительную простоту функционирования, оно в любой момент, без всяких затруднений, не-

медленно, с поразительным подчас совершенством выполняет то, что от него требуется. Но зато строение этого орудия почти неизменно, ибо его изменение происходит только при изменении данного вида (животных). Это и понятно, так как инстинкт имеет по необходимости специальный характер, представляя только применение определенного орудия для определенной цели.

Наоборот, сознательно изготовленное орудие не-совершенно. Оно получается ценой известного усилия; почти всегда оно с трудом приводится в действие. Но так как оно сделано из неорганической материи, то оно может принять любую форму, может служить для какого угодно употребления, может избавить живое существо от всякого вновь возникающего затруднения и дать ему неограниченное число сил. Оно ниже природного орудия в отношении удовлетворения непосредственных потребностей, но оно имеет над этим орудием тем больше преимуществ, чем менее настоятельна потребность. А главное, оно воздействует на природу изготовившего его существа, так как, вызывая в нем новые функции, такое орудие дает организму, так сказать, более богатую организацию, в качестве искусственного органа, расширяющего природный организм. Удовлетворяя какую-либо потребность, оно вместе с тем создает новую и, таким образом, вместо того, чтобы замыкать круг действий животных, обрекая их на автоматические движения внутри этого круга, как это делает инстинкт, вместо этого искусственное орудие открывает бесконечное поприще для этой активности, расширяя ее все дальше и дальше и делая ее все более и более свободной. Однако, это преимущество сознания над инстинктом является довольно поздно, а именно тогда, когда сознание, достигнув высшей ступени развития производства, производит уже машины для изготовления орудий производства. Внача-

ле же преимущества и неудобства природного и изготовленного орудий настолько колеблются, что трудно сказать, какое именно из них обеспечит живому существу наибольшее могущество над природой.

Мы можем предположить, что сознание и инстинкт были слиты, что первоначальная психическая активность походила на них обоих разом (*participa des deux a la fois*) и что, если мы углубимся достаточно далеко в прошлое, мы встретим инстинкты, еще более близкие к уму, чем у наших насекомых, и интеллект, более близкий к инстинкту, чем у наших позвоночных: этот интеллект и инстинкт еще элементарны, еще в плену у материи, еще не достигли господства над ней. Если бы присущая жизни сила была безгранична, она, может быть, бесконечно развила бы инстинкт и сознание в одних и тех же организмах. Но все указывает на *конечную* величину этой силы, на то, что она при своих проявлениях исчерпывается довольно быстро. Ей трудно идти разом в нескольких направлениях, и ей приходится выбирать. Выбирать же ей нужно между двумя различными способами действия на неодушевленное вещество. Жизненная сила может оказывать такое действие *непосредственно*, создавая себе для работы *органическое* орудие; или же она может оказать его *посредственно*, причем организм, вместо того, чтобы от природы обладать надлежащим орудием, сам готовится его из неорганической материи. Отсюда — сознание и инстинкт, все более расходящиеся при развитии, но никогда не отделяющиеся вполне один от другого. В самом деле, с одной стороны, самый совершенный инстинкт насекомых сопровождается некоторыми проблесками сознания, хотя бы при выборе места, времени и материалов для своих действий; так когда пчелы в чрезвычайных случаях гнездятся прямо под открытым небом, то они изобретают новые и поистине разумные планы для при-

способления к новым условиям*. Но с другой стороны, сознание более нуждается в инстинкте, чем наоборот, так как обработка неодушевленного вещества уже предполагает у животного высокую степень организации, до которой оно могло развиваться только на крыльях инстинкта. Точно так же, в то время как природа развивалась прямо в направлении инстинкта у суставчатоногих, у позвоночных мы встречаем скорее зачатки, чем полный расцвет сознания. Субстратом их психической активности является пока инстинкт, хотя сознание и стремится его заместить. Оно не доходит до изобретения орудий, но, по крайней мере, делает попытки в этом направлении, выполняя возможно большее количество вариаций относительно инстинкта, без которого оно хочет обойтись. Сознание доходит до полного самообладания только у человека, у которого оно торжествует именно под влиянием недостаточности природных средств для защиты против врагов, против холода и голода. Если мы попробуем определить смысл этой недостаточности, мы увидим, что она имеет характер документа доисторической эпохи: здесь сознание дает чистую отставку инстинкту. Тем не менее, нужно признать истиной, что природа не сразу выбрала между двумя названными видами психической активности, из коих один обеспечивал непосредственный, но ограниченный по своему действию успех, а другой имел довольно случайный (aleatoire) характер, но его завоевания при их независимости могли бесконечно расширяться. Наибольший успех и здесь имело то, что соединялось с наибольшим риском. *Инстинкт и интеллект представляют два расходящихся, но одинаково уместных разрешения одной и той же проблемы.*

* Bouvier. La nidification des Abeilles à l'air libre (O. R. de l'Acad des Sciences, 7 Mai 1906).

Отсюда вытекают, правда, глубокие различия во внутреннем строении инстинкта и ума. Мы остановимся только на тех, которые имеют интерес для настоящего труда. Мы считаем, что интеллект и инстинкт включают в себя два резко различных способа познания. Но сперва необходимо дать некоторые пояснения насчет познания вообще.

Могут спросить, в какой мере инстинкт является сознательным? Мы ответим, что здесь имеется масса различий и степеней, что инстинкт более или менее сознателен в известных случаях и бессознателен в других. Мы увидим, что у растений есть инстинкты, но сомнительно, чтобы они сопровождались чувствованиями. Даже у животных мы почти не встречаем сложных инстинктов, которые не были бы бессознательными, по крайней мере, в некоторой части своих действий. Но здесь следует указать различие, на которое мало обращали внимания, а именно, различие двух видов бессознательности: один из них есть *отсутствие* сознания (*conscience nulle*), а другой происходит вследствие *уничтожения* сознания (*d'une conscience anemie*). Отсутствие сознания и уничтожение его одинаково равны нулю; но первый нуль выражает, что ничего нет, а второй, что мы имеем дело с двумя равными и противоположными величинами, которые взаимно уравниваются и нейтрализуются. Бессознательность падающего камня есть отсутствие сознательности; камень нисколько не чувствует своего падения. Но скажем ли мы то же самое о бессознательности инстинкта в наиболее резких случаях этого рода? Когда мы машинально выполняем привычные действия или когда лунатик ходит во сне, бессознательность бывает абсолютной, но в этих случаях она зависит от того, что представлению о поступках противодействует (*est tenue en echec*) их выполнение, которое настолько походит на представление и настолько входит в него, что сознание совер-

шенно не может проявиться. Действие как бы закрывает представление. Доказательством этого служит то, что если выполнение действия задерживается или ему мешает какое-нибудь препятствие, то сознание может возникнуть. Значит, оно имелось и прежде, но было нейтрализовано действием, замещавшим представление. Препятствие не могло создать ничего положительного, оно только открыло клапан наружу. Это неравенство действия и представления в данном случае мы и называем сознанием.

При более глубоком исследовании этого пункта мы найдем, что сознание является как бы светильником, присущим области возможной деятельности; а эта область окружает действия, фактически выполненные живым существом. Она указывает на размышление и выбор. Там, где представляется множество одинаково возможных действий при отсутствии фактических действий (как, напр., при обсуждении, не приводящем к поступкам), там сознание интенсивно. Наоборот, там, где фактическое действие есть единственно возможное (как в деятельности сомнамбулического и вообще автоматического характера), там сознание уничтожается. Тем не менее представление и сознание все же существуют и в этом случае, раз доказано, что здесь мы имеем совокупность систематизированных движений, из которых последнее уже было заложено в первом, и что сознание может проявиться при столкновении с препятствием. С этой точки зрения, *сознание живого существа определяется арифметической разницей между действительным и возможным действием. Оно указывает расстояние между представлением и действием.*

Отсюда видно, что интеллект (l'intelligence) направляется по преимуществу к сознательности (la conscience), а инстинкт к бессознательности. Ибо там, где орудие создано самой природой, где место применения его и желательный результат также указан ею,

там для выбора остается мало места, так как присущее представлениям сознание, в той мере, в какой оно стремится проявиться, уравнивается самим выполнением действия; оно тождественно с представлением и служит ему противовесом. Там, где сознание проявляется, оно освещает не столько самый инстинкт, сколько те препятствия, которые встречаются на его дороге; сознанием становится *дефицит* инстинкта, промежуток между действием и идеей, переходящей в сознание, и сознание при этом не более как случайность. В сущности, оно подчеркивает только начальное действие инстинкта, освобождающее целую серию автоматических движений. Наоборот, дефицит представляет нормальное состояние интеллекта; его сущность состоит в способности бороться с препятствиями. Его первоначальной функцией было изготовление неорганических орудий, и оно должно среди многочисленных затруднений выбирать место и время, форму и материал для этой работы. Сознание никогда не успокаивается окончательно, так как каждое удовлетворение его порождает новые потребности. Короче, если инстинкт и интеллект развиваются из познания, то последнее имеет, главным образом, характер бессознательной *игры*, когда мы имеем дело с инстинктом, и сознательной *мысли* в применении к интеллекту. Но тут разница больше в степени, чем в природе этих вещей. Поскольку дело идет только о познании, мы можем не обращать внимания на то, что с психологической точки зрения является основным различием между инстинктом и умом.

Чтобы найти эту существенную разницу, надо, не останавливаясь на более или менее ясном проявлении этих двух форм внутренней активности, перейти прямо к тем двум глубоко различным объектам, к которым прилагается инстинкт и интеллект.

Когда лошадиный овод кладет яйца на ногах или у лопаток лошади, он как будто бы знает, что его ли-

личинка разовьется в желудке лошади, которая переносит ее зародыш, вылизывая себя, в свой пищевод. Когда некоторые перепончатокрылые (парализаторы) поражают свою жертву как раз в тех местах, где находятся нервные центры, не убивая ее, а только делая неподвижной, то они действуют, как ученый энтомолог и вместе с тем как ловкий хирург. В особенности же поучителен маленький навозный жук, о котором рассказывают столько историй. Этот жук кладет яйца у входа в подземную галерею, вырывааемую одним видом пчел, антодорами. Личинка жука очень долго подстерегает самца антодора при выходе из галереи, садится на него и сидит до «свадебного полета»; во время этого полета она улучает момент, чтобы перебраться с самца на самку и затем спокойно ожидает, пока та снесет яйца. Тогда она перебирается на яйцо, служащее ей опорой среди меда, в несколько дней съедает яйцо и устраивается в его скорлупе, где и подвергается первому превращению. Устроившись так, чтобы двигаться среди меда, она питается им и превращается в куколку и, наконец, в настоящее насекомое. Все происходит таким образом, *как будто бы* личинка навозного жука с момента своего появления на свет уже знает, что самец антодоры первый выйдет из галереи, что во время свадебного полета она сумеет перебраться на самку, что эта последняя проведет ее в свою кладовую, где она будет питаться во время превращений, что она понемногу съест яйцо антодоры ради питания и поддержания себя на поверхности меда, а также для уничтожения соперника, который вышел бы из яйца. Все происходит здесь так, как будто жуку заранее известно, что его личинка будет знать все это. Если здесь и можно говорить о познании, то только как о намеке. Оно выражается во внешних точных действиях, а не обращается во внутрь, в сознание. И все же поведение насекомого указывает на представление об определенных вещах, существую-

щих и происходящих в определенных точках пространства и времени, известных насекомому без предварительного познания их.

Если мы рассмотрим теперь с той же точки зрения наш ум, мы найдем, что и он знает некоторые вещи без предварительного познания их. Но это знание совсем иного порядка. Мы не будем возобновлять здесь старого спора философов относительно врожденных идей. Мы укажем только пункт, относительно которого все согласны, а именно, что ребенок непосредственно понимает вещи, которые совершенно недоступны животному, так что в этом смысле ум, как и инстинкт, представляет наследственную, следовательно, врожденную функцию. Но этот врожденный ум, будучи способностью познавать, однако не знает в отдельности никакого определенного предмета. Когда новорожденный ищет в первый раз грудь кормилицы, показывая тем самым, что он имеет знание (разумеется, бессознательное) о никогда не виденной им вещи, в этих случаях говорят, что так как врожденное знание представляет здесь знание об определенном предмете, то дело идет не об уме, а об инстинкте. Ум не имеет врожденных знаний о каком-либо предмете. Но раз он ничего не знает от природы, значит в нем нет ничего врожденного. В самом деле, что же он может знать, если он не знает никаких вещей?

Но рядом с *вещами* существуют *отношения*. Новорожденный ребенок не знает, в смысле сознательного знания, ни определенных предметов, ни определенных свойств какого-либо предмета; но в один прекрасный день, когда при нем применяют эпитет по отношению к какому-нибудь существительному, он тотчас же понимает, что это значит. Он от природы понимает отношение определения к подлежащему. То же можно сказать о всеобщем соотношении, выражаемом глаголом; оно так непосредственно понятно уму, что язык прямо подразумевает его, как это бывает

в первобытных языках, не имеющих глаголов. Точно так же ум от природы применяет отношение между равными величинами, между содержащим и содержимым, причиной и следствием и т. д.; все это заключается в каждом предложении, где есть подлежащее, определение и глагол, явный или подразумеваемый. Можно ли, однако, сказать, что ум имеет *врожденное* знание каждого из этих отношений в отдельности? Дело логики установить, являются ли эти отношения неразложимыми или их можно разложить на еще более общие отношения. Но как бы мы ни производили анализ нашей мысли, мы всегда придем к одной или нескольким всеобщим категориям, знание которых врождено уму, ибо он от природы употребляет их. Итак, *рассматривая познание, прирожденное инстинкту и уму, мы найдем, что познание, прирожденное инстинкту, относится к вещам, а прирожденное уму — к отношениям.*

Философы различают материю и форму нашего познания. Материя — это то, что дается нашей способностью восприятия, так сказать, в сыром (brut) состоянии. Форма же есть совокупность отношений, устанавливающихся между этими материалами для построения систематического знания. Спрашивается, может ли одна форма без материи быть объектом познания? Конечно, может, при условии, что это знание не столько будет походить на нечто положительно усвоенное, сколько на приобретенную привычку, не столько на состояние, сколько на направление; это будет, если угодно, некоторая природная складка нашего внимания. Школьник, который знает, что ему сейчас продиктуют дробь, проводит черту, еще не зная, какой будет числитель и знаменатель; в его уме имеется общее отношение этих двух терминов, хотя он не знает ни одного из них в частности; он знает форму без материи. То же относится и к категориям, предшествующим всякому опыту, в которые этот опыт будет помещен. Мы

можем, таким образом, дать более точную формулу различия между умом и инстинктом: ум, поскольку он является врожденным, представляет знание формы, инстинкт же включает знание материи.

С этой второй точки зрения познания, а не действия, сила, присущая жизни вообще, также является нам в виде ограниченного начала, в котором сперва сосуществуют и смешиваются два различных и даже расходящихся способа познания. Первый непосредственно постигает определенные объекты в самой материальности их. Он говорит: «вот, что здесь имеется». Второй способ не постигает никакого объекта в частности; он является лишь природной способностью связывать один объект с другим, одну часть или сторону с другою, выводить заключение при наличности посылок и переходить от познанного к неизвестному. Этот прием не говорит: «имеется вот что», он говорит только, что *если* условия таковы, то обусловленное будет такое-то. Короче говоря, первое познание, инстинктивное, может быть сформулировано в виде того, что философы называют *категорическими* предложениями, второе же, интеллектуальное, всегда выражается *гипотетически*.

Из этих двух способностей первая, по-видимому, имеет значительное преимущество над второй. Так оно и было бы, если бы она простиралась на бесконечное число предметов. В действительности же она всегда применяется только к особенным предметам и даже к какой-нибудь отдельной стороне их. Но, по крайней мере, она имеет внутреннее и полное знание их, правда не ясное, но зато связанное с точным выполнением действий. Наоборот, вторая из этих способностей от природы обладает только внешним и бессодержательным (*vide*) знанием; но именно поэтому она имеет то преимущество, что в ее рамках может по очереди поместиться бесконечное число объектов. Словом, дело происходит

так, как будто бы сила, развивающаяся в живых существах, вследствие своей ограниченности, выбирала в области природного, врожденного познание между двумя видами ограничения: ограничение в широте (*extension*) познания или в его *захвате* (*comprehension*). В первом случае познание могло быть материальным и полным, но оно сводится к определенному объекту; во втором случае оно не ограничивает своего объекта, но именно потому, что оно ничего не включает в себе, являясь только формой без материи. Эти тенденции, первоначально слитые, при дальнейшем росте должны были разделиться. Каждая из них развивалась своим путем, который привел одну из них к инстинкту, другую к интеллекту.

Таковы два расходящихся способа познания, которыми определяются интеллект и инстинкт, если мы станем на точку зрения познания, а не действия. Но познание и действие являются здесь только двумя различными сторонами одной и той же способности. В самом деле, нетрудно видеть, что второе определение представляет лишь новую форму первого.

Если инстинкт по преимуществу есть способность пользоваться природным органическим орудием, он должен охватывать и врожденное познание (правда скрытое и бессознательное) как самого орудия, так и объекта, к которому оно применяется. Инстинкт и есть врожденное знание о некоторой *вещи*. Интеллект же есть способность изготовлять неорганические, т. е. искусственные орудия. Если в этом случае природа не дает живому существу орудия, которым оно будет пользоваться, то здесь она имеет в виду, чтобы живое существо, сообразно с обстоятельствами, могло видоизменять это производство орудий. Существенная функция интеллекта и состоит в отыскании средств при любых обстоятельствах найти выход. Он ищет, что лучше всего может пригодиться ему, т. е. поместиться в поставленные обстоя-

тельствами рамки. Интеллект главным образом касается отношений данного положения и средств для его использования. Врожденной же в нем является тенденция к установлению отношений, которая включает в себе природное знание известных весьма общих отношений; эти отношения представляют настоящую материю, в которой свойственная интеллекту активность выкраивает более частные отношения. Но понятно, что там, где активность направлена на производство, познание необходимо касается отношений. Но это чисто *формальное* познание интеллекта имеет безмерное преимущество над *материальным* познанием инстинкта. Форма, именно потому, что она пуста, может быть по очереди наполнена, если нужно, бесконечным числом вещей, в том числе совершенно бесполезных. Так что формальное познание не ограничивается практически полезным, хотя оно и явилось в мире именно в целях практической пользы. Таким образом, разумное существо включает в себе способность превзойти самого себя. Однако, оно превосходит себя не настолько, насколько это было бы желательно или насколько бы ему это казалось. Чисто формальный характер интеллекта лишает его необходимой основы (*ballast*, *du lest*) для перехода к объектам, имеющим для умозрения наиболее значительный интерес. Наоборот, инстинкт имеет желательную материальность, но он неспособен так далеко искать свои объекты: он чужд умозрения. Мы подошли здесь к пункту, наиболее интересному для нашего теперешнего исследования. Различие, которое мы сейчас укажем между инстинктом и интеллектом, есть то, которое мы хотим установить в результате нашего анализа. Мы формулируем его так: *существуют вещи, которые только интеллект способен искать, но которых он сам по себе никогда не найдет. Только инстинкт мог бы найти их, но он никогда не станет их искать.*

Нам нужно остановиться здесь на некоторых предварительных деталях относительно механизма интеллекта. Мы сказали, что интеллект имеет своей функцией установление отношений. Определим теперь точнее природу отношений, устанавливаемых интеллектом. Нужно заметить, что взгляды на этот счет довольно смутны или же произвольны, поскольку в интеллекте видят способность к чистому умозрению. При этом общие категории разума сводятся к чему-то абсолютному, окончательному и необъяснимому. Разум как бы падает с неба со своими формами, подобно тому, как мы рождаемся каждый со своими чертами лица. Эти формы, конечно, определяются, но это и все, что можно сделать и нельзя сказать, почему они именно такие, а не другие. Таким образом, мы узнаем, что ум по существу представляет соединение, что все его действия имеют общей целью ввести известное единство в разнообразие явлений и т. д. Но, прежде всего, «соединение» (unification) представляет неопределенный термин, менее ясный, чем «отношение» или даже «мышление», и говорящий не более их. Мало того, можно спросить, не имеет ли ум своей функцией скорее разделение, чем соединение. Наконец, если ум функционирует, стремясь к соединению, и если он делает это просто потому, что он имеет такую потребность, то наше познание надо признать относительным, соответствующим известным требованиям ума, которые, разумеется, могли бы быть совсем иными, чем они есть *теперь*, при ином устройстве ума, и познание было бы иным. Таким образом, все основывается на разуме, а сам он не имеет под собой никакой основы. Поставив сперва интеллект слишком высоко, мы кончили тем, что слишком унизили то знание, которое он нам дает. Оно становится относительным с той самой минуты, как разум становится чем-то абсолютным. Наоборот, мы признаем человеческий ум относительным, но по отношению к необходимости дей-

ствия. Раз дано действие, из него выводится форма интеллекта. Она вовсе не является окончательной или необъяснимой. И именно потому, что она не является независимой, мы не можем сказать, что познание зависит от нее. Познание перестает быть продуктом разума, становясь в известном смысле составной частью действительности.

Философы могут возразить на это, что действие происходит в *упорядоченном* (ordonne) мире, что этот порядок происходит от мышления и что мы совершаем *retitio principii*, объясняя разум из действия, которое, наоборот, его предполагает. Философы были бы правы, если бы точка зрения настоящей главы была нашей окончательной точкой зрения. Мы тогда впали бы в заблуждение подобно Спенсеру, который считал достаточным объяснением интеллекта сведение его к отпечатку, оставленному в нас общими свойствами материи; точно присущий материи порядок не был именно самим интеллектом! Мы оставляем, однако, до следующей главы вопрос о том, до какого пункта и каким методом философия может проследить истинный генезис интеллекта и материи одновременно. Сейчас занимающая нас проблема носит психологический характер. Мы спрашиваем себя, какова та часть материального мира, к которой специально приспособлен наш ум. Но чтобы ответить на этот вопрос, нам нет никакой нужды выбирать какую-либо философскую систему. Достаточно стать на точку зрения здравого смысла.

Будем исходить от действия и примем за принцип, что интеллект прежде всего стремится к производству. Производство имеет дело исключительно с неодушевленным веществом, так что даже если оно употребляет органический материал, то поступает с ним, как с мертвыми вещами, не обращая внимания на свойственную им жизнь. Далее, из неодушевленных вещей производство имеет дело только с твер-

дыми телами; остальные просто в силу своей текучести уходят от его воздействия. Так что из самого отношения интеллекта к производству нетрудно предвидеть, что текучие элементы действительности *отчасти ускользают от него, а то, что в живых существах есть живого, ускользнет от него совершенно*. Наш интеллект, в том виде, как он выходит из рук природы, имеет своим главным объектом неорганические твердые тела.

Перейдя к рассмотрению способностей ума, мы увидим, что ум чувствует себя хорошо, «вполне как дома», только тогда, когда он оперирует с неодушевленной материей и в частности с твердыми телами. Каково же наиболее общее свойство неодушевленной материи? Она протяженна, она представляет нам одни предметы внешними по отношению к другим, а в этих предметах одни части — внешними относительно других частей. Несомненно, в виду наших будущих построений нам очень полезно считать каждый предмет делимым на какие угодно части, каждую часть делимой также по нашему усмотрению, и т. д. до бесконечности. Но прежде всего нам необходимо для настоящих построений считать реальный предмет, с которым мы имеем дело, или реальные элементы, на которые мы его разложили, *временно законченным* и потому обращаться с ним, как с *единством*. Когда мы говорим о *непрерывности* материального пространства, мы только намекаем на возможность переделять материю как угодно и сколько угодно; но, как видим, эта непрерывность сводится для нас к предоставляемой нам материей возможности выбирать ту форму делимости, которую мы хотим ей придать; в общем, именно однажды избранная форма делимости всегда представляется нам действительно реальной и фиксирует наше внимание, ибо наша настоящая деятельность соотнобразуется с нею. Таким образом, делимость мыслится сама собой, ее можно мыслить, как та-

ковую, мы представляем себе ее положительным актом нашего мышления, тогда как умственное представление непрерывности скорее отрицательно, так как оно, в сущности, представляет отказ нашего ума считать любую данную в настоящее время изменяющуюся систему единственно возможной. *Интеллект ясно представляет себе только отдельное.*

С другой стороны, предметы, на которые мы действуем, очевидно, обладают подвижностью. Но для нас важно знать, куда направляется движущееся тело и где оно находится в такой-то момент своего движения. Другими словами, мы заботимся прежде всего о его нынешних и будущих положениях, а не о самом движении вперед, посредством которого оно переходит из одного положения в другое. При выполняемых нами действиях, являющихся систематизированными движениями, мы фиксируем свой ум на цели и смысле движения, на его общем виде, словом, на неизменном плане его выполнения. Мы интересуемся тем, что в наших действиях есть движущегося, только в той мере, насколько движение может быть ускорено, замедлено или может встретить препятствие вследствие каких-либо случайностей в пути. На самую же подвижность наш ум не обращает внимания, так как она его не интересует. Если бы ум был предназначен для чистого теоретизирования, то он занялся бы именно движением, так как движение, несомненно, представляет самую действительность, неподвижность же имеет только видимый и относительный характер. Но интеллект предназначен для совершенно иной цели. Если только он не насилует себя, он идет прямо противоположным путем: он всегда исходит из неподвижности, точно она и есть высшая действительность и принцип; когда же он хочет представить себе движение, он строит его, сочетая из неподвижных частей. Мы покажем ниже незаконность и опасность этой операции при умозрениях (она заводит в тупик и искусственно

создает философски неразрешимые проблемы), но она легко может быть оправдана, если мы отнесем ее к ее назначению. Естественное состояние интеллекта ставит себе практически полезную цель. Когда он заменяет движение сочетанием неподвижных частей, он вовсе не хочет восстановить движение, как оно есть; он просто заменяет его практическим эквивалентом. Ошибку делают лишь философы, переносящие в область умознания тот прием мысли, который создан для действия. Но мы еще вернемся к этому пункту. Ограничимся теперь замечанием, что в силу своей естественной склонности наш ум держится за прочное и неподвижное. *Наш интеллект ясно представляет себе только неподвижность.*

Производство состоит в создании из материи формы какого-либо предмета. Получение формы стоит здесь на первом плане. Что касается материи, то выбирается та, которая больше всего удовлетворяет; но для выбора, т. е. для поисков ее среди многих других вещей, нужно хотя бы мысленно попробовать разделить каждый род материи формой задуманного предмета. Другими словами, интеллект, имеющий в виду производство, никогда не останавливается на данной в текущий момент форме вещей, никогда не признает ее окончательной, а наоборот считает, что всякую материю можно изменить, по желанию переделать. Платон сравнивает хорошего диалектика с ловким поваром, который разрезает животное, не ломая ему костей, и для этого следует сочленениям, указанным самой природой*. Интеллект, который всегда действовал бы таким образом, оказался бы умом, постоянно направленным к умознаниям. Действие же и в особенности производство требует как раз обратной тенденции ума. Оно хочет, чтобы мы рассматривали всякую данную форму вещей, в том числе и естественных, как

* Platon. Phèdre. 265 F.

искусственную и временную, чтобы наше мышление уничтожало в намеченном объекте, хотя бы он был органический и живой, те линии, которые показывают вовне его внутреннюю структуру, наконец, чтобы мы считали его материю безразличной по отношению к его форме. Вещество в целом должно казаться нашей мысли, как огромная ткань (*étouffe*), из которой мы можем выкраивать, что нам нужно, и сшивать, как нам захочется.

Заметим мимоходом, что именно эту способность мы имеем в виду, когда мы говорим, что существует *пространство*, т. е. однородная, пустая среда, бесконечная и бесконечно делимая, безразлично допускающая какие угодно способы изменения. Такого рода среда никогда не ощущается (*percu*), она только постигается умом (*concu*). Мы ощущаем окрашенное, сопротивляющееся пространство, разделенное по линиям, обрисовывающим контуры действительных тел и их действительных элементарных частей. Но когда мы представляем себе нашу власть над этой материей, т. е. нашу способность по желанию ее разлагать и вновь соединять, мы помещаем эти возможные соединения и разложения в их совокупности позади реального пространства, в другом однородном, пустом и безразличном пространстве, на котором зиждется первое. Это второе пространство прежде всего является схемой нашего возможного действия на вещи, хотя, как мы покажем ниже, вещи имеют природную тенденцию входить в такого рода схему; это — точка зрения разума. Вероятно, животные не имеют никакого представления о таком пространстве, хотя они, как и мы, ощущают протяженные вещи. Это представление символизирует тенденцию человеческого ума к производству. Но этот пункт не должен нас сейчас задерживать. Нам достаточно сказать, что *интеллект характеризуется неограниченной способностью разлагать вещи по любому закону и соединять их в любые системы.*

Мы перечислили некоторые существенные черты человеческого ума. При этом мы брали индивида изолированно, не считаясь с общественной жизнью. В действительности же человек живет в обществе. Если верно, что человеческий ум имеет целью производство, то к этому нужно добавить, что он соединяется для этого и для других целей с другими умами. Трудно вообразить себе общество, члены которого не общались бы друг с другом знаками. Общества насекомых, несомненно, имеют язык, который, разумеется, приспособлен, как и язык человека, к нуждам совместной жизни. Он делает возможной *совместную деятельность*. Но эти нужды совместной деятельности в человеческом обществе совсем иные, чем в муравейнике. В обществах насекомых существует в общем полиморфизм, разделение труда дано от природы, и каждый индивид прикреплен своим строением к выполняемой им функции. Во всяком случае эти общества покоятся на инстинкте и, следовательно, на известных действиях и производствах, которые более или менее связаны с формой органов. Так что если, напр., муравьи имеют язык, то составляющие его знаки должны быть в очень ограниченном числе, и каждый из них неизменно связан, с момента конституирования вида, с определенным объектом или с определенной операцией. Такой знак связан с означаемой вещью. Наоборот, в человеческом обществе форма производства и действия изменяется; более того, каждый индивид должен учиться своей роли, не будучи предназначен к ней по своему строению. Поэтому нужен язык, который позволил бы в каждый момент перейти от известного к неизвестному. Нужен язык, знаки которого были бы применимы к бесконечному числу вещей, хотя число этих знаков не может быть бесконечным. Эта тенденция знаков переноситься с одного предмета на другой составляет характерный признак человеческого языка. Этот признак наблюдается уже у маленьких

детей, как только они начинают говорить. Они немедленно и совершенно естественно распространяют значение узнанных ими слов, пользуясь самыми случайными сходствами, самыми отдаленными аналогиями; они отделяют знак, указывавший им какой-нибудь предмет, от этого предмета и переносят его на другие.

«Все, что угодно, может обозначать все, что угодно» — таков внутренний принцип детского языка. Было бы неправильно смешивать эту тенденцию со способностью к обобщениям. И животные обобщают, да и вообще знак, хотя бы инстинктивный, служит более или менее представителем рода. Характерной же чертой знаков человеческого языка является не столько их общность, сколько подвижность. *Инстинктивный знак* неизменен, *знак присущий интеллекту* подвижен.

Эта же подвижность слов, обуславливающая их переход от одной вещи к другой, позволила им перейти также от вещей к идеям. Впрочем, язык не мог бы дать этой способности размышления интеллекту, направленному целиком на внешний мир и не могущему обратиться к самому себе. Размышляющий ум должен бы иметь сверх практически полезных усилий еще и избыток силы для дополнительной траты. Это и есть сознание, которое может обратиться к самому себе. Но нужно, чтобы возможность перешла в действительность. Можно предположить, что без языка интеллект был бы прикован к материальным предметам, которые имели для него интерес; он жил бы в каком-то сомнамбулическом состоянии, внешний по отношению к самому себе, загипнотизированный своей работой. Освобождение его многим обязано языку. Слово, созданное для перехода от одной вещи к другой, действительно подвижно и свободно. Оно может переходить не только от одной ощущаемой вещи к другой, но и от ощущаемой вещи к воспоминанию о ней,

от точного воспоминания к более мимолетному образу, от такого мимолетного, но все же представляемого образа к представлению того акта, посредством которого он представляется, результатом которого он является, т. е. к идее. Таким образом перед глазами интеллекта, смотревшего на внешний мир, открывается целый внутренний мир, зрелище его собственных операций. Он только и ждал этого случая, он пользуется тем, что само слово и есть такая вещь, которая может проникнуть, перенесенная им, во внутрь его собственной работы. Пусть его первым занятием было производство орудий; это производство возможно только при употреблении известных приемов, выкроенных не по точной мерке своего предмета, а выходящих за его пределы и допускающих поэтому как бы сверхурочную, т. е. бескорыстную работу интеллекта. С того момента, как интеллект, размышляя о своих действиях, видит в самом себе творца идей, способного к общим представлениям, уже нет вещи, о которой он не старался бы иметь идею, хотя бы эта вещь не имела прямого отношения к практике. Вот почему мы сказали, что существуют вещи, которые доступны только интеллекту. Только ему свойственна область теорий. И в теории он хочет охватить все, не только мертвую материю, с которой она естественно имеет дело, но также жизнь и мышление.

Мы уже можем догадываться, какими средствами, орудиями и, наконец, каким методом станет разрешать эти проблемы интеллект. Первоначально он приспособлен к форме неодушевленной материи. Даже язык, позволивший ему расширить поле своих операций, создается для обозначения вещей и только вещей; именно поэтому слово и подвижно: ведь ему приходится переходить от одной вещи к другой, пока, наконец, рано или поздно интеллект не встретит в пути слова, не связанного с какой-либо вещью, и не приложит его к объекту, который уже не является ве-

щью и который до сих пор был скрыт и ожидал помощи слова, чтобы выйти из тени к свету. Но слово, охватывая этот объект, обращает его в вещь. Таким образом, даже когда ум оперирует не с мертвой материей, он все же следует привычкам, усвоенным при этой операции; он применяет и здесь формы, свойственные неорганической материи. Он создан для такого рода работы, только она удовлетворяет его вполне. Он выражает это, говоря, что только таким образом он приходит к *отчетливости* и *ясности*.

Но для того чтобы мыслить себя отчетливо и ясно, ум должен представлять себя в форме отдельности. И действительно, понятия столь же внешни по отношению друг к другу, как предметы пространства; они так же устойчивы, как эти предметы, по образцу которых они созданы. В совокупности понятия образуют интеллигибельный (умопостигаемый) мир, в существенных чертах сходный с миром твердых тел, только элементы его более легки и прозрачны; уму легче оперировать с ними, чем с простыми и чистыми образами конкретных вещей. В самом деле, понятие уже не является непосредственным восприятием (*perception*) вещей, а представлением того акта, которым интеллект фиксирует их. Это уже не образы, а скорей символы, и наша логика представляет собрание правил, которыми следует руководствоваться при обращении с этими символами. Так как эти символы происходят из рассмотрения твердых *тел*, так как правила сочетания их между собой являются почти только переводом наиболее общих отношений между твердыми телами, то понятно, что логика торжествует в той науке, которая имеет своим предметом твердые тела, т. е. в геометрии. Логика и геометрия взаимно порождают друг друга, как мы это вскоре увидим. Естественная логика вышла из расширения известной природной геометрии, подсказанной всеобщими и непосредственно известными свойствами твердых тел. А из этой естественной логики вышла в свою оче-

редь научная геометрия, бесконечно расширяющая познание внешних свойств твердых тел*. Геометрия и логика строго применимы к материи. Здесь они на своем месте, здесь они могут действовать одни. Вне же этой области, за чистым рассуждением необходимо наблюдение здравого смысла, представляющего собой нечто совсем иное.

Таким образом, все элементарные силы интеллекта стремятся превратить материю в орудие действия, т. е. в *орган*, в этимологическом значении этого слова. Жизнь, не довольствуясь созданием организмов, хотела дать им в качестве прибавления неорганическую материю, превращенную в один огромный орган творчеством живого существа. Такова задача, которая первоначально ставится интеллекту. Понятно, что он до сих пор действует неизменным образом, как бы под очарованием созерцания неодушевленной материи. Наш интеллект представляет жизнь наблюдающую внешний мир, как бы вне самой себя, соглашаясь в принципе с действиями неорганической природы, чтобы фактически управлять ими. Отсюда его изумление, когда он обращается к живому и встречается лицом к лицу с организацией. Что бы он при этом ни делал, он всегда превращает органическое в неорганическое, ибо иначе ему пришлось бы изменить свое природное направление и пойти против себя, чтобы мыслить истинную непрерывность, действительную подвижность, взаимное проникновение, словом, ту творческую эволюцию, которую представляет жизнь.

Идет ли здесь дело о непрерывности? Ведь та сторона жизни, которая доступна нашему уму, а также чувствам, продолжение которых он составляет, эта сторона и дает повод (*donne prise*) к нашей деятельности. Но для того, чтобы мы могли изменять вещи,

* Мы еще вернемся к этому пункту в следующей главе.

нужно, чтобы мы понимали их как делимые и отдельные. Пусть, с точки зрения положительной науки, в тот день, когда органические ткани были разложены на клетки, совершился необычайный прогресс. Но изучение клеток в свою очередь открыло в каждой из них организм, сложность которого увеличивается по мере углубления в них. Чем дальше подвигается наука, тем больше она устанавливает однородных внешних друг другу элементов, соединяющихся для образования живого существа. Но вряд ли она подходит при этом ближе к жизни, скорей наоборот, то, что есть настоящего жизненного в живом существе, по-видимому, отступает все дальше, по мере детального разложения соединенных частей. Уже среди ученых замечается тенденция считать непрерывную субстанцию организма, признавая клеточку искусственной вещью*. Предположим, что эта точка зрения в конце концов возьмет верх, но и она, при своем углублении, приведет только к новому способу анализировать живое существо и, следовательно, к новой отдельности, хотя, быть может, и менее далекой от реальной непрерывности жизни. Суть в том, что эта непрерывность в действительности немислима интеллектам, следующим своему природному влечению. Эта непрерывность включает одновременно и многочисленность элементов, и взаимное проникновение всего всем, а эти свойства вряд ли примиримы на той почве, где действует наше творчество, а, следовательно, также и наш ум.

Подобно тому, как мы разделяем вещи в пространстве, мы фиксируем их во времени. Интеллект не создан для того, чтобы мыслить *развитие* в собственном смысле этого слова, т. е. непрерывность применения, представляющего чистую подвижность. Мы не настаиваем здесь на этом пункте, предполагая остано-

* Мы вернемся к этому пункту в III главе.

виться на нем в отдельной главе. Заметим только, что интеллект представляет себе будущее, как ряд *состояний*, из которых каждое однородно с самим собой и, следовательно, не изменяется. Если наше внимание привлекается к внутреннему изменению одного из этих состояний, то мы быстро разлагаем его на новый ряд состояний, в совокупности образующих его внутреннее изменение. Эти новые состояния или неизменны, или же их внутреннее изменение, при нашем внимании к нему, сейчас же разлагается на новую серию неизменных состояний, и т. д. до бесконечности. И здесь мышление состоит в реконструкции, и понятно, что мы пользуемся при этом данными и, следовательно, устойчивыми элементами. Так что мы можем сколько угодно подражать подвижности будущего посредством бесконечного прогресса наших сочетаний, но само будущее ускользает от нас в тот момент, когда мы думаем, что обладаем им.

Именно потому, что интеллект всегда старается реконструировать действительность, и притом пользуясь данными элементами, он не схватывает того, что есть *нового* в каждый момент какой-либо истории. Он не допускает непредвиденного. Он отвергает творчество. Наш ум удовлетворяется тем, что определенные предшествующие приводят к определенным последующим, которые можно вычислить, как их функцию.

Мы еще понимаем, что определенная цель вызывает определенные средства для ее достижения. В обоих случаях мы имеем дело с известным, которое сочетается с известным, словом, с повторяющимся прошлым. Здесь наш ум чувствует себя свободно. И каков бы ни был объект, он будет абстрагировать, разделять, выделять, чтобы заменить, если нужно, самый объект приблизительным его эквивалентом, при котором все будет происходить именно так, как нужно. Но признавать, что каждое мгновение непрерывно вносится нечто новое, что рождаются формы, которые, раз они произош-

ли, можно, конечно, считать определенным действием их причин, но которые невозможно было бы предвидеть, ибо здесь единственные в своем роде причины составляют часть самого действия, соединяются вместе с ним и определяются им столько же, как и определяют его, — это мы можем чувствовать в себе и угадывать, перенося свои чувства вовне, но не можем ни выразить в терминах чистого разума, ни даже мыслить, в узком смысле слова. Мы не удивимся этому, если мы вспомним о назначении нашего разума. Причинность, которую он ищет и всюду находит, выражает механизм нашего творчества, где мы из одних и тех же элементов составляем одно и то же целое, где мы повторяем одни и те же движения для получения одного и того же результата. Целесообразностью по преимуществу является для нашего разума целесообразность нашего творчества, где работа производится по данной наперед, т. е. уже ранее существовавшей или составленной из известных элементов модели. Что же касается изобретения в собственном смысле слова, составляющем отправной пункт самого творчества, то нашему интеллекту не удастся охватить его *поток*, т. е. то, что в нем есть нераздельного, ни его *гениальность*, т. е. то, что в нем есть творческого. Объяснение всегда сводится к разложению, хотя бы непредвиденного и нового, на известные прежние элементы, соединенные в различном порядке. Наш интеллект столь же мало допускает полную новизну, как и будущее, *совершенно не похожее на настоящее*. Это значит, что и здесь наш интеллект упускает из виду существенную сторону жизни, как будто он не создан для того, чтобы мыслить такой объект.

* * *

Весь наш анализ приводит к этому выводу. Но не было, собственно говоря, никакой нужды входить в такие подробности относительно механизма умст-

венной работы; достаточно было бы рассмотреть ее результаты. Мы увидели бы, что при всем своем умении обращаться с неодушевленным веществом, интеллект обнаруживает бессилие, когда он прикасается к живому существу. Если дело идет о жизни тела или духа, наш ум действует с грубостью и неуклюжестью инструмента, который вовсе не предназначался для такой цели. История гигиены или педагогики могла бы много рассказать на эту тему. Когда мы думаем об основном, постоянном и живом интересе в сохранении наших тел и в воспитании наших душ, о той особой легкости, с которой каждый может непрерывно производить опыты над собой и другими, о том ощутительном вреде, в котором проявляется и которым оплачивается всякое несовершенство медицинской и педагогической практики, — мы, вероятно, будем смущены грубостью и в особенности упорством ошибок в этой области. Происхождение их легко открыть в нашем настойчивом стремлении толковать живое, как неживое, и думать о всякой вещи, какой бы текучей она ни была, в форме окончательно установившихся твердых тел. Мы чувствуем себя свободно только среди отдельных, неподвижных, мертвых вещей. *Интеллект характеризуется природным непониманием жизни.*

Наоборот, инстинкт отливается по форме жизни. В то время как интеллект трактует все вещи механически, инстинкт действует, если можно так выразиться, органически. Если бы пробудилось спящее в нем сознание, если бы он обратился вовнутрь на познание, вместо того, чтобы переходить во внешние действия, если бы мы умели спрашивать его, а он умел бы отвечать, он выдал бы нам самые глубокие тайны жизни. Ибо он только продолжает ту работу, посредством которой жизнь организует материю, так что, как не раз было показано, мы не можем сказать, где кончается организация и где начинается инстинкт. Когда цыпле-

нок ударом клюва разбивает свою скорлупу, он действует по инстинкту, но при этом он только следует тому движению, которое происходило в нем в продолжение зародышевой жизни. Наоборот, в течение самой зародышевой жизни (в особенности, если зародыш живет свободно в форме личинки) происходит много таких действий, которые нужно отнести к инстинкту. Наиболее существенные из числа первичных инстинктов представляют в действительности жизненные процессы. Сопровождающее их скрытое сознание чаще всего проявляется только в начальной фазе действия, предоставляя остальному процессу протекать самостоятельно. Этому сознанию нужно только расширяться и затем вполне углубиться, чтобы совпасть с производительной силой жизни.

Когда мы видим в живом теле тысячи клеточек, совместно работающих для общей цели, разделяющих этот труд, живущих одновременно и для себя и для других, способных сохраняться, питаться, воспроизводиться, отвечать на угрожающие опасности специальными защитительными воздействиями, — как не подумать при этом об инстинктах? И однако — это природные функции клеточки, конститутивные элементы ее жизни. Наоборот, когда мы видим, что пчелиный улей образует столь тесно организованную систему, что ни один из индивидов не может жить отдельно дольше известного срока, даже если ему дают кров и пищу, можно ли отрицать, что улей не метафорически, а действительно представляет единый организм, а каждая пчела его клеточку, связанную с другими невидимыми узами. Инстинкт, одушевляющий пчелу или может быть уподоблен той силе, которая одушевляет ячейку, или же он только продолжает ее. В крайних случаях, в роде данного, он совпадает с работой организации.

Впрочем, в одном и том же инстинкте бывает много степеней совершенства. Так напр., между шме-

лем и пчелой огромное расстояние, и между ними существует множество посредствующих ступеней, соответствующих стольким же усложнениям в общественной жизни. Но такое же различие мы найдем и в функционировании гистологических элементов, принадлежащих различным, но более или менее родственным друг другу тканям. В обоих случаях мы встречаем многочисленные вариации на одну и ту же тему. Тем не менее постоянство темы вполне очевидно, вариации же только приспособляют ее к разнообразию обстоятельств.

Идет ли дело об инстинктах животного или же о жизненных свойствах клеточки, в обоих случаях проявляется одно и то же знание и незнание с их стороны. Дело происходит таким образом, как будто клеточка знает о других клеточках то, что для нее интересно, а животное о других животных — то, чем оно может воспользоваться, — все же остальное остается как бы в тени. Можно подумать, что жизнь с того момента, как она заключена в определенный вид, уже не соприкасается с остальными частями самой себя, за исключением одного или двух пунктов, интересующих только что народившийся вид. Но разве не очевидно, что жизнь действует здесь так же, как познание вообще или как память? Мы несем за собой, не замечая этого, всю совокупность нашего прошлого, но наша память бросает в настоящее только два или три воспоминания, которые могут пополнить наше настоящее положение с какой-либо стороны. Точно так же инстинктивное знание, свойственное одному виду относительно известных частных пунктов другого вида, имеет свой корень в том единстве самой жизни, которая, употребляя выражение одного древнего философа, является симпатией по отношению к самой себе. Когда мы рассматриваем некоторые особенные инстинкты животных и растений, зародившиеся, очевидно, в чрезвычайных

обстоятельствах, мы не можем не сблизать их с воспоминаниями, которые с виду позабыты, но которые вдруг появляются наружу под давлением настоятельной потребности.

Несомненно, что целый ряд вторичных инстинктов и очень много видоизменений первичного инстинкта могут быть объяснены научно. Но сомнительно, чтобы наука, пользуясь нынешними приемами объяснения, дошла когда-нибудь до полного анализа инстинкта. Причина этого заключается в том, что инстинкт и интеллект представляют два расходящихся развития одного и того же начала; в одном случае оно обращается во внутрь, к самому себе, в другом — оно переходит вовне, и все поглощается утилизацией неодушевленного вещества. Это непрерывное расхождение указывает на полную несовместимость их и невозможность для интеллекта постичь инстинкт. То, что есть в инстинкте существенного, не может выразиться в интеллектуальных терминах и, следовательно, не может быть анализировано.

Слепорожденный, который находился бы среди других слепорожденных, не мог бы допустить, что можно воспринимать отдаленный предмет, не восприняв предварительно всех посредствующих. И, однако, зрение совершает это чудо. Можно отдать справедливость слепому, сказавши, что зрение, происходя вследствие сотрясений сетчатой оболочки от световых вибраций, в общем представляет не что иное, как осязание этой сетчатой оболочкою. Я согласен, что именно таково научное объяснение, ибо роль науки состоит именно в том, чтобы переводить всякое восприятие в термины осязания; но мы показали в другом месте, что философское объяснение восприятия должно быть совершенно иной природы, если еще можно говорить здесь об объяснении*.

* Материя и память, гл. I.

Так вот, инстинкт и представляет знание на расстоянии. Он относится к интеллекту, как зрение к осязанию. Конечно, наука только и может, что переводить его в термины интеллекта, но при этом она создает скорее некоторое подобие инстинкта, чем проникает в самый инстинкт.

В этом можно убедиться, изучая остроумные теории эволюционной биологии. Они сводятся к двум типам, впрочем, нередко смешивающимся один с другим. То, согласно принципам неодарвинизма, инстинкт рассматривается как сумма случайных различий, сохраненных отбором: какое-нибудь полезное действие, естественно выполняемое индивидом в силу случайного предрасположения его зародыша, передается от одного зародыша к другому, пока дождется, что к нему случайно присоединятся таким же образом новые усовершенствования. То в инстинкте видят деградировавший интеллект; если действие считается полезным со стороны вида или каких-нибудь его представителей, то оно порождает привычку, привычка же, передаваясь по наследству, становится инстинктом. Из этих двух учений, первое имеет то преимущество, что оно может, не вызывая серьезных возражений, говорить о наследственной передаче, так как то случайное изменение, которое кладется им в основу происхождения инстинкта, не приобретает индивидом, а считается присущим зародышу. Но зато это учение совершенно неспособно объяснить те созидательные инстинкты, которые в большинстве случаев встречаются у насекомых. Несомненно, что эти инстинкты не сразу достигли нынешней степени сложности; по всей вероятности, они развивались постепенно. Но в гипотезе, подобной неодарвинистской, развитие инстинкта могло происходить только в виде прогрессивного накопления новых частиц, которые соединялись с прежними благодаря счастливым случайностям. Но, очевидно,

что в большинстве случаев инстинкт не мог совершенствоваться путем простого разрастания; ведь каждая новая частица требовала полной переделки целого под угрозой испортить его. Могла ли, однако, такая переделка дожидаться подходящего случая? Я согласен, что случайное изменение зародыша передается по наследству и может, пожалуй, ожидать, пока новые случайные изменения принесут ей новые осложнения. Я согласен также, что благодаря естественному подбору устранятся все *те* более сложные формы, которые окажутся нежизнеспособными. Но ведь для развития жизни инстинкта нужно еще, чтобы произошли осложнения, которые были бы жизнеспособны. Это же случится только тогда, когда в известных случаях присоединение нового элемента приведет к соответствующему изменению всех прежних элементов. Никто, однако, не станет утверждать, что случай способен совершить подобное чудо. В той или иной форме, при этом придется прибегнуть к сознанию. Придется предположить, что живое существо развивает в себе высший инстинкт посредством более или менее сознательного усилия. Но тогда надо будет допустить, что приобретенная привычка может стать наследственной и что она и становится такою и притом с достаточной правильностью, чтобы обеспечить развитие. Но такое допущение сомнительно, чтобы не сказать более. Если инстинкты животных еще можно отнести к сознательно приобретенной и по наследству передаваемой привычке, то непонятно, каким образом этот способ объяснения может быть распространен на растительный мир, где усилие никогда не бывает сознательным (*intelligent*), если даже предположить, что оно иногда и дает себя чувствовать. И, однако же, когда мы видим, с какой верностью и точностью ползающие растения пользуются своими прицепками или к каким удивительным комбинациям приемов

прибегают орхидеи, чтобы заставить насекомых оплодотворить их*, трудно не подумать при этом об инстинктах.

Мы не хотим этим сказать, что нужно совершенно отказаться от положения неodarвинистов или от учения неоламаркистов. Первые, несомненно, правы в том, что, по их мнению, развитие происходит скорее от зародыша к зародышу, чем от одного индивида к другому; вторые также правы, когда они говорят, что инстинкт зарождается благодаря усилию (заметим еще раз, что это вовсе не указывает на *сознательность* инстинкта). Но первые, по всей вероятности, не правы, когда они придают развитию инстинкта случайный характер; вторые неправильно видят в усилии, производящем инстинкт, усилие индивидуальное. Усилие, посредством которого (биологический) вид изменяет свои инстинкты и тем самым изменяется сам, представляет гораздо более глубокую вещь, зависящую не только от обстоятельств и индивидов. Он зависит не только от инициативы индивидов, хотя индивиды принимают участие в его выработке, и он не является чистой случайностью, хотя случайность играет при этом значительную роль.

В самом деле, сравним между собой различные формы одного и того же инстинкта у различных видов перепончатокрылых. Мы далеко не всегда получаем здесь впечатление возрастающей сложности, как результата последовательного накопления элементов одних за другими или правильного восходящего ряда изменений в строении.

Мы скорее вспомним, по крайней мере в массе случаев, о круге, частями которого являются различные пункты этих различных вариаций, все обращенные к одному и тому же центру, все совершающие

* См. работы Дарвина. Ползающие растение и оплодотворение орхидей насекомыми.

усилия в этом направлении; однако, каждый из них приближается к нему лишь по мере своих сил, а также и того, насколько для них освещен центральный пункт. Другими словами, инстинкт повсюду совершен, но при этом он всегда более или менее прост, хотя простота его имеет *различный* характер. С другой стороны, там, где наблюдается правильная градация, где инстинкт усложняется в одном и том же направлении, как бы поднимаясь по ступенькам лестницы, там виды, расположенные в этом отношении в линейный ряд, далеко не всегда родственны друг другу. Так сравнительное изучение социального инстинкта у различных апидов, выполненное в последние годы, установило, что в отношении сложности инстинкт мелипонин представляет посредствующее звено между довольно первобытным стремлением бомбин и законченным познанием наших обыкновенных пчел, и, однако же, между пчелами и мелипонинами не может быть никаких отношений филиации^{*}. По всей вероятности, большая или меньшая сложность этих различных обществ не зависит от большего или меньшего количества соединившихся элементов. Мы имеем здесь перед собой скорее, так сказать, *музыкальную тему*, которая сперва была целиком положена на известное количество тонов (*transposé*), а потом на ней, опять-таки, взяв ее целиком, были выполнены различные вариации, одни весьма простые, другие бесконечно искусные. Основная же тема оказывается везде и нигде. Тщетно мы старались бы обозначить ее в терминах представления: несомненно, что первоначально она была не столько *задумана*, сколько *прочувствована*.

То же впечатление производит парализаторский инстинкт некоторых ос. Известно, что различные

* Buttell Keepen. Die phylogenetische Entstehung des Bienenstaates (Biol. Centralblatt, XXIII, 1903), стр. 108 в особенности.

виды перепончатокрылых парализаторов кладут свои яйца в тело пауков, навозных жуков, гусениц, которые подвергаются осоей искусной хирургической операции, после которой они живут в полной неподвижности еще несколько дней и затем служат свежей провизией для личинок осы. Нанося своей жертве укол в нервные центры, чтобы, не убивая ее, сделать ее неподвижной, эти виды перепончатокрылых строго соотносятся с различием видов той добычи, с которой они в данный момент имеют дело. Сколия (*la scolie*), нападающая на личинку жука бронзовки, колет его только в одной точке, а именно в той, где сконцентрированы двигательные узлы, и только они; укол других таких же узлов мог бы вызвать смерть и гниение, а этого в данном случае желательно избежать^{*}. Желтокрылый сфекс, выбирающий своей жертвой сверчка, знает, что у него имеются три нервных центра, управляющих тремя парами его ножек, или, по крайней мере, он действует так, как будто он это знает. Он колет сверчка сперва под шеей, потом с задней верхней стороны груди и наконец там, где начинается живот^{**}. Колючий аммофил дает девять последовательных уколов в девять нервных центров своей гусеницы, потом хватает ее за голову и жует, ровно столько, чтобы вызвать паралич, а не смерть^{***}.

Общей темой является здесь «необходимость парализовать, не убивая», вариации же подчинены строению того животного, с которым имеют дело. Несомненно, не всегда операция совершается с полным ус-

* Fabre. *Souvenirs entomologiques*, 3-e série. Paris, 1890, p. 1—69.

** Fabre. *Souvenirs entomologiques*, 1-e serie. 3 édit. Paris, 1894, p. 93 et. suiv.

*** Fabre. *Nouveaux souvenirs entomologiques*. Paris, 1882, p. 14 et. suiv.

пехом. В последнее время было, напр., показано, что сфексу-аммофилу случается вместо паралича гусеницы причинять ей смерть, что иногда также он парализует ее только наполовину*. Но именно из того, что инстинкт, как и интеллект, не является непогрешимым, так как он также подвержен индивидуальным уклонам, именно из этого и нельзя выводить, что инстинкт сфекса был приобретен посредством, так сказать, умственного нащупывания (*tâtonnements*), как это иногда думают. Разве можно предположить, что сфекс с течением времени ощупью узнавал один за другим те точки своей жертвы, которые надо проколоть, чтобы сделать ее неподвижной, и то специальное обращение, которому надо подвергнуть мозг, чтобы наступивший паралич не повлек за собой смерти, разве можно предположить, что столь специальные элементы столь точного знания правильно передавались один за другим по наследству? Если бы мы имели хоть один бесспорный пример такого рода передачи во всем нашем нынешнем опыте, то никто не стал бы оспаривать наследственности приобретенных признаков. В действительности такая передача происходит очень неточно и неправильно, если даже допустить, что она действительно происходит.

Вся трудность в данном случае происходит, однако, от того, что мы хотим перевести знание перепончатокрылых в термины интеллекта. Тогда мы принуждены уподобить сфекса ученому энтомологу, который знаком с гусеницей, как и с прочими предметами, т. е. извне и не имея специального жизненного интереса в этом отношении. Наш сфекс должен был бы, подобно энтомологу, последовательно знакомиться с положением нервных центров гусеницы или, по крайней мере, приобрести эти сведе-

* Peckham. Wasps, solitaty and social. Westminster, 1905, стр. 28
и след.

ния практически, узнавая с помощью опытов действие своих укулов. Ничего этого не требуется, если мы предположим, что между сфексом и его жертвой существует *сочувствие* (*sympathie*), в этимологическом смысле этого слова, которое научает его, так сказать, внутренним образом насчет уязвимости гусеницы. Это знание уязвимости может быть совершенно не связанным с внешними восприятиями, вытекая просто из сопоставления сфекса и гусеницы, которые рассматривались бы не как два организма, а как два вида активности. Такое знание выражало бы в конкретной форме отношение одного животного к другому. Впрочем, научная теория не может пользоваться такого рода воззрениями. Она не должна ставить действие прежде организации и симпатию раньше восприятий и познания. Но, повторяем еще раз, или философии здесь нечего делать, или же ее роль начинается там, где кончается роль науки.

Когда наука делает из инстинкта сложный рефлекс или сознательно приобретенную и ставшую автоматической привычку, или же сумму маленьких случайных преимуществ, накопленных и закрепленных отбором, во всех этих случаях она хочет целиком разложить инстинкт, то на сознательные действия, то на механизм, построенный по частям, подобно тому, какой составляется нашим интеллектом. Я согласен, что роль науки и должна быть такова. За недостатком действительного анализа этого предмета, она переводит его в термины интеллекта. Но ведь при этом бросается в глаза, что сама наука приглашает философию рассматривать вещи в другой плоскости (*biais*). Если наша биология еще со времен Аристотеля считала ряд живых существ однолинейным, если она говорила, что жизнь в целом развивалась по направлению к интеллекту, проходя через чувствительность и инстинкт, то это потому, что мы, разум-

ные существа, пренебрегали первоначальными и с нашей точки зрения низшими проявлениями жизни, надеясь, что они без ущерба для себя могут разместиться в категориях нашего ума. Но одним из самых очевидных выводов биологии было доказательство того, что развитие происходило по расходящимся линиям. Мы и находим сознание и инстинкт в их более или менее чистых формах на концах двух главных таких линий. Но тогда почему должен инстинкт разлагаться на интеллектуальные элементы или хотя бы на термины, имеющие вполне интеллигибельный (умопостигаемый) характер? Разве не очевидно, что полагать здесь нечто интеллектуальное или абсолютно интеллигибельное значит возвращаться к аристотелевской теории природы. Правда, такое возвращение все же лучше, чем просто остановиться перед вопросом об инстинкте, как перед непостижимой тайной. Не принадлежа к области сознания, инстинкт вовсе не находится за пределами духовной жизни. Когда в нас происходят явления чувствования, бессознательной симпатии или антипатии, мы испытываем, в гораздо более смутной и все еще слишком сознательной форме, нечто подобное тому, что происходит в душе насекомого, действующего по инстинкту.

Развитие только разделяет элементы, первоначально взаимно проникавшие друг друга, чтобы они могли развиться до конца. Точнее говоря, интеллект прежде всего представляет способность связывать один пункт пространства с другим, один материальный объект с другим; он применим ко всевозможным вещам, но при этом остается вне их, он постигает глубокие причины, только разлагая их на ряд действий. Какова бы ни была сила, выражающаяся в генезисе нервной системы гусеницы, мы, пользуясь нашим зрением и интеллектом, понимаем ее только как сочетание нервов и нервных центров. Правда, таким

образом мы знаем все ее внешнее действие. Наоборот, сфлекс знает о ней очень немного, только то, что его интересует; но зато он постигает ее изнутри, во все не в процессе познания, а с помощью интуиции (скорее *пережитой*, чем *представленной в уме*) эта интуиция, несомненно, напоминает то, что мы называем божественной симпатией.

Замечательный факт — постоянные блуждания научных теорий инстинкта между признанием его *разумным* и просто *умопостижимым*, т. е. между уподоблением инстинкта, так сказать, «павшему» разуму и сведением инстинкта к простому механизму*. Каждая из этих двух систем объяснений победоносно критикует другую: первая доказывает нам, что инстинкт не может быть простым рефлексом, вторая говорит, что он представляет не инстинкт, впавший в бессознательность, а нечто иное. А это значит не что иное, как то, что здесь перед нами два вида символизма, одинаково приемлемых с известных точек зрения и одинаково неадекватных своему объекту — с других. Конкретное, уже не научное, а метафизическое объяснение может быть найдено совсем другим путем, не в направлении инстинкта, а в направлении «симпатии».

* * *

Инстинкт есть сочувствие, симпатия. Если бы эта симпатия могла расширить свой объект, а также могла размышлять о самой себе, она дала бы нам ключ к жизненным процессам, точно так же, как развившийся и восстановленный в своих правах инстинкт

* См. в особенности из недавних работ: Bethe. *Dürfen wir den Ameisen und Bienen psychische Qualitäten Zuschreiben?* (Arch. f. d. ges. Physiologie, 1898) и Forel, *Un aperçu de psychologie comparée* (Année psychologique, 1895).

вводит нас в понимание материи. Ибо (и это мы никогда не устанем повторять) интеллект и инстинкт направились в две противоположные стороны, один к неодушевленной материи, другой к жизни. Интеллект при посредстве созданной им науки все более и более полно открывает нам тайны физических процессов, что же касается жизни, то он дает только перевод ее в термины неодушевленного вещества, впрочем, он и не претендует на что-нибудь иное. Интеллект рассматривает ее с возможно большего числа внешних точек зрения; он ставит ее перед собой, но не входит в нее. Наоборот, *интуиция*, т. е. инстинкт, который не имел бы практического интереса, был бы сознательным по отношению к себе, способным размышлять о своем объекте и бесконечно расширять его, такой инстинкт ввел бы нас в самые недра жизни.

Доказательством того, что подобного рода попытки не совсем невозможны, служит наличие у человека рядом с нормальными восприятиями еще и эстетической способности. Наше зрение видит черты живого существа, но они представляются ему сочетанием одних частей с другими, а не организацией их. От него ускользает стремление жизни, то простое движение, которым проникнуты эти черты, которым они связаны друг с другом и которое придает им смысл. Именно это стремление хочет схватить художник, для чего он помещается внутри объекта посредством своего рода симпатии и интуитивным усилием преодолевает то препятствие, которое ставится пространством между ним, художником, и моделью. Правда, эта эстетическая интуиция, как, впрочем, и внешнее восприятие, постигает только индивидуальное. Но мы можем представить себе исследование в том же направлении, в каком идет искусство, но которое поставило бы своим объектом жизнь вообще, подобно тому, как физика, следуя до конца направлению, наме-

ченному внешним восприятием, выводит общие законы из индивидуальных фактов. Несомненно, что объект этой философии никогда не будет познан ею так, как наука познает свой. Интеллект все же остается блестящим ядром, рядом с которым инстинкт, даже развившись и очистившись до степени интуиции, образует только неясную туманность. Но за неимением познания в собственном смысле слова, которое принадлежит только интеллекту, интуиция все же может помочь нам постигнуть то, что в данных сознания является недостаточным, и указать средство для их пополнения. В самом деле. С одной стороны, интуиция может утилизировать самый механизм ума, показав, что категории ума не могут быть точно применены в данном случае; с другой стороны, на примере своей собственной работы она даст нам по крайней мере смутное предчувствие того, что следует поставить на место категории ума. Таким образом, она заставит интеллект признать, что жизнь не входит целиком ни в категорию многообразного (*multiple*), ни в категорию единого, что ни механическая причинность, ни целесообразность не дают жизненным процессам удовлетворительного выражения. Затем, установив между нами и остальными живыми существами общение по симпатии и расширившись насчет нашего сознания, она введет нас в область жизни, представляющей взаимное проникновение и бесконечное творчество. Но если, таким образом, интуиция выходит за пределы интеллекта, то толчок, который поднимет ее до этой ступени, получится именно от интеллекта. Без интеллекта интуиция в форме инстинкта осталась бы прикованной к специально интересующему ее практическому объекту; а он направил бы ее вовне, на движение перемещения.

Ниже мы постараемся показать, каким образом должна теория познания считаться с этими двумя способностями, интеллектом и интуицией, и как при

отсутствии достаточно отчетливого различия интуиции и интеллекта она оказывается в безвыходном затруднении и создает призрачные идеи, с которыми связываются призрачные проблемы. Мы увидим, что в этой плоскости проблема познания составляет одно целое с метафизической проблемой и что они обе выходят при этом за пределы опыта. В самом деле, с одной стороны, если интеллект связан с материей, а интуиция с жизнью, то нужно воспользоваться ими обоими, чтобы извлечь из них квинтэссенцию их объекта, и, таким образом, метафизика будет зависеть от теории познания. Но если, с другой стороны, познание разветвляется на интуицию и интеллект, то это происходит от того, что оно принуждено и одновременно применяться к материи, и следовать течению жизни. А это значит, что раздвоение сознания зависит от двоякой формы реального, и, таким образом, теория познания должна зависеть от метафизики. В действительности из этих двух исследований одно приводит к другому; они образуют круг, центром которого может быть только эмпирическое изучение развития. Только рассмотрев, каким образом сознание проходит через материю, теряясь в ней и снова появляясь, разделяясь и вновь соединяясь, мы можем составить себе идею о взаимной противоположности обоих терминов, а также, может быть, и об их общем происхождении. Но и наоборот, опираясь на эту противоположность упомянутых элементов и на общность их происхождения, мы, несомненно, более ясно установим значение самого развития.

Это и будет предметом следующей главы. Но и те факты, которые мы только что рассмотрели, могли бы нам подсказать мысль, что нужно связать жизнь либо с сознанием, либо с какой-нибудь сходной с ним вещью.

Мы говорим, что на всем протяжении животного царства, сознание оказывается пропорциональным

той способности выбора, которую располагает живое существо. Сознание освещает область возможностей, окружающих действие. Сознание служит мерилom расстояния между тем, что делается, и тем, что могло бы произойти. Рассматривая его извне, мы могли бы считать сознание простым пособием для действия, светом, который зажигается при действии, мимолетной искрой, вспыхивающей от трения реального действия о возможные. Нужно, однако, заметить, что в ходе вещей ничего не изменилось бы, если бы сознание было не следствием, а причиной. Можно предположить, что даже у самых первобытных животных сознание, по праву, может занимать огромное поле, но фактически оно, так сказать, сжато в тисках; но каждый шаг прогрессивного развития нервных центров, давая организму выбор между все большим количеством действий и создавая все больше возможностей действия, окружающих реальные действия, тем самым разжимает тиски и позволяет сознанию свободнее проявлять себя. Согласно этой гипотезе, как и первой, сознание является орудием действия; но еще вернее будет сказать, что действие есть орудие сознания, так как только самоусложнение действий и их взаимные столкновения (*mise aux prises*) были для находившегося в плену сознания единственно возможным средством освобождения.

Какую из этих гипотез нужно предпочесть? Если бы была правильна первая, то сознание в каждый момент точно изображало бы состояние мозга; мы имели бы строгий параллелизм между психологическим состоянием и состоянием мозга (в той мере, в какой этот параллелизм является умпостигаемым). Наоборот, согласно второй гипотезе, между мозгом и сознанием существует соответствие и взаимная зависимость, но не параллелизм; чем больше усложняется мозг, тем самым увеличивая число возможных дейст-

вий, из которых организм может выбирать, тем больше превосходит сознание сосуществующую с ним физическую сторону. Так что, напр., воспоминание об одном и том же виденном зрелище, вероятно, вызывает одинаковые изменения в мозгу собаки и в мозгу человека, если восприятие было одинаково в обоих случаях; но воспоминание об этом будет совсем иною вещью в сознании человека и собаки. У собаки воспоминание подчинено восприятию; оно появляется только тогда, когда будет вызвано аналогичным восприятием, воспроизводящим то же самое зрелище, и оно проявится при этом как узнавание (скорее в *действиях*, чем в *мысли*) происходящего в данный момент восприятия, а не как действительное возрождение самого воспоминания. Наоборот, человек способен вызывать воспоминание по собственному усмотрению в любой момент и независимо от переживаемого восприятия. Он не ограничивается переживанием прошлой жизни чувствами, он представляет и воображает ее себе. Так как местное изменение мозга, с которым связывается воспоминание, в том и другом случае одно и то же, то психологическое различие воспоминаний не может зависеть от какого-либо детального различия мозговых механизмов, а только от различия обоих мозгов в целом: более сложный из них, приводя в столкновение большее число механизмов, позволяет сознанию избавляться от тесной зависимости от этих механизмов и получать большую свободу. Что дело происходит именно так и что поэтому надо принять взятую из названных гипотез, мы пытались показать в одной из предыдущих работ, изучая факты, в которых наиболее рельефно видно отношение состояния сознания к состоянию мозга, факты нормального и патологического узнавания и в частности афазии (потеря речи)*. Это

* Материя и память, главы II и III.

и следовало предвидеть. Мы показали, что гипотеза эквивалентности мозгового и психологического состояния покоится на слишком противоречащем самому себе постулате, на смешении несовместимых друг с другом видов символизма*.

Рассматриваемое с этой стороны развитие жизни принимает более точный смысл, хотя оно и не может быть выражено в понятиях в настоящем смысле этого слова. Дело происходит так, как будто в материю проник широкий поток сознания, снабженный, как и всякое сознание, огромным множеством перемешанных друг с другом возможностей. Он увлек материю на путь организации, но его собственное движение было тем самым сильно замедлено и в очень значительной мере раздроблено. В самом деле, с одной стороны, сознание должно было задремать, подобно куколке в оболочке, где она растит крылья, а с другой стороны, многочисленные заключенные в нем тенденции распределились между расходящимися рядами организмов, а эти организмы не столько направили эти тенденции вовнутрь, на представления, сколько толкнули их вовне, на движения. В процессе этого развития одни тенденции атрофировались все более и более, другие же развивались, причем неподвижность одних служила на пользу активности других. Это пробуждение могло однако совершиться двумя различными способами. Жизнь, т. е. сознание, прошедшее через материю, могла направить свое внимание или на свое собственное движение или на ту материю, через которую она проходила. Таким образом, они могли направиться или к интуиции, или к интеллекту. На первый взгляд кажется, что интуиция обладает значительным преимуществом перед интеллектом, так как

* Le paralogisme psycho-physiologique (Revue de métaphisique, novembre, 1904).

жизнь и сознание сохраняют свой внутренний обращенный к самим себе вид. Но рассмотрев развитие живых существ, мы найдем, что интуиция не могла пойти далеко. Сознание при интуиции оказалось до такой степени сдавленным своею оболочкой, что ему пришлось свести интуицию к инстинкту, т. е. охватить только очень незначительную интересовавшую его долю жизни, — да и то инстинкт охватывает ее, так сказать, во тьме, почти не видя и только осязая ее. С этой стороны все горизонты сейчас же были закрыты. Наоборот, сознание, определяясь как интеллект, т. е. сосредоточившись сначала на материи, тем самым становится, по-видимому, внешним по отношению к самому себе; но именно потому, что оно приспособляется к внешним предметам, оно начинает вращаться в их среде, преодолевать представляемые ими препятствия и бесконечно расширять свою область. Однажды освободившись от подчинения материи, оно уже может обратиться вовнутрь и разбудить те возможности интуиции, которые еще в ней спят.

С этой точки зрения, сознание не только является движущим началом развития, но среди самих сознательных существ человек занимает привилегированное место. Между ним и животными разница не в степени, а в самой природе. Откладывая доказательство этого положения до следующей главы, мы покажем сейчас, каким образом оно уже намечается нашим предшествующим анализом.

Обратим внимание на замечательный факт крайней непропорциональности какого-либо изобретения и его последствий. Мы сказали, что интеллект сообразовался с веществом, имея первоначальной целью производство. Но является ли производство самоцелью, или, быть может, оно невольно и даже бессознательно преследует совсем другую цель? Производить значит давать материи форму по соб-

ственному усмотрению, превращать ее в орудие, чтобы стать ее господином. Именно это *господство* и составляет преимущество человека, в гораздо большей степени, чем материальный результат изобретения. Если мы извлекаем непосредственные выгоды из приготовленной вещи, как это могло бы сделать и сколько-нибудь разумное животное, если эти выгоды только и были целью работы изобретателя, все же это представляется крайне маловажным сравнительно с новыми идеями и новыми чувствами, которые со всех сторон могут быть вызваны изобретением; можно подумывать, что его главной целью и является поднятие нас выше нас самих и тем самым расширение нашего горизонта. Здесь между изобретением, как причиной, и его следствиями существует такая громадная непропорциональность, что трудно считать, что эта причина *производит* это действие. «Она только *освобождает* (*declanche*) его, правда, определяя его направление. Словом, дело происходит так, как будто захват (*mainmise*) материи сознанием имеет главной целью *допустить совершиться чему-то такому*, что материя задерживает.

То же впечатление производится сравнением мозга человека и животных. На первый взгляд кажется, что между ними различие только в размерах и в сложности. Но к этому надо прибавить еще кое-что иное, если мы примем во внимание функционирование их. У животных приводимые в движение мозгом моторные механизмы, т. е., другими словами, привычки, усвоенные его волей, имеют целью только движения, намеченные этими привычками и, так сказать, накопленные в упомянутых механизмах; только в этих движениях они и проявляются. Наоборот, у человека двигательная привычка может приводить и к другому, не соизмеримому с первым, результату. Одни из таких двигательных привычек могут столкнуться с другими; при этом они преодолевают авто-

матизм и освобождают сознание. Известно, какую обширную территорию человеческого мозга составляют части, связанные с речью. Но мозговые аппараты, соответствующие словам, имеют ту особенность, что они могут столкнуться с другими аппаратами, напр., с теми, которые соответствуют самим предметам или же могут столкнуться одни с другими; воспользовавшись этим временем, сознание, захваченное целиком выполнением действий, оправляется и освобождается*.

Однако, разница в данном случае гораздо значительнее, чем кажется при поверхностном обзоре. Она напоминает различие между механизмом, за которым надо наблюдать, и механизмом, действующим самостоятельно. Известно, что первая паровая машина, придуманная Ньюкоменом, требовала присутствия человека, занятого исключительно маневрированием с кранами; он должен был то вводить пар в цилиндр, то пускать туда холодную струю для его конденсации. Рассказывают, что мальчику, состоявшему в этой должности и соскучившемуся постоянно делать одно и то же, пришла мысль соединить веревкой рукоятки кранов на коромысле машины. Тогда машина сама стала закрывать и открывать свои краны, т. е. функционировать самостоятельно. Если бы какой-нибудь наблюдатель сравнил структуры первой и второй машин, то, оставляя в стороне детей, наблюдавших за машиной, он нашел бы между ними только незначительную разницу в сложности.

* Один уже цитированный нами геолог, N. S. Shaler, превосходно замечает: «Когда мы переходим к человеку, нам кажется, что мы видим здесь освобождение духа от прежнего рабства телу, что интеллектуальные элементы развиваются чрезвычайно быстро, в то время как строение тела в существенном не изменяется». (Shaler. *The interpretation of nature*. Boston, 1899, p. 187).

Если иметь в виду только машины, то мы и не заметим ничего больше. Но примем во внимание детей, и тогда окажется, что один из них был всецело поглощен надзором, а другой мог забавляться на досуге; с этой точки зрения, между обеими машинами — коренное различие: одна целиком поглощает внимание, другая дает ему свободу. Такое же различие, по нашему мнению, существует между мозгом животного и человека.

Словом, если бы мы хотели употребить термины целесообразности, то нужно было бы сказать, что сознание сперва было вынуждено для освобождения самого себя расколоть организацию на две взаимно дополняющих части, на растения, с одной стороны, и животных, с другой; затем сознание искало выхода, разделившись на инстинкт и интеллект; инстинкт не дал ему этого выхода, но оно носило его в интеллекте, при внезапном скачке от животных к человеку. Так что в последнем счете человек был целью (*raison d'être*) всей организации жизни на нашей планете. Конечно, это не надо понимать буквально. В действительности мы находим только стремление к существованию, и другое обратное ему; отсюда все развитие жизни. Теперь мы остановимся ближе на противоположности этих двух течений. Быть может, мы откроем их общий источник, и тем самым проникнем в самые темные области метафизики. Но так как те два направления, за которыми нам надо следить, уже намечены, с одной стороны, в интеллекте, а с другой — в инстинкте и интуиции, то мы не боимся заблудиться. Обзор развития жизни уже намечает нам некоторую концепцию познанию, а также некоторую метафизику, связанные между собой. Выяснив эту метафизику и дав критику познания, мы можем пролить свет и на развитие в целом.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ. ПОРЯДОК В ПРИРОДЕ И ФОРМА СОЗНАНИЯ

В первой главе мы указали разграничительную линию между неорганическим и органическим, но мы там же говорили, что подразделение материи на неорганические тела относительно нашим чувствам и нашему интеллекту и что материя, если рассматривать ее как нераздельное целое, скорее представляет движущийся поток, чем нечто неподвижное. Тем самым мы наметили путь к сближению неодушевленного и живого.

С другой стороны, мы показали во второй главе, что та же противоположность относится к интеллекту и инстинкту, из которых последний связан с определенными условиями жизни, а первый соотносится с очертаниями неодушевленного вещества. Но инстинкт и интеллект, говорили мы далее, при всем своем различии, имеют общее основание, которое, за неимением лучшего слова, можно назвать сознанием вообще; оно сосуществует со всеобщей жизнью. Тем самым мы наметили возможность вывести интеллект из охватывающего его сознания вообще.

Теперь мы попытаемся указать генезис интеллекта одновременно с генезисом тел; если верно, что главные линии нашего интеллекта обрисовывают общую форму нашего воздействия на вещество и что вещество в точности соотносится с требованиями нашего воздействия, то оба эти явления, очевидно, соотносительны друг другу. Интеллектуальность и вещественность во всех их подробностях образо-

вались путем взаимного приспособления. Та и другая произошли из более обширной и высокой формы существования. Здесь и должно быть их место, если мы хотим видеть их зарождение.

Такая попытка может показаться на первый раз далеко выходящей за пределы самых смелых метафизических спекуляций. Она хочет идти дальше психологии, дальше космогонии и традиционной метафизики, так как психология, космогония и метафизика сперва принимают интеллект в его существенных чертах, тогда как здесь дело идет о зарождении его формы и материи. Однако, эта задача, как мы сейчас увидим, гораздо скромнее. Укажем сначала, чем она отличается от других.

Начнем с психологии. Не нужно думать, что она показывает *зарождение* интеллекта, когда она прослеживает его прогрессивное развитие в ряду животных. Сравнительная психология учит, что чем сознательнее животное, тем более стремится оно размышлять о действиях, которыми оно утилизирует предметы, и таким образом приблизиться к человеку, но тем самым его действия уже направились по главным линиям человеческого действия, они выделили в материальном мире те же общие направления, что и мы, они опираются на те же самые объекты, связанные теми же самыми отношениями, так что, хотя интеллект животных не образует понятий в собственном смысле слова, но он уже движется, так сказать, в атмосфере понятий. Он поглощен в каждый момент поведением животного и вызванными им положениями его, он направляется ими вовне, становясь, таким образом, внешним по отношению к самому себе, несомненно, он скорее разыгрывает в лицах представления, чем мыслит их; но во всяком случае эта игра уже намечает в общих чертах схему человеческого интеллекта*. Обь-

* Мы развивали этот пункт в «Материи и памяти», гл. II и III, в частности стр. 488—490 и 573—590.

яснение его ума из интеллекта животных и состоит просто в том, чтобы зародыш человечности развить, так сказать, в нечто человеческое. При этом мы видим, как идут, все дальше развиваясь в известном направлении все более и более, разумные существа. Но интеллект обнаруживается уже с того момента, как мы указали направление движения.

Точно так же интеллект дается в космогонии в роде Спенсеровской; в то же время он принимает, как данное, и материю. Спенсер показывает нам, что материя подчинена законам, что предметы и явления связаны между собой постоянными отношениями, что сознание получает отпечаток этих отношений и законов, приспособляясь, таким образом, к общей картине природы и определяясь, как интеллект. Но здесь совершенно ясно, что интеллект уже предполагается с того момента, когда берутся явления и предметы. Уже *a priori*, независимо от всяких гипотез о сущности материи, очевидно, что материальность тела не ограничивается той точкой, в которой мы прикасаемся к нему. Оно существует везде, где чувствуется его влияние. Но ведь его сила притяжения, не касаясь сейчас других сил, действует и на солнце, и на планеты, а может быть, и на всю вселенную. Чем дальше развивается физика, тем больше уничтожает она индивидуальность тел и даже частиц тел, на которые научное воображение сначала их разлагало. Тела и частицы стремятся раствориться в мировом взаимодействии. Наши восприятия скорей дают нам изображение нашего возможного воздействия на вещи, чем изображение самих вещей. Очертания, приписываемые нами предметам, просто указывают в них то, что мы можем достигнуть и изменить. Те линии, которые, по нашему мнению, обозначаются в материи, представляют линии, на которых нам приходится действовать. Очертание и дорожки возводились (*accuses*) соответственно тому, как подготавливалось действие сознания на ма-

терию, т. е. в общем по мере конституирования интеллекта. Можно, по праву, сомневаться, чтобы животные, построенные по иному плану, чем мы, напр., моллюски или насекомые, видели в материи те же линии, что и мы. Может быть, нет даже никакой необходимости, чтобы они соединяли ее в тела. Чтобы следовать указаниям инстинкта, вовсе нет надобности воспринимать *предметы*, достаточно различать *свойства*. Наоборот, интеллект, даже в самой скромной форме, уже стремится достичь того, чтобы материя действовала на материю. Если материя с какой-либо стороны допускает подразделение на действующие и пассивные элементы или хотя бы на сосуществующие отдельные части, то именно эту сторону и принимает во внимание интеллект. Чем более он занимается разложением материи на части, тем более он придает ей, так сказать, пространственный характер, рассматривая ее как сочетание протяженных частей; несомненно, что такой характер присущ материи, но все же ее части находятся в состоянии смещения и взаимного проникновения. Таким образом, то течение, которое обращает сознание в интеллект, т. е. в отчетливые понятия, приводит материю к подразделению на совершенно внешние друг другу объекты. *Чем более интеллектуальный характер принимает сознание, тем более пространственный вид получает материя.* А это значит, что когда эволюционная философия представляет себе в пространстве материю, разрезанную по тем линиям, по которым последует наша деятельность, эта философия заранее принимает готовый интеллект, происхождение которого она хотела объяснить.

Когда метафизика выводит *a priori* категории мышления, она задается работой того же характера, только более тонкой и более сознательной в отношении к самой себе. При этом интеллект, так сказать, сжимается, сводится к своей квинтэссенции, к такому простому

принципу, что он кажется пустым, а затем из этого принципа извлекается то, что было в него заложено, как возможность. Несомненно, что этим доказывается связь интеллекта с самим собой, что таким образом интеллект определяется и выражается формулой, но этим нисколько не намечается его генезис. Так, хотя работы Фихте более значительны в философском отношении, чем работы Спенсера, поскольку первый более считается с истинным порядком вещей, все же они не подвигают нас вперед. Фихте берет мышление в концентрированном состоянии и расширяет его до действительности; Спенсер же исходит из внешней действительности, конденсируя ее в интеллект. Но в том и другом случае приходится с самого начала принимать интеллект, в узком или широком смысле; причем он постигает сам себя непосредственным созерцанием или же путем размышлений о природе, отражающих его, как в зеркале.

Если большинство философов согласны относительно этого пункта, то это происходит от того, что они одинаково признают единство природы, представляя ее в абстрактной геометрической форме. Они не видят и не хотят видеть разрыва (*coûture*) между органическим и неорганическим. Одни из них исходят из неорганического и думают построить из него живое посредством его усложнения; другие исходят из жизни и затем приходят к неодушевленной материи посредством остроумно придуманного *decrescendo*; но они все согласны, что в природе существуют только различия в степени, — по первой гипотезе в степени сложности, по второй в степени интенсивности. Раз допущен этот принцип, интеллект может считаться столь же обширным, как и сама действительность, ибо несомненно, что то, что в вещах имеет геометрический характер, вполне доступно человеческому уму, и раз между геометрией и прочим миром существует полнейшая непрерывность то и весь мир становится

в равной мере умопостигаемым и интеллектуальным. Это и является постулатом большинства систем. В этом мы без труда убедимся, сравнив между собой доктрины, по-видимому, не имеющие никаких точек соприкосновения, никакого общего мерила, каковы, напр., учение Фихте и Спенсера, которые мы сейчас случайно сопоставили.

В основе этих умозрений лежат два соотносительных и дополняющих друг друга взгляда, что природа едина и что функцией интеллекта является постижение ее в целом. Раз предположено, что способность познания сосуществует со всем опытом, то не может быть вопроса о происхождении ее. Эта способность считается данной, и ею пользуются, подобно тому как мы пользуемся зрением, чтобы видеть горизонт. Правда, мнения относительно результата познания различны: одни думают, что интеллект постигает самую действительность, по мнению других — он постигает только свои призраки. Но в том и другом случае то, что постигается интеллектом, считается равным самому постигаемому в целом.

Этим и объясняется преувеличенное доверие философии к силам индивидуального ума. Как *критическая* философия, так и догматическая, как признающая относительность нашего познания, так и думающая постигнуть абсолютное — словом, всякая философия в общем считается произведением философа, единым и целостным созерцанием всего, которую нужно принять или отвергнуть.

Предлагаемая нами философия скромнее, она вполне способна к дополнениям и улучшению. Человеческий интеллект, как мы его представляем, вовсе не похож на тот, о котором говорил Платон в своей «пещерной» аллегории. Дело не в том, что интеллект имеет своей функцией скорее созерцание блестящих светил, находящихся за ним, чем рассматривание мимолетных теней, проходящих перед ним; его дело

совсем иное. Он работает над тяжелой работой, как вол, который тянет плуг и чувствует напряжение мускулов и движение крови, тяжесть плуга и сопротивление почвы; точно так же функцией человеческого интеллекта является познание наших действий, соприкосновение с действительностью и переживание ее, но только в той мере, в какой это нужно для выполняемого дела, для проводимой борозды. Но при этом нас освежает благодетельный поток, из которого мы черпаем силу работать и жить. Мы погружены в это жизненное море, мы непрерывно черпаем из него, и мы чувствуем, что наше существование или, по крайней мере, руководящее им сознание образовались, так сказать, посредством некоторого местного уплотнения этой среды. Философия может быть только стремлением снова раствориться в целом. Интеллект, погрузившись в свою основу, переживает в обратном порядке свой генезис. Но, конечно, это переживание не может совершиться мгновенно; оно должно быть коллективным и прогрессивным. Оно требует обмена впечатлений, которые, исправляя друг друга и идя все дальше и выше, наконец, расширят в нас нашу человеческую природу и достигнут того, что она превзойдет сама себя.

* * *

Но против такого метода восстают самые закоренелые привычки нашего ума. Этот метод сейчас же наводит на мысль о заколдованном круге, Напрасно, скажут нам, вы думаете пойти дальше интеллекта, вы не можете этого сделать без его помощи. Все, что есть ясного в сознании, заключено в интеллекте. Вы не можете выйти за пределы своей мысли. Вы можете говорить, если угодно, что интеллект способен к прогрессу, что он может яснее видеть все большее число вещей. Но не говорите о зарождении его, ибо

это самое зарождение будет постигнуто с помощью интеллекта.

Такое возражение кажется уму вполне естественным. Но аналогичными рассуждениями можно столь же хорошо доказать невозможность приобрести какую-нибудь новую привычку. Всякое рассуждение по самой сущности своей ограничивается областью данного. Но действие разбивает этот круг. Кто никогда не видел плавающих людей, тот, может быть, сказал бы, что плавать вообще невозможно, так как для того, чтобы научиться плавать, надо сперва удержаться на воде, т. е. уже уметь плавать. Вообще, рассуждениями всегда можно приковать человека к твердой земле. Но если я просто и смело брошусь в воду, я сперва как-нибудь продержусь, борясь с нею, а потом я сумею приспособиться к этой новой среде и научусь плавать. Точно так же теоретически нужно признать нелепым желание познавать иным способом, чем интеллект; но если попробовать рискнуть, может быть удастся разрубить действием тот узел, который завязан рассуждениями и который нет сил развязать.

Но и риск оказывается не таким уж значительным, когда мы тверже устанавливаемся на предлагаемой здесь точке зрения. Мы указали, что интеллект отделился от более обширной реальности, но что между ними никогда не было резкого промежутка: вокруг мышления посредством понятий существует некоторая туманная полоска, напоминающая о его происхождении. Затем мы сравнивали интеллект с твердым ядром, образовавшимся посредством конденсации. Это ядро не отличается коренным образом от окружающей его жидкой среды. Оно только потому может раствориться в ней, что возникло из той же самой субстанции. Тот, кто бросается в воду, будучи знаком только с сопротивлением твердой земли, немедленно потонет, если он не борется против текучести этой новой среды; для того же, чтобы не пото-

нуть, он принужден цепляться за те, так сказать, твердые элементы, которые вода ему дает. Только при этом условии он приспособится к текучим элементам жидкости. То же самое нужно сказать и о нашей мысли, когда она решилась сделать этот скачок.

Но необходимо, чтобы она сделала скачек, т. е. вышла из своей среды. Никогда разуму не удастся путем размышления о своих способностях расширить их, хотя такое расширение вовсе не покажется неразумным после того, как оно однажды совершится. Вы можете делать тысячи вариаций в ходьбе, но вы никогда не извлечете отсюда правила для плавания. Бросайтесь в воду и, когда вы научитесь плавать, вы поймете, что механизм плавания связан с механизмом ходьбы. Первый из них продолжает второй, но второй не может ввести вас в понимание первого. Точно так же, сколько бы вы не рассуждали с помощью интеллекта о механизме самого интеллекта, вы никогда не сможете, пользуясь таким приемом, выйти за его пределы. Вы получите только нечто более сложное, но не более высокое и даже не отличное от интеллекта. Нужно смело броситься вперед и актом воли вывести интеллект за его пределы.

Таким образом, никакого заколдованного круга в действительности нет. Наоборот, он, по нашему мнению, неизбежен при всяком ином способе философствования. Мы и хотим показать это в нескольких словах только затем, чтобы выяснить, что философия не может и не должна принимать то отношение, которое установлено чистым интеллектуализмом между теорией познания и теорией уже познанного, между метафизикой и наукой.

* * *

На первый взгляд кажется вполне уместным предоставить изучение фактов положительной науке. Физика и химия будут заниматься неодушевленной

материей, биологические и психологические науки станут изучать явления жизни. Задача философии при этом точно определена известными пределами. Философ получает из рук ученого факты и законы; при этом стремится ли он выйти за их пределы, чтобы постигнуть их глубочайшие основы, или он считает невозможным идти дальше, доказывая это анализом самого научного познания, — в обоих случаях он смотрит на факты и отношения, сообщаемые ему наукой, как на ту именно вещь, с которой приходится иметь дело. Этому познанию он предпосылает критику способности познания, а также, если находит нужным, метафизику; что же касается самого познания в его материальности, то он считает его делом науки, а не философии.

Но разве не очевидно, что такого рода разделение труда приводит к путанице и смешению? Наш философ собирается впоследствии построить метафизику и критику познания, но сейчас он получает их в готовом виде от положительной науки; они уже содержатся в тех описаниях и анализах, работу о которых он предоставил ученым. Но из-за того, что философ с самого начала не хотел иметь дело с фактами или ему приходится в вопросах о принципах просто формулировать в более точных терминах бессознательную и, следовательно, неосновательную метафизику и критику познания, в том виде, как их намечает положение науки по отношению к действительности. Не будем обманываться кажущейся аналогией между предметами природы и человеческими действиями. Мы имеем здесь дело не с юридическим спором, где описание факта и суждение о нем представляют две различные вещи, по той простой причине, что здесь над фактом и независимо от него стоит продиктованная законодателем норма. В данном же случае законы находятся, так сказать, внутри фактов и являются соотносительными к тем линиям, по которым действи-

тельность расчленилась на определенные факты. Здесь нельзя описать предмет без предварительного суждения о его внутренней природе и об его организации. Здесь форма уже не может быть совершенно отделена от материи. Поэтому, тот, кто предназначает для философии вопросы о принципах и тем самым ставит ее выше отдельных наук, подобно тому как касационный суд стоит выше суда присяжных и апелляционного суда, тот постепенно придет к тому, что философия обратится в простую канцелярию, которая только записывает в точных выражениях уже поставленные приговоры.

В самом деле. Несомненно, что положительная наука есть создание чистого интеллекта. Будет ли принята или отвергнута наша концепция интеллекта, во всяком случае в одном пункте всякий согласится с нами, а именно, что интеллект особенно привольно чувствует себя, имея дело с неорганической материей. Он пользуется этой материей все с большим и большим успехом посредством своих механических изобретений, которые тем легче даются ему, чем более механически, если можно так выразиться, интеллект мыслит о материи. В интеллекте всегда заключен в форме естественной логики скрытый геометризм, проявляющийся по мере того, как интеллект все больше проникает во внутреннюю сущность неодушевленной материи. Интеллект связан с этой материей, и потому понятно, что физика и метафизика неодушевленной материи так близки друг к другу. Когда же интеллект приступает к изучению жизни, то он по необходимости рассматривает, трактует и живое, как мертвую материю, применяя и к этому объекту те самые формы, перенося и в эту область те самые привычки, которые оказались столь успешными прежде. Нужно признать, что он в праве поступать таким образом, так как только при этом условии жизнь оказывается столь же доступной нашим воз-

действиям, как и неодушевленное вещество. Но очевидно, что при этом мы приходим только к истинам, соотносительным нашей способности действовать. Такие истины только символические, они не могут иметь такой же ценности, как физические истины, так как они представляют лишь распространение физики на объект, который мы *a priori* условились рассматривать только с внешней стороны. Обязанность же философии и состоит в том, чтобы активно вмешаться в данном случае, чтобы исследовать жизнь без задней мысли о практической утилизации, чтобы освободиться от чисто интеллектуальных форм и привычек. Объект философии есть умозрение, т. е. созерцание; философия занимает по отношению к познанию жизни иную позицию, чем наука, имеющая в виду только воздействие; и так как наука может действовать только через посредство неодушевленной материи, то она рассматривает всю остальную реальность только с этой стороны. Спрашивается, что произойдет, если она предоставит положительной науке и только ей биологические и психологические явления, как это она с полным правом делает по отношению к физическим явлениям? Произойдет то, что философия *a priori* усвоит механическую концепцию природы в целом, непродуманную и даже бессознательную, как ответ на материальную потребность; *a priori* она примет учение о простом единстве сознания, об абстрактном единстве природы.

С этого момента задача философии выполнена. Философ может теперь выбирать только между метафизическим догматизмом и таким же скептицизмом, которые в сущности покоятся на одном и том же постулате и ничего не прибавляют к положительной науке. Этот постулат может олицетворить единство природы или же, что сводится к тому же, единство науки в существе, которое представляет собой ничто, ибо оно не действует, словом, в бездейтельном боге,

просто заключившем в себе все данное, или же в вечной материи, из недр которой выходят свойства вещей и законы природы, или, наконец, в чистой форме, которая стремится охватить необъятное многообразие и которая является, по желанию, формой природы или же формой мышления. Все эти философские системы на разных языках одинаково говорят, что наука в праве трактовать жизнь, как нечто неодушевленное, и что нет и не должно быть никакого различия в ценности тех результатов, к которым приходит интеллект, применяя свои категории к неодушевленной материи или к изучению жизни.

Однако, мы нередко чувствуем, что наши категории не пригодны. Но так как мы с самого начала не установили различия между мертвым и живым, из которых одно наперед приспособлено к охватывающим его категориям, а другое может держаться в них не иначе, как при условии исключения его существенных черт, то понятно, что нам приходится защищать от всяких подозрений содержание категорий. Вслед за метафизическим догматизмом, возводящим на степень абсолюта искусственное единство науки, идет скептицизм или релятивизм, который придает всем выводам науки универсальность и искусственный характер, свойственный только некоторым из них.

Поэтому отныне философия будет колебаться между доктриной, считающей абсолютную реальность непознаваемой, и доктриной, которая об этой реальности говорит только то, что и наука, и ничего более. Таким образом, чтобы предупредить всякие конфликты между философией и наукой, приходится пожертвовать философией, причем наука ничего не выигрывает от этого; чтобы избежать кажущегося заколдованного круга, а именно: применения интеллекта для того, чтобы выйти за его пределы, мы возвращаемся в настоящем заколдованном кругу. Он состоит в том, что мы старательно отыскиваем в метафиз-

зике единство, которое мы *a priori* предполагаем с самого начала; мы допустили это единство слепо и бессознательно уже тем, что мы предоставили весь опыт науке, все реальное чистому разуму.

Начнем наоборот с проведения разграничительной черты между неодушевленным и живым. Мы увидим, что первое естественно входит в категории ума, второе же только искусственно допускает это, и что поэтому нужно занять по отношению к нему особенную позицию и смотреть на него не теми глазами, какими смотрит положительная наука. Таким образом, философия захватывает область опыта. Она начинает вмешиваться в целый ряд таких вопросов, которые раньше считались не относящимися к ней. При этом наука, теория познания и метафизика получают одну и ту же основу. Сперва это приводит к некоторому смешению их, так что каждая из них полагает, что таким образом она теряет нечто. Но на самом деле они все в конце концов только выигрывают от этого.

Так научное познание могло прежде гордиться тем, что его положениям во всей области опыта приписывалась одинаковая ценность. Но именно потому, что все положения обладали одинаковой ценностью, все они в конце концов были низведены до степени относительных. Наоборот, этого никак нельзя сказать, если между положениями науки установить необходимое, по нашему мнению, различие. Наш ум находится в своей сфере, когда дело идет о неодушевленной материи. Человеческие действия главным образом касаются этой материи, а действие, как мы уже говорили выше, не может происходить в нереальном. Поэтому мы можем сказать, что физика касается абсолютного, если рассматривать ее общие формулы, а не подробности. Наоборот, только случайно или, если угодно, условно наука справляется с живыми существами так же, как с неодушевленной материей. Когда дело идет о жизни, то категории ума

уже не являются природными. Мы не хотим этим сказать, что они здесь незаконны, в научном смысле этого слова. Если науке приходится расширить наше воздействие на вещи, а мы можем пользоваться в качестве орудия только неодушевленной материей, то наука может и должна действовать по-прежнему, т. е. трактовать живое, как мертвую материю. Но понятно, что чем больше наука углубляется в изучение жизни, тем более символическим и соотносительным к нашей деятельности становится то знание, которое она дает. На этой почве философия должна идти вслед за наукой, присоединяя к научным истинам знание иного рода, которые можно назвать метафизическими. С этой минуты наше научное и метафизическое знание приобретает новую силу. Теперь мы — в среде абсолютного, в нем мы движемся и живем. Наше познание его, разумеется, неполно, но его нельзя называть внешним и относительным. Здесь с помощью соединенного прогрессивного развития науки и философии мы постигаем самую сущность вещей, во всей ее глубине.

Отказавшись, таким образом, от искусственного единства, извне приписываемого нашим разумом природе, мы придем, быть может, к действительному, внутреннему и живому единству. Ибо то усилие, благодаря которому мы пробуем выйти за пределы чистого разума, вводит нас в нечто более обширное, по отношению к которому наш ум представляет лишь некоторую выделившуюся часть. А так как материя соотносится с интеллектом, так как между ними существует очевидное соответствие, то мы не можем понять происхождение одного без другого. Один и тот же процесс должен был одновременно выделить и материю, и интеллект из заключавшей их обеих сущности. По мере наших попыток выйти за пределы чистого интеллекта, мы будем все более и более полно проникать в эту сущность.

* * *

Сосредоточимся сейчас на том, что одновременно является и наиболее отличным от внешнего мира и наименее проникнутым интеллектуальными элементами. Поищем в самой глубине нашего я тот пункт, где больше всего чувствуется самое внутреннее я нашей жизни. Таким пунктом является чистое время, в котором непрерывно движущееся прошлое постоянно наполняется абсолютно новым настоящим. Но в то же время, сосредоточившись таким образом, мы чувствуем, как наша воля напрягается до крайних пределов. Нам нужно сильным сосредоточением нашего я в себе самом сплотить наше постоянно ускользающее прошлое и ввести его в таком виде в создаваемое таким образом настоящее. Очень редки моменты, когда мы настолько овладеваем собою, что они совпадают с нашими истинно свободными поступками. Но даже тогда мы не владем собою вполне. Наше чувство времени, т. е. совпадение нашего я с самим собой, допускает различные степени. Но чем глубже чувство и полнее совпадение, тем больше охватывающая нас при этом жизнь поглощает интеллектуальные элементы, выходя за их пределы. Так как существенная функция интеллекта есть соединение одинаковых элементов, то к категориям интеллекта применимы целиком только повторяющиеся факты. Но интеллект постигает реальные моменты реального времени только после того, как они протекли; он реконструирует новое состояние благодаря ряду впечатлений, полученных им извне и похожих, насколько возможно, на уже известное; в этом смысле, каждое из его новых состояний содержит интеллектуальность, так сказать, «в возможности». Но это состояние, однако, выходит за пределы интеллекта, оно в сущности несоизмеримо с ним, ибо оно ново и цельно.

Если мы прервем наше усилие, стремящееся пере-

местить возможно большую часть прошлого в настоящее, и если этот перерыв будет полным, то не останется ни памяти, ни воли, это значит, что мы никогда не впадаем в такую пассивность, подобно тому как мы никогда не можем сделаться абсолютно свободными. Но в пределе мы можем себе представить существование, ограниченное только настоящим, непрерывно начинающимся снова; при этом больше нет времени, а есть только мгновения, вечно исчезающие и появляющиеся снова. Можно ли считать, что таково существование материи? Разумеется, этого нельзя сказать решительно, так как наш анализ разлагает ее на элементарные колебания, из которых даже самые короткие длятся очень недолго, почти бесконечно мало, но все же имеют некоторую продолжительность. Тем не менее мы можем предположить, что физическое существование приближается к этому последнему типу, как психическая жизнь — к первому.

В основе «духовности», с одной стороны, и «материальности» вместе с интеллектуальными элементами — с другой, можно предположить два противоположных по направлению процесса, так что от одного к другому можно перейти посредством перемены в направлении (*inversion*) или, может быть, просто посредством перерыва, если верно, что здесь перемена направления и перерыв могут считаться синонимами; ниже мы подробно покажем это. Для подтверждения этого надо рассматривать вещи не только с точки зрения времени, но и пространства.

Чем больше мы относим наше прогрессивное развитие к чистому времени, тем больше мы чувствуем, как различные части нашего существа входят одни в другие и наша личность целиком концентрируется в одной точке, которая непрерывно переходит в будущее. В этом и состоит жизнь и свободные действия. Наоборот, предоставим нашей психике идти как угодно; перестанем действовать и станем меч-

тать. Сейчас же наше я, так сказать, рассыпается на части; наше прошлое, которое до этого момента сливалось в один цельный, передаваемый нашей психике порыв, распадается на тысячи воспоминаний, а эти воспоминания становятся внешними по отношению друг к другу. Они перестают взаимно проникать друг друга по мере их постепенного отвердения. Таким образом, наше я снова принимает пространственное направление. Впрочем, уже в ощущениях оно постоянно следует ему. Мы не будем останавливаться на этом пункте, который уже был подробно исследован нами в другом месте. Ограничимся здесь напоминанием, что протяженность допускает различные степени, что каждое ощущение в известной мере протяженно и что идея о непротяженных ощущениях, искусственно локализованных в пространстве, представляет простую точку зрения ума, подсказанную скорее бессознательной метафизикой, чем психологическими наблюдениями.

Несомненно, мы делаем только первые шаги в направлении пространства, даже когда мы позволяем себе уйти так далеко, как только можем. Но предположим на минуту, что материя состоит в этом самом только дальше ушедшем движении и что физика представляет просто отраженную психику. Тогда вполне понятно, что наш ум так хорошо чувствует себя и так естественно движется в пространстве, раз материя подсказывает ему отчетливое представление о нем. Он имеет смутное представление о пространстве уже в том чувствовании, которое свойственно его случайной отдаче течению психики (*détente*), т. е. возможному переходу в пространство (*extention*). Ум находит элементы пространства и в вещах, но он мог бы получить эти элементы и самостоятельно, при достаточной силе воображения, которое дошло бы до конца изменения его природного движения. С другой стороны, мы объясняем таким образом то, что мате-

рия, так сказать, подчеркивает свою материальность при рассмотрении ее умом. Первоначально она только помогла уму примениться к ней, дав ему толчок в этом направлении. Но ум продолжает это движение, и то представление, которое образуется в нем о чистом пространстве, является только *схемой* предела этого движения. Усвоив эту форму пространства, он пользуется ею как сетью, петли которой можно изменять как угодно, которая набрасывается на материю и расчленяет ее соответственно требованиям нашей деятельности. Таким образом, наше геометрическое пространство и протяженность вещей взаимно порождают друг друга, при взаимодействии двух отношений; эти отношения одинаковы по существу, но движутся во взаимно противоположных направлениях. Пространство вовсе не так чуждо нашей природе, как мы обыкновенно думаем, а материя не так протяженна в пространстве, как представляют себе это наш интеллект и наши чувства.

Мы уже говорили о первом из этих понятий. Что же касается второго, то мы ограничимся замечанием, что совершенная «пространственность» состоит в совершенно внешнем отношении одних частей по отношению к другим, т. е. в полной независимости их друг от друга. Но в действительности не существует материальной точки, которая не действовала бы на любую другую материальную точку. Если же принять во внимание, что вещь по-настоящему находится там, где она действует, то нужно будет сказать (как это сделал Фарадэй)*, что все атомы взаимно проникают друг друга и что каждый из них наполняет весь мир. При такой гипотезе атом или, общее говоря, материальная точка оказывается просто точкой зрения ума, к которой мы приходим, если будем достаточно

* Faraday. A speculation, concerning electric conduction (Philos. Magazine, 3-e série, vol. XXIV).

далеко продолжать работу подразделения материи на тела; работа же эта целиком соотносительна нашей способности действовать. Бесспорно, однако, что материя допускает такое подразделение и что, предполагая ее делимойю на части, внешние по отношению одной к другой, мы строим науку, достаточно выражающую действительность. Бесспорно также, что если не существует совершенно отдельной системы, то наука все же находит средство расчленить вселенную на относительно независимые друг от друга системы, не делая при этом большой ошибки. Но что же это должно значить, как не то, что материя простирается в пространстве не будучи абсолютно *протяженной* и что, считая ее разложимой на отдельные системы, приписывая ей резко различные элементы заменяющие друг друга без изменения их самих («замещающие» друг друга, не изменяя своей природе, как мы выражаемся), наконец, придавая ей свойства чистого пространства, мы переносимся на крайний предел того движения, которое обозначается материей лишь в своем направлении.

Трансцендентальная эстетика Канта, по-видимому, вполне доказала нам, что пространство не является атрибутом материи подобным другим атрибутам. Когда дело идет о понятиях теплоты, цвета или тяжести — о них не приходится рассуждать до бесконечности; для познания свойств тяжести или теплоты нужно обратиться к опыту. Иначе обстоит дело с понятием пространства. Если даже предположить, что оно дано нам эмпирически нашим зрением и осязанием (чего Кант никогда не оспаривал), то оно все же замечательно тем, что ум, с помощью только своих собственных рассуждений, *a priori* выделяет из него фигуры, свойства которых он также определяет *a priori*; хотя он не соприкасается при этом с опытом, но опыт следует этим бесконечно усложняющимся рассуждениям и неизменно оправдывает их. Таков

факт, с полной ясностью указанный Кантом. Но объяснение этого факта нужно искать, по нашему мнению, на совсем ином пути, чем это делал Кант.

Интеллект, как его представляет себе Кант, погружен, так сказать, в атмосферу пространства, с которой он столь же нераздельно связан, как живое тело с воздухом, которым оно дышит. Наши восприятия, прежде чем дойти до нас, проходят через эту атмосферу. Они заранее пропитались геометризмом, так что наша мыслительная способность находит в материи только те математические свойства, которые были наперед заложены в нее нашей способностью восприятия. Таким образом, мы заранее обеспечены тем, чтобы видеть материю послушно приспособленной к нашему мышлению; но такая материя, поскольку она является умопостигаемой, создана нами самими; мы не знаем и никогда не будем знать о действительности «в себе», так как мы постигаем только преломление ее в формах нашей способности восприятия. Если же мы пробуем утверждать что-либо о действительности в себе, то сейчас же возникает прямо противоположное утверждение, одинаково доказуемое и одинаково вероятное, так что идеальность пространства, прямо подтверждаемая анализом познания, косвенно доказывается антиномиями, к которым приводит противоположное утверждение. Такова руководящая идея кантовской критики. Она внушила Канту решительный отказ от так называемых «эмпирических» теорий познания. Мы считаем критику Канта исчерпывающей по отношению к отвергаемым ею взглядам. Но дает ли она нам положительное решение проблемы?

Критика Канта принимает пространство, как готовую форму нашей способности восприятия, как настоящий *deus ex machina*; мы совершенно не видим, откуда оно берется и почему оно именно такое, а не иное. Критика Канта признает также «вещи в себе»,

утверждая, однако, что мы не можем ничего знать о них; но тогда непонятно, по какому праву она признает их существование, хотя бы «проблематическое». Если непознаваемая действительность проявляется для нашей способности восприятия в виде осязаемого и точно соответствующего ей разнообразия, то ведь тем самым эта действительность отчасти познаваема. А углубляя это соответствие, не приходим ли мы, по крайней мере, в одном пункте, к предположению предустановленной гармонии между вещами и нашим умом, к ленивой гипотезе, без которой Кант весьма резонно стремился обойтись? В сущности, именно потому, что Кант не различал, так сказать, степеней пространственности, он принимал пространство уже вполне готовым; но ведь здесь возникает вопрос, каким образом «осязаемое разнообразие» применяется к нему. По той же самой причине Кант считал, что материя целиком переходит в абсолютно внешние друг к другу части; отсюда его антиномии, тезис и антитезис которых, как это нетрудно видеть, предполагают полное совпадение материи с геометрическим пространством; но эти антиномии немедленно исчезают, когда мы перестаем переносить на материю то, что верно для чистого пространства. Отсюда, наконец, вывод, что существуют три и только три альтернативы, между которыми приходится выбирать теории познания: во-первых, ум может сообразоваться с вещами, во-вторых, вещи сообразуются с умом, и наконец, в-третьих, можно предположить таинственную гармонию между вещами и умом.

Но в действительности есть и четвертый выход, о котором Кант, по-видимому, не думал, — прежде всего потому, что он не представлял себе, чтобы разум мог выходить за пределы интеллекта, а затем (и, в сущности, это одно и то же) потому, что он не придавал времени абсолютного существования, поместив его *a priori* наряду с пространством. При этом

четвертом выходе мы прежде всего рассматриваем интеллект, как специальную функцию *духа*, направленную преимущественно на неодушевленную материю. Далее, мы при этом полагаем, что материя не определяет формы интеллекта, что интеллект также не сообщает своей формы материи, что соответствие материи и интеллекта между собой вовсе не зависит от какой-то предустановленной гармонии, но что интеллект и материя прогрессивно приспособлялись друг к другу и наконец остановились на одной общей им форме. *Это приспособление произошло вполне естественно, так как одно и то же изменение в направлении одного и того же движения создало одновременно как интеллектуальность духа, так и материальность вещей.*

С этой точки зрения познание материи, даваемое нашими восприятиями, с одной стороны, и наукою — с другой, представляется нам хотя и приблизительным, но не относительным. Роль наших восприятий состоит в освещении нашей деятельности, и для этого они расчленяют материю на части, но эти части всегда слишком отчетливы, и вообще это расчленение слишком подчинено практическим требованиям и, следовательно, всегда требует пересмотра. Наша наука, стремящаяся принять математическую форму, еще более подчеркивает необходимость протяженности материи, но научные схемы в общем слишком резки и всегда требуют переделок. Для совершенства научной теории необходимо, чтобы ум мог целиком охватить всю совокупность вещей и точно расположить одни из них по отношению к другим; но в действительности нам приходится ставить проблемы одну за другою, при чем границы этих проблем имеют временный характер, так что разрешение каждой проблемы должно быть постоянно исправляемо решениями дальнейших проблем; отсюда следует также, что наука в целом за-

висит от того случайного порядка, в котором были расположены проблемы. Именно в этом смысле и в этой мере нужно считать науку условною. Но эта условность является, так сказать, фактом, а не необходимостью. В принципе, положительная наука имеет дело с самой действительностью, раз она (наука) не выходит из пределов своей специальной области, т. е. неодушевленной материи.

Рассматриваемая с этой точки зрения положительная наука получает более высокое значение. Зато теория познания оказывается при этом бесконечно трудной задачей, превосходящей силы чистого интеллекта. В самом деле, ведь теперь недостаточно определить с помощью тщательного анализа категории мысли; нужно еще показать их происхождение. Что касается пространства, то здесь нужно посредством *своеобразного* усилия ума проследить прогрессию или вернее регрессивный ряд, начинающийся с крайней пространственности (*extraspatial*) и переходящей в простую протяженность (*spatialité*). Если мы сперва займем самую высокую позицию в своем сознании и затем начнем понемногу спускаться, то мы почувствуем, как наше я, вместо того, чтобы сосредоточиваться в цельное действенное желание, расплывается в инертных внешних друг другу воспоминаниях. Но это — только начало. Давая набросок этого движения, наше сознание показывает направление его и дает смутное предвидение возможности идти в этом направлении до конца; само же оно не идет далеко. Наоборот, если мы обратимся к материи, которая на первый взгляд совпадает с пространством, то мы найдем, что чем больше мы сосредоточиваем на ней наше внимание, тем более ее части, которые мы признавали *пригнанными* друг к другу, оказываются проникающими одни в другие; каждая часть подвержена действию целого, которое поэтому как бы присутствует в ней. Таким образом, хотя материя,

так сказать, развертывается в сторону пространства, но она не доходит до конца; а из этого можно заключить, что она только продолжает гораздо дальше то движение, второе намечается нашим сознанием в его начальном состоянии. У нас в руках два конца цепи, но нам не удалось захватить другие ее звенья. Всегда ли они будут ускользать от нас? Нужно заметить, что философия, как она определяется нами, еще не дошла до полного самосознания. Когда физика придает материи пространственный характер, она понимает свою роль; но понимает ли метафизика свою задачу, когда она просто-напросто идет в ногу с физикой, питая химерические надежды пойти дальше в том же самом направлении? Не является ли ее задачей, наоборот, подняться вверх по тому направлению, по которому спустилась физика, привести материю к ее началу и постепенно построить космологию, которая была бы, если можно так выразиться, перевернутой психологией. Все, что кажется *положительным* (positif) физику и геометру, с этой новой точки зрения должно казаться нарушением порядка и помехой истинному позитивизму, который надо определить в психологических терминах.

Если, однако, мы вспомним об удивительной стройности математики, о полной гармонии изучаемых ею объектов, о логике, присущей числам и фигурам, о той уверенности, с которой мы приходим к одним и тем же выводам, каково бы ни было разнообразие и сложность наших рассуждений на данную тему, — если мы вспомним все это, мы не так легко согласимся считать столь, по-видимому, положительные свойства системой отрицаний, скорее отсутствием, чем наличием истинной реальности. Но не нужно забывать, что наш интеллект, констатирующий этот порядок и удивляющийся ему, руководится именно тем направлением движения, которое приводит к материальности и пространственности

своего объекта. Чем больше усложнений вкладывает интеллект в этот объект при его анализе, тем сложнее оказывается находимый в нем порядок. Понятно, что этот порядок и эти усложнения, направленные в ту же сторону, как и сам интеллект, кажутся ему позитивной реальностью.

Когда поэт читает мне стихи, я могу настолько интересоваться им, чтобы проникнуться его мыслями и его чувствами, чтобы пережить то простое состояние, которое он рассеял в фразах и словах. Я могу при этом сочувствовать его вдохновению, следить за ним одним непрерывным движением, представляющим подобно самому вдохновению, один цельный акт. Но достаточно, чтобы я перестал быть внимательным, чтобы я, если можно так сказать, спустил натянутую до этого момента пружину моей души, и звуки потеряют свой смысл и покажутся мне в их материальности отдельно следующими друг за другом. Для этого мне не нужно было что-нибудь добавлять, достаточно было кое-что уменьшить. Чем больше я отдаюсь этому течению, тем больше индивидуализируются последовательные звуки; как предложения разложились на слова, так слова в свою очередь разобьются на последовательно воспринимаемые слоги. Пойдем еще дальше в этом направлении. Тогда мы начнем различать буквы, они будут дефилировать и переплетаться между собой на воображаемом листе бумаги. Мы могли бы удивиться отчетливости этих сочетаний, удивительному порядку этого следования букв и их точному сочетанию в слоги, слогов в слова и слов в предложения. Чем дальше пошло мое чисто отрицательное освобождение (*relachement*) от внимания, тем больше я создаю протяженности (*extention*) и сложности; а чем больше растет сложность, тем удивительнее кажется мне непоколебимо царствующий порядок среди элементов. Однако, эта сложность и протяженность не представляют в себе ничего положительного; они

просто выражают ослабление воли. С другой же стороны, совершенно необходимо, чтобы порядок возрастал вместе с усложнением, так как он является лишь одной из сторон этого усложнения. Чем больше мы символически представляем себе нераздельное целое состоящим из частей, тем более растет необходимое число соотношений между этими частями, ибо первоначальная целостность действительности по-прежнему господствует над растущим множеством символических элементов, на которые разлагает ее рассеяние нашего внимания. Такого рода сравнение помогает нам отчасти понять, каким образом одно и то же подавление положительной реальности и перемена в направлении первоначального движения могут одновременно создать и протяженность в пространстве, и удивительный порядок, открываемый в нем нашей математикой. Разумеется, между этими двумя случаями существует то различие, что слова и буквы были изобретены положительным усилием человека, тогда как пространство дается автоматически, подобно тому, как дается остаток при вычитании, раз даны уменьшаемое и вычитаемое*. Но в том и другом случае бесконечное усложнение частей и совершенство их координации между собой разом созда-

* Наше сравнение только развивает содержание термина λόγος, как его понимал Плотин. Ибо, с одной стороны, λόγος этого философа представляет способность обобщать и сообщать одну сторону или одну часть ψυχή, а, с другой стороны, Плотин иногда говорит о нем, как о слове в смысле речи (discours). Вообще, устанавливаемое нами в первой главе отношение «протяжения» (extention) и «напряжения» (distension) в известном смысле походит на то, которое предполагает Плотин — (и развитие которого должно вдохновить г. Равэссона), считая пространство, конечно, не обращением первоначального Существа, но некоторым ослаблением его сущности, одним из последних этапов его

ются одной и той же переменной в направлении; в сущности же эта переменная есть перерыв, т. е. уменьшение положительной реальности.

Все действия нашего интеллекта стремятся к геометрии, как к пределу, где они находят себе полную законченность. Но так как геометрия по необходимости предшествует им (ибо эти операции никогда не могут привести к реконструкции пространства, т. е. пользуются им, как данным), то очевидно, что именно скрытая, присущая нашему представлению о пространстве геометрия и является главной пружиной, движущей наш ум. В этом можно убедиться, рассмотрев две главных функции ума, способность к дедукции и к индукции.

Начнем с дедукции. Когда я черчу в пространстве фигуру, я этим самым движением намечаю определенные ее свойства, они видны и осязаемы в этом самом движении; я чувствую, переживаю в пространстве отношение этого определения фигуры к его последствиям, отношение посылок и выводов. Все другие концепции, идея которых подсказывается лишь опытом, могут быть лишь отчасти восстановлены а priori; здесь определение будет несовершенным, и это несовершенство распространится и на выводы,

развития. (См. в особенности *Епл.*, IV, III, 9—11 и III, VI, 17—18). Однако, древняя философия не понимала, какие последствия вытекают отсюда для математики, так как Плотин подобно Платону возводил математические свойства в абсолютные реальности. В особенности древняя философия сделала крупную ошибку своим чисто внешним уподоблением времени пространству. Она трактовала о первом, как о втором, считая изменение деградацией неподвижности, а ощущаемое — низшей ступенью умопостигаемого. Поэтому философия древности, как мы покажем в следующей главе, не понимала истинных функций и способностей интеллекта.

куда войдут эти концепции, при всей строгости связи выводов с посылками. Когда же я черчу на песке основание треугольника, я вполне уверен и в совершенстве понимаю, что если два его угла будут равны, то и стороны будут равны, и тогда фигура может как угодно поворачиваться без всякого изменения этого отношения. Я это знал гораздо раньше, чем начал учиться геометрии. Таким образом, раньше научной геометрии существует естественная геометрия, ясность и очевидность которой превышает все другие дедукции. Последние относятся не к величинам, а к качествам. Несомненно, однако, что эти дедукции образуются по образцу первых, и они заимствуют свою силу от того, что мы сквозь качество видим смутно просвечивающее количество.

Заметим, что вопросы о положении в величине прежде всего предлагаются нашей деятельности, что ум, направленный на деятельность вовне, разрешает их прежде, чем является на свет рефлектирующий интеллект; дикари лучше цивилизованных людей умеют соображать расстояния, определять направление, восстанавливать в памяти нередко очень сложную схему пройденного пути и, благодаря этому, вернуться по прямой линии к своему отправному пункту*. Если животное не делает ясных дедукций, если оно не образует ясных понятий, то все же нельзя сказать, что оно не представляет себе однородного пространства. Но нельзя предположить себе такое пространство, не вводя *тем* самым скрытой геометрии, переходящей затем в логику. Все нежелание философов рассматривать вещи в этой плоскости, происходит от того, что логическая работа ума представляется в их глазах положительным усилием духа. Но если под духовностью (*spiritualité*) понимать движение вперед, вечно творящее нечто новое, приводящее к выводам,

* Bastion. *Le carveau*. Paris, 1882, vol. I, 166—170.

несоизмеримым с посылками и не определимым посредством этих посылок, то о тех представлениях, которые вращаются среди вполне обусловленных отношений, среди посылок, наперед заключающих свои выводы об этих представлениях, нужно будет сказать, что они идут в обратном направлении, а именно: в направлении к материальности. Так что то, что с точки зрения интеллекта кажется усилением, само по себе представляет потерю. Далее, если с точки зрения интеллекта логической ошибкой будет (*petitio principii*) автоматически выводить из пространства геометрию, а из геометрии логику, то наоборот, раз пространство представляет крайний предел рассеяния (*mouvement de déene*) духа, в таком случае мы не можем принять пространство, не принимая логики и геометрии; ведь они находятся на промежуточных точках того движения, пределом которого является чистая пространственная интуиция.

До сих пор недостаточно обращали внимания на то, насколько слаба возможность дедукции в психологических и моральных науках. Если какое-нибудь положение этих наук и подтверждается фактами, то все же мы можем выводить из него достоверные следствия только до известного пункта и в известной мере. Очень скоро приходится прибегнуть к здравому смыслу, т. е. к непрерывному реальному опыту, чтобы приспособить выведенные следствия к извилистому строению жизни. Дедукция в моральной области удастся только, так сказать, метафорически, ровно настолько, насколько можно перенести ее в физику, т. е. перевести в пространственные символы. Но метафоры никогда не идут далеко, подобно тому, как кривая только первые моменты сливается со своей касательной.

Разве не поразительна, не парадоксальна эта странная слабость дедукции? Перед нами настоящая операция над духом (*esprit*), совершаемая единствен-

но силами самого духа. Казалось бы, если где-нибудь наш ум должен был привольно чувствовать себя и развиваться, то именно среди духовных явлений, в области духа. Ничуть не бывало! Именно здесь наш ум немедленно останавливается и дальше не идет.

Наоборот, в геометрии, астрономии и физике, словом, там, где мы имеем дело с внешними для нас вещами, дедукция оказывается в полной силе. Конечно, здесь необходимы опыт и наблюдение, чтобы прийти к основным принципам, т. е. чтобы найти ту точку зрения, с которой нужно смотреть на вещи; но строго говоря, есть много шансов найти эту точку зрения немедленно; а раз мы имеем принципы, мы выводим из них все более отдаленные следствия, постоянно оправдываемые опытом. Что же другое следует отсюда, как не то, что дедукция представляет такую операцию, которая соотнобразуется с действиями материи, подражает подвижным соглашениям материи, которая, наконец, дается вместе с пространством, поддерживающим материю? Поскольку эта операция разворачивается в пространстве или в протяженном времени, ей нужно только предоставить идти свободно. Но это движение не мирится с истинным временем (*la durée*).

Итак, при дедукции всегда имеется задняя мысль о пространственной интуиции. То же самое надо сказать и об индукции. Впрочем, нет необходимости мыслить геометрически, да даже и мыслить вообще, чтобы при одних и тех же условиях ожидать повторения одного и того же факта. Уже сознание животного производит такую работу; более того, просто живое тело независимо от всякого сознания устроено таким образом, что из последовательных положений, в которых оно находится, оно извлекает интересующие его сходства и отвечает, таким образом, на данное возбуждение особенной реакцией. Конечно, между ожиданием и машинальной реакцией тела, с одной сторо-

ны, и индукцией в собственном смысле слова, представляющей интеллектуальную операцию, расстояние очень большое. Индукция покоится на уверенности, что существуют причины и следствия и что одни и те же причины сопровождаются одними и теми же следствиями. Если мы глубже вникнем в эту двойную уверенность, то мы найдем следующее. В ней заключается, прежде всего, то положение, что действительность можно разложить на группы, которые на практике можно считать отдельными и независимыми. Когда я кипячу воду в кастрюле, стоящей на жаровне, эта операция и участвующие в ней предметы, в действительности связаны с множеством других предметов и других операций; мы постепенно найдем, напр., что вся наша солнечная система в целом заинтересована в том, что происходит в этом месте пространства. Но в известной мере и для специальной преследуемой мною цели я могу допустить, что дело происходит таким образом, как будто группа *вода—кастрюля—зажженная жаровня* представляет независимый микрокосм. Таково первое положение.

Далее, когда я говорю, что в этом микрокосме всегда происходит одинаковый процесс, а именно, что теплота по истечении определенного времени необходимо вызывает кипение воды, я допускаю, что, если я взял известное число элементов системы, этого достаточно для ее законченности; она дальше пополняется автоматически, и я не могу по произволу дополнять ее своею мыслью. Раз жаровня зажжена и кастрюля с водой поставлена на огонь, то после известного промежутка времени начинается кипение; прежний опыт показывает мне, что именно кипения не хватало, чтобы система была закончена, и именно кипение дополнит систему сейчас, и завтра, и в любое время. Что лежит в основе этой уверенности? Нужно заметить, что уверенность может быть большей или меньшей сообразно особенностям различ-

ных случаев; она имеет характер абсолютной достоверности, когда рассматриваемый микрокосм содержит только величины. Когда я беру, напр., два числа, я уже не могу по произволу назначать их разницу (difference). Когда я беру две стороны треугольника и заключенный между ними угол, то третья сторона дается сама собой, и треугольник автоматически получает свою законченность. Я могу где угодно и когда угодно начертить эти две стороны с заключенным между ними углом; очевидно, что все новые образованные таким образом треугольники при наложении совмещаются с первым и, следовательно, всегда одна и та же сторона дополняет систему. Но раз я имею полную достоверность в тех случаях, когда я рассуждаю о чисто пространственных величинах, я имею право предположить, что в других случаях моя уверенность тем больше, чем ближе подходят они к этому пределу. Может быть, даже именно этот предельный случай, так сказать, просвечивает сквозь все другие* и соответственно большей или меньшей прозрачности придает им оттенок, более или менее сходный с геометрической необходимостью.

В самом деле. Когда я говорю, что вода, стоящая на моей жаровне, сегодня будет кипеть, как вчера, что это абсолютно необходимо, я смутно чувствую, что мое воображение переносит вчерашнюю жаровню на сегодня, что оно делает то же с водой и кастрюлей и с протекавшим вчера временем, что тогда и все остальное должно будет также совпасть по той же самой причине, по какой совпадают третьи стороны двух треугольников, если совпали первые две стороны и угол между ними. Но мое воображение действует таким образом только потому, что оно закрывает глаза на два существенных пункта. Чтобы сегодняшняя сис-

* Мы развили этот пункт в предыдущей работе «Очерк непосредственных данных сознания». Paris, 1889, p. 155—160.

тема могла замещать вчерашнюю, нужно, чтобы первая обождала вторую, чтобы время остановилось, и все происходило одновременно, но так бывает только в геометрии. Индукция и предполагает прежде всего, что в физическом мире, как и в мире геометра, можно не считаться с временем. Она предполагает также, что качества, подобно величинам, могут замещать (*se superposer*) друг друга. Если я мысленно переношу вчерашнюю зажженную жаровню на сегодня, я, очевидно, констатирую, что форма ее осталась той же самой; для этого достаточно, чтобы совпали их грани и ребра; спрашивается, однако, что такое совпадение двух качеств и как они могут замещать одно другое для того, чтобы мы убедились, что они тождественны? Мы обыкновенно не отвечаем на этот вопрос и, тем не менее, распространяем на этот разряд вещей все то, что применимо к величинам. Впоследствии физика узаконяет эту операцию, сведя насколько можно различия качеств к различиям величины; но прежде всякой науки мы склонны уподоблять качества количествам, как будто бы позади первых для меня просвечивает геометрический механизм*. Чем полнее эта прозрачность, тем с большей необходимостью представляется нам повторение того же самого факта при одних и тех же условиях. Достоверность наших индукций в наших глазах точно соразмеряется с тем, насколько мы растворяем качественные различия в однородности заключающего их пространства, так что геометрия является идеальным пределом как наших дедукций, так и индукций. То движение, пределом которого является пространственность, имеет своими этапами нашу способность к индукции и дедукции, словом, всю нашу интеллектуальность.

Это движение создает в нашем уме способность к дедукции и индукции. Но оно создает также в самих

* Op. cit, chap. 1 et III, passim.

вещах тот порядок, который находит в них наша индукция при содействии дедукции. Нам кажется удивительным этот порядок, на который опираются наши действия и в котором наш интеллект узнает себя. Не только одни и те же крупные причины постоянно производят одни и те же совокупные действия, но под видимыми действиями и причинами наша наука открывает бесчисленные бесконечно малые изменения, которые все более и более точно соответствуют друг другу по мере того, как наш анализ подвигается вперед; и нам уже кажется, что в пределе этого анализа сама материя принимает геометрический характер. Впрочем, интеллект с полным правом восхищается здесь возрастающим порядком при возрастающей сложности: и порядок, и сложность представляют для него положительную реальность, идущую в том же направлении, как и он сам. Но дело принимает иной оборот, когда мы рассматриваем действительность в целом как движение вперед в последовательном ряду творений. Тогда мы найдем, что сложность материальных элементов и математический порядок, связывающий их между собой, должны появиться автоматически, едва произойдет в недрах целого перерыв или частичное изменение направления. Понятно, что так как интеллект выделяется в душе людей посредством процесса такого же самого рода, то он соответствует этому порядку и сложности, он любит их, так как узнает в них самого себя. Но что удивительно *само по себе*, что поистине должно возбуждать изумление, так это непрерывное творчество всей нераздельной действительности в ее движении вперед: ведь как ни искусно самоусложнение математического порядка, оно не вводит в мир ни одного нового атома, тогда как эта однажды заложенная способность творчества (она существует, так как по крайней мере мы сознаем ее в нас, когда мы действуем свободно) путем простого рассеяния дает себе отдых; отдыхая, она распространяется в

пространстве, причем математический порядок, управляющий расположением столь различных элементов и неизменно связывающий их детерминизм, указывают на перерыв творческого акта. Этот перерыв, этот порядок и детерминизм составляют одно целое.

Именно эту чисто отрицательную тенденцию и выражают законы физического мира. Ни один из них в отдельности не имеет объективной реальности; каждый закон создан ученым, рассматривавшим вещи в известной плоскости, выделившим известные переменные величины, пользовавшимся известными условными единицами измерения. Тем не менее существует присущий материи объективный порядок, приближающийся к математическому, который познается нашей наукой по мере ее прогресса. Ибо, если материя представляет спустившуюся на степень протяженности непротяженность (*relachement de l'inextensif en extensif*), переход свободы в необходимость, то хотя бы она вовсе не совпадала с чистым однородным пространством, она все же образована ведущим к нему движением и, значит, находится на пути к геометризму. Но, конечно, законы в математической форме никогда не могут быть применены к материи целиком. Для этого надо, чтобы она стала чистым пространством и оказалась вне действия времени.

Никогда нельзя достаточно подчеркнуть искусственность математической формы физических законов и, следовательно, нашего научного познания вещей.* Наши единицы измерения условны и, если можно так выразиться, чужды намерениям природы. Разве можно, напр., думать, что все свойства теплоты выражаются расширением данной массы ртути или переменах в давлении данной массы воздуха, за-

* Мы имеем здесь в виду в особенности глубокие исследования Эд. Ле Руа, напечатанные в «*Revue de métaphisique et de morale*».

ключенного в постоянном объеме? Но этого мало. Вообще *измерение* представляет вполне человеческое действие, при котором, в действительности или мысленно, накладывается один предмет на другой известное число раз. Природа не имела в виду таких действий, она не занимается измерениями — еще менее расчетами. И, однако, физика успешно высчитывает, измеряет, относит одни «количественные» изменения к другим, чтобы получить законы. Этот успех был бы необъясним, если бы движение, свойство материи, по существу не было тем самым движением, которое, продолженное до своего предела, т. е. до однородного пространства, приводит нас к необходимости вычислять, измерять и наблюдать взаимодействие величин, из которых одни являются функциями других. Чтобы осуществить это продолжение, наш интеллект должен только продолжить самого себя, так как он естественно стремится к пространственности и математике; ведь интеллектуальность и материальность одинаковы по природе и проявляют себя одинаковым образом.

Если бы математический порядок представлял нечто положительное, если бы материи были присущи законы, подобные законам нашего кодекса, то успехи нашей науки были бы чудом. В самом деле, какие у нас шансы найти нормальную единицу измерения природы и точно выделить те переменные, которые берет наука для определения их взаимных отношений? Столь же непостижимы были бы успехи науки в математической форме, если бы материя не обладала всем необходимым для того, чтобы войти в наши категории. Так что правдоподобной остается только одна гипотеза: математический порядок не включает в себе ничего положительного, он представляет ту форму, к которой стремится известный *перерыв*, и что материальность и состоит именно в такого рода перерыве. Понятно поэтому, что наша

наука имеет случайный характер соответственно выбранным ею переменным и соотносительно последовательному порядку, в котором она ставит проблемы; тем не менее, она оказывается успешной. Значит, она в целом могла бы быть совсем иною и все же оказаться успешной. Это произошло бы именно потому, что никакая определенная система математических законов не лежит в основе природы, что вообще математика просто указывает то направление, в котором оказывается материя. Поставьте маленькую куклу из пробок с свинцом внизу в какое угодно положение, положите ее на спину, опрокиньте на голову или бросьте в воздух; она постоянно автоматически будет вставать на ноги. То же самое относится к материи; мы можем брать ее с любого конца и производить над ней какие угодно действия, она всегда подойдет под одну из наших математических формул, ибо она проникнута геометрией.

Быть может, философы откажутся основать теорию познания на такого рода воззрениях. Они отвергнут эти воззрения, так как математический порядок — все же порядок, и потому заключает в себе нечто положительное. Напрасно мы будем говорить, что этот порядок автоматически производится перерывом противоположного порядка, что он есть этот самый перерыв. Тем не менее, существует убеждение, что *порядок мог бы вовсе не существовать*, так что математический порядок вещей, являясь известным шагом вперед сравнительно с беспорядком, обладает положительной реальностью. Вникнем глубже в этот пункт, и мы увидим, какую важную роль играет идея *беспорядка* в проблемах, относящихся к теории познания. Она не проявляется здесь вполне ясно, но только потому, что на нее не обращают достаточно внимания. И, однако, именно с критики этой идеи должна начаться теория познания, так как если нашей великой проблемой является вопрос, почему

действительность подчинена порядку, то отсутствие всякого порядка кажется возможным и понятным. Это отсутствие порядка принимается как реалистами, так и идеалистами: реалистами, когда они говорят о правильности, которая вносится «объективными» законами в вероятный беспорядок природы; идеалистами, когда они предполагают «ощутимые различия», подчиненные организующему влиянию нашего разума и, следовательно, сами по себе беспорядочные. Нам и нужно прежде всего анализировать идею беспорядка в смысле *отсутствия порядка*. Философия заимствует эту идею из текущей жизни. Несомненно, конечно, что когда мы в разговоре употребляем выражение беспорядок, то мы думаем о некоторой вещи. Но о какой именно?

Из следующей главы будет видно, насколько трудно определять содержание отрицательной идеи, каким иллюзиям подвергается философия, в какие безвыходные положения она попадает, если она не выполнила этой работы. Затруднения и иллюзии обыкновенно зависят от того, что временно пригодный способ выражения мы принимаем за окончательный, что мы переносим в область умозрения процессы, созданные для практики. Когда я случайно беру в своей библиотеке какую-нибудь книгу, я могу, бросив на нее беглый взгляд, поставить ее обратно на полку, сказав: это не стихи. Но разве я заметил это, перелистывая книгу? Очевидно, что нет. Я не видел и никогда не увижу *отсутствия* стихов. В действительности, я только видел прозу. Но так как мне нужны были стихи, то я выражаю то, что я нашел, как функцию от того, что я ищу, и вместо того, чтобы сказать «передо мною проза», я говорю что «это не стихи». Наоборот, если мне придет фантазия почитать прозу, а я наткнулся на томик стихов, то я воскликну: это не проза; я перевожу таким образом данные моего восприятия, оказавшиеся томиком стихов, на язык моего ожидания и внимания, направлен-

ных на мысль о прозе и желающих иметь дело только с нею. Если бы меня слышал г. Журдэн*, он, несомненно, вывел бы из этих двух моих заключений, что проза и стихи представляют формы языка, свойственные книгам, что эти ученые формы прибавлены к обыденному языку, который не является ни прозой, ни стихами. Говоря об этой вещи, которая не есть ни проза, ни стихи, он, вероятно, считал бы, что он действительно представляет ее себе, хотя это — только мнимое представление. Можно пойти дальше. Это мнимое представление могло создать мнимую проблему, если бы г. Журдэн спросил у своего учителя философии, каким образом прозаическая и стихотворная форма были соединены с тем, что не обладало ими, и если бы он потребовал, чтобы ему построили, так сказать, теорию присоединения этих двух форм к основной простой материи. Вопрос Журдэна нелеп, потому что он олицетворял одновременное отрицание стихов и прозы в общий им субстрат, забывая, что отрицание одной формы представляет утверждение другой.

Предположим теперь, что существует два вида порядка, что они относятся к одному в тому же роду и противоположны между собой. Предположим далее, что идея беспорядка возникает в нашем уме всякий раз, когда, отыскивая один из видов порядка, мы встречаем другой. Тогда идея беспорядка была бы простым знаком в текущей практике жизни, который указывал бы, для удобства речи, на разочарование ума, нашедшего не тот порядок, который ему был нужен; с этим же найденным порядком ему в данный момент нечего делать, и в этом смысле он для ума не существует. Наоборот, никакого теоретического применения идея беспорядка не допускает. Так что, когда мы, несмотря на все это, пробуем ввести ее

* Герой известной мольеровской комедии, не знавший, что он всегда говорил прозой *Примеч. переводчика.*

в философию, то мы неизбежно теряем из виду ее истинное значение. Эта идея указывает на отсутствие известного порядка, но *в пользу другого* (которым мы сейчас не занимаемся); но так как эта идея применяется по очереди к каждому из них или даже непрерывно колеблется между ними, то мы схватываем ее, так сказать, в пути, скорее даже в пространстве, подобно волану между двумя ракетами, и затем мы рассматриваем эту идею так, как будто она представляет уже не отсутствие безразлично того или другого, но отсутствие их обоих вместе, но такая вещь совершенно непостижима — это слова и только. Итак, при тщательном анализе идеи беспорядка, мы видим, что она ровно ничего из себя не представляет; тем самым исчезают и задаваемые ею проблемы.

Несомненно, однако, что нужно с самого начала различать и даже противопоставлять один другому два этих обыкновенно смешиваемых вида порядка. Так как это смешение и создало главные трудности проблемы познания, то будет не бесполезным еще раз остановиться на отличительных чертах обоих порядков.

В общем действительность *упорядочена* (*ordonnée*) в точной мере того, насколько она удовлетворяет нашему мышлению, так как порядок — это известное соответствие между субъектом и объектом. Это разум, вновь находящий себя в вещах. Но, как мы уже сказали, разум может направиться в две противоположные стороны. Иногда он следует своему естественному направлению, тогда мы имеем прогресс в смысле напряжения душевных сил (*tension*), непрерывное творчество, свободу действий. Иногда же он изменяет направление, и эта перемена, дойдя до крайних пределов, приводит к протяженности, к необходимости взаимного определения ставших внешними друг другу элементов и наконец к геометрическому механизму. Но как в том случае, когда опыт, по-видимому, принимает первое направление, так и в том, когда он на-

правляется по второму, мы говорим, что порядок существует, так как в обоих процессах разум находит себя в них. Смещение этих порядков очень легко. Чтобы избежать его, нужно было бы обозначить оба вида порядка различными именами, а это не легко, по причине разнообразия и изменчивости принимаемых ими форм.

Порядок второго вида может быть определен посредством геометрии, представляющей его крайний предел; выражаясь общее, дело идет именно о нем, когда мы встречаем отношение необходимой обусловленности между причинами и следствиями. Этот порядок привел к идеям инерции, пассивности, автоматизма. Что же касается порядка первого вида, то несомненно, что он колеблется около целесообразности; но посредством целесообразности его нельзя определить, так как он находится то выше ее, то ниже. В своих высших формах он выше целесообразности, так как мы можем сказать, что свободное действие или произведение искусства выражают некоторый совершенный порядок, но их можно выразить в понятиях только после их выполнения и только приблизительно. Нечто аналогичное представляет жизнь в целом, рассматриваемая как творческая эволюция; она выходит за пределы целесообразности, если под целесообразностью понимать осуществление идеи, известной или могущей быть известной наперед. Эта категория целесообразности слишком узка для жизни во всей ее совокупности. Наоборот, она часто оказывается слишком широкой для некоторых проявлений жизни, взятых в отдельности. Но как бы то ни было, мы всегда имеем здесь дело с *живой* материей, и весь настоящий труд имеет в виду показать, что жизнь идет в направлении самопроизвольного (*volontaire*). Можно сказать, что порядок первого вида относится к *живому* и *валеваму* (*voulu*), в противоположность порядку второго вида, относя-

щемся к *неодушевленному* и *автоматическому*. Обыкновенный здравый смысл инстинктивно различает эти два вида порядка, по крайней мере, в крайних случаях, и столь же инстинктивно он их сближает. Об астрономических явлениях говорят, что они выражают собою удивительный порядок, понимая под этим то, что их можно математически предвидеть. Но не менее удивительный порядок можно усмотреть в симфонии Бетховена, хотя она представляет гениальную, оригинальную и потому не допускающую предвидения вещь.

Но порядок первого вида принимает столь отчетливую форму только в виде исключения. Вообще же он представляет свойства, которые можно легко смешать со свойствами противоположного порядка. Несомненно, напр., что если мы рассматриваем жизнь в ее целом, то нам бросаются в глаза самопроизвольность ее движений и невозможность предвидения ее проявлений, но в нашем обычном опыте мы постоянно встречаем определенные живые существа, определенные жизненные явления, которые *приблизительно* повторяют уже известные формы и явления; сходство в строении, повсюду устанавливаемое нами между рождающим и порожденным и позволяющее нам заключать бесконечное число живых индивидов в одну и ту же группу, — это сходство в наших глазах является типичным для *рода*, так что мы считаем, что неорганические виды и роды берут за образец живых существ. Таким образом, можно думать, что порядок жизни, как он дан нам в расчленяющем его нашем опыте, имеет тот же характер и выполняет ту же функцию, что и физический порядок и тот и другой делают то, что наш опыт повторяется, и тот и другой допускают *обобщение* нашего ума.

Но в действительности эти свойства в том и другом случае произошли совершенно различно, и самое значение их прямо противоположно. Во втором

случае типом, идеальным пределом, а также основанием является геометрическая необходимость, в силу которой одни и те же составные части (composants) дают один и тот же результат. Наоборот, в первом случае происходит посредничество какого-то фактора, который действует таким образом, что одно и то же следствие получается даже тогда, когда бесконечно сложные элементарные причины могут быть совершенно различны. Мы особенно настаивали на этом последнем пункте в первой главе нашей книги, показавши, что одинаковое строение встречается на независимых линиях развития. Но и не заходя так далеко, мы можем признать, что уже воспроизведение типа предка его потомками представляет нечто совсем иное, чем повторение одного и того же сочетания сил, приводящего к одной и той же равнодействующей. Когда мы подумаем о бесконечном числе бесконечно малых элементов и причин, действующих при зарождении живого существа, когда мы вспомним, что достаточно было бы отсутствия или отклонения с пути одного из них для того, чтобы все рушилось, то первым движением ума является стремление поставить над этой армией маленьких работников мудрого надсмотрщика, «жизненный принцип», который мгновенно исправляет сделанные ошибки, последствия отклонений и ставит все вещи на их место. Тем самым мы пытаемся смягчить различие между физическим и жизненным порядками, из которых первый приводит к тому, что одна и та же комбинация причин производит одно и то же совокупное действие, второй же обеспечивает постоянство действия даже тогда, когда причины имеют текучий характер. Но разница остается все же в полной силе, так как после непродолжительного размышления мы убедимся, что здесь вовсе нет надсмотрщика по той простой причине, что нет и никаких работников. Конечно, открываемые физико-химическим анализом причины

и элементы — реальны, когда дело идет об явлениях органического разложения: тогда число их бывает ограниченным. Но жизненные явления в собственном смысле этого слова или, напр., факты органического творчества при их анализе открывают перед нами перспективу бесконечного прогресса; отсюда следует, что многочисленные причины и элементы являются здесь лишь точками зрения ума, пытающегося бесконечно приблизиться к воспроизведению естественных действий, представляющих единый и нераздельный акт. Поэтому сходство индивидов одного и того же вида имеет совершенно иное значение и иное происхождение, чем сходство сложных действий, полученных посредством сочетания одних и тех же причин. Но в том и другом случае действительно существует сходство и, следовательно, возможность обобщения. А так как на практике мы интересуемся только этим, ибо наша повседневная жизнь неизбежно является ожиданием одних и тех же вещей и состояний, то понятно, что это общее и важное для точки зрения нашего действия свойство сблизило между собою тот и другой порядок, вопреки чисто внутреннему различию их, интересному только для умозрения. Отсюда и возникла идея *всеобщего порядка природы*, всюду одного и того же, господствующего как над материей, так и над жизнью. Отсюда же наша привычка обозначать одним и тем же словом и представлять себе одинаковым образом как существование *законов* в области неодушевленной материи, так и *родов* в области жизни.

После этого мы можем не сомневаться, что именно это смешение лежит в основе большинства трудностей, возникших вокруг проблемы познания как в древности, так и теперь. В самом деле, с тех пор, как всеобщность законов и родов была обозначена одним и тем же словом, предполагающим одно и то же понятие, геометрический и жизненный порядки бы-

ли соединены вместе. Смотря по занятой точке зрения, то общий характер законов был объясняем общностью родов, то наоборот, общность родов объяснялась общим характером законов. Первое объяснение характерно для древнего мышления, второе относится к современной философии. Но и в той, и в другой идея «всеобщности» довольно двусмысленна; при распространительном толковании она обыкновенно охватывает несовместимые друг с другом объекты и элементы. В той и другой в одном и том же понятии соединяются два вида порядка, сходные между собой только тем, что облегчают наше воздействие на вещи. Таким образом, эти два термина сближаются здесь в силу чисто внешнего их сходства; несомненно, что это оправдывает обозначение их для практики одним и тем же словом, но вовсе не дает нам права придавать им одинаковый смысл в области умозрения.

Древние не интересовались вопросом, почему природа подчиняется законам, они спрашивали только, почему она представляет известный порядок в отношении видов и родов (*s'ordonne selon les genres*). Идея рода по преимуществу соответствует объективной действительности в области жизни, выражая здесь бесспорный факт наследственности. Но роды могут быть только там, где существуют индивидуальные объекты. Между тем, если органическое существо самой своей организацией, т. е. по самой своей природе, выделяется из совокупности материи, то неодушевленная материя расчленяется на отдельные тела нашим восприятием, которое руководится интересами наших действий, начальными реакциями, намечаемыми нашим телом, словом, как мы показали в другом месте*, потенциальными и стремящимися конституироваться родами и видами. Здесь,

* Материя и память, гл. III и IV.

в области материи, виды и индивиды определяют друг друга посредством полуискусственной операции, вполне соотносительной нашему будущему воздействию на вещи. И однако древние мыслители не замедлили возвести все роды в один ранг, приписывая всем им одинаково абсолютное существование. Раз, таким образом, действительность представляет систему родов, то именно к общим свойствам рода (т. е., в общем, к очевидной общности жизненного порядка) должна сводиться общность законов.

С этой точки зрения интересно сравнить аристотелевскую теорию падения тел с тем объяснением его, которое дано Галилеем. Аристотель исключительно занят понятиями «высокого» и «низкого», «надлежащего» и занятого места, «естественного» и «вынужденного» движения; физический закон, в силу которого падает камень, выражает у него лишь то, что камень достигает «естественного места» всех камней, т. е. земли. По его мнению, камень только постольку является камнем, поскольку он находится на своем нормальном месте; падая на это место, он имеет в виду, так сказать, достигнуть завершения своего существования (*se compléter*), подобно растущему живому существу, и тем самым вполне реализовать сущность рода камней. Если бы эта концепция физического закона была точной, закон не был бы простым установленным нашим умом отношением; точно так же подразделение материи на тела уже не было бы соотносительно нашей способности восприятия. Все тела были бы столь же индивидуальны, как и живые тела, законы же физического мира выражали бы отношение действительного родства между действительными родами. Известно, к какого рода физике это приводит; известно также, что вследствие своей веры в единую и нераздельную науку, охватывающую всю совокупность действительного и совпадающую с абсолютным, древние принуждены были заняться

более или менее грубым переводом физических явлений в термины жизни.

Но то же самое смешение мы находим и в настоящее время, с той только разницей, что отношение между двумя этими терминами извращено, так что не законы сводятся к родам и видам, а наоборот, роды и виды — к законам; наука же, признаваемая опять-таки единой и нераздельной, целиком оказывается относительной, вместо того, чтобы целиком совпадать с абсолютным, как хотели древние. Эта запутанность проблемы о родах и видах представляет замечательный факт в современной философии. Наша теория познания почти исключительно вращается в вопросах о законах, роды же должны сами установить соответствие с законами. Причиной этого является то, что наша философия имеет своим отправным пунктом великие астрономические и физические открытия нового времени. Законы Кеплера и Галилея по-прежнему являются для нее единственным идеальным типом всякого познания. Но закон представляет отношения между вещами или явлениями. Точнее выражаясь, закон в математической форме выражает, что известная величина представляет функцию одной или нескольких других условно выбранных переменных величин. Итак, выбор переменных величин, т. е. расчленение природы на объекты и явления, уже включает в себе нечто случайное и условное. Но допустим, что выбор намечается и предлагается самим опытом, и все же закон будет только отношением; отношение же по существу состоит в сравнении; закон обладает объективной реальностью только для интеллекта, представляющего себе в то же время несколько других терминов, связываемых этим законом. Этот интеллект может принадлежать не мне или не такому-то определенному лицу, наука, ищущая законов, может быть объективной наукой, содержащейся в опыте заранее и просто выделенной нами из

опыта, и все же, если сравнение и не есть дело определенного лица, то во всяком случае она творится безлично, так что опыт, составленный из законов, т. е. из величин, *отнесенных* к другим величинам, в действительности состоит из сравнений, которые уже при образовании их прошли, так сказать, через интеллектуальную атмосферу.

Идея опыта и науки, вполне соотносительных человеческому уму, скрыто уже содержится в концепции единой и целостной науки, состоящей из законов; Кант только формулировал ее. Но эта концепция происходит из произвольного смешения между общностью законов и родов. Если нужен интеллект, чтобы обусловить одни термины по отношению к другим, то понятно, что в некоторых случаях, сами термины могут существовать независимо. Но если рядом с отношением одного термина к другому опыт представляет нам также независимые термины, если виды и роды живых существ суть нечто совсем иное, чем системы законов, то, по крайней мере, половина нашего опыта относится к «вещи в себе», к самой действительности. Это познание трудно достижимо, так как оно не строит своего объекта, а напротив, принуждено подчиняться ему; но как бы мало оно не захватывало его, оно соприкасается здесь с абсолютным. Можно пойти дальше. И другая половина познания имеет совсем не такой решительно и окончательно относительный характер, как утверждают некоторые философы, если мы установим, что она относится к действительности обратного порядка, которую мы всегда выражаем математическими законами, т. е. отношениями, заключающими в себе сравнения, но допускающими такое выражение только потому, что на них тяготеет пространственность и, следовательно, геометрия. Как бы то ни было, именно смешение двух родов порядка лежит позади современного релятивизма, точно так же, как оно уже лежало в основе прежнего догматизма.

Мы уже достаточно занимались происхождением этого смешения. Он зависит от того, что «жизненный» порядок, по существу представляющий творчество, проявляется для нас не столько в этой своей сущности, сколько в некоторых случайных особенностях, которые *подражают* физическому и геометрическому порядку; как и он, они представляют повторения, допускающие обобщение, а это и есть то, что нам нужно. Несомненно, однако, что жизнь в своей совокупности представляет развитие, т. е. непрерывное видоизменение. Жизнь же может прогрессировать только через посредство ее носителей, живых существ. Многие тысячи живых существ, приблизительно сходных между собою, должны повторить одни других в пространстве и во времени, чтобы выросло и созрело то новое, что они вырабатывают. Так книга, только разойдясь в тысячах экземпляров и в нескольких изданиях, подвергается переделке и дополнениям. Разница между этими двумя случаями, однако, состоит в том, что экземпляры книги одного и того же издания тождественны между собой, тогда как представители одного и того же вида не бывают между собою совершенно сходны в различных пунктах пространства и в различные моменты времени. Наследственность не является простой передачей свойств; кроме свойств, она передает тот порыв, в силу которого свойства изменяются и который представляет самую сущность жизни. Поэтому мы и сказали, что повторяемость, лежащая в основе наших обобщений, имеет существенное значение в физическом порядке, случайное — в порядке жизни. Первый представляет порядок «автоматический», второй я назвал бы если не самопроизвольным (*volontaire*), то аналогичным «волевому» (*voulu*) порядку.

Стоит нам только ясно представить себе различие между «волевым» и «автоматическим» порядками, и сейчас же рассеивается двусмысленность, поддерживающая идею *беспорядка*, а вместе с тем и од-

но из основных затруднений проблемы познания.

Основная проблема теории познания заключается в исследовании, каким образом возможна наука, т. е. почему в вещах существует порядок, а не беспорядок. Что порядок существует, это факт. Но, с другой стороны, и беспорядок, *который кажется нам чем-то меньшим, чем порядок*, по-видимому, имеет законное основание. Именно существование порядка представляет чудо, требующее объяснения или во всяком случае проблему, которую надо поставить. Проще говоря, раз мы пробуем обосновать порядок, мы тем самым признаем, что он имеет случайный характер если не в самих вещах, то, по крайней мере, в глазах разума: не случайные вещи не требуют никакого объяснения. Если бы порядок не представлялся нам положительным приобретением, прибавлением к некоторой вещи («отсутствию порядка»), то древний реализм не стал бы говорить о «материи», к которой присоединяется «идея», а современный идеализм не выставил бы «ощущаемого различия» вещей, организуемых разумом. Ведь несомненно, что всякий порядок имеет случайный характер (contingent) и понимается как таковой. Но к чему же относится его случайность?

Ответ, по нашему мнению, ясен. Порядок бывает случайным и представляется нам таким в отношении к обратному порядку, подобно тому, как стихи представляют нечто случайное по отношению к прозе, и наоборот. Но подобно тому как всякая речь, которая не есть проза, есть стихи и непременно признается стихами, и наоборот, всякая нестихотворная речь есть проза и признается таковой, — так всякий род существования, не подходящий под один из двух порядков, подходит под другой и необходимо считается таковым. Но мы можем просто не отдавать себе отчета в том, что мы мыслим, рассматривая идею действительно данную нашему уму, сквозь дымку аффективных состояний. Мы убедимся в этом, вспомнив приме-

нение идеи беспорядка в нашей текущей жизни. Когда я захожу в комнату и говорю, что она «в беспорядке», что я подразумеваю под этим? Положение каждой вещи объясняется автоматическими движениями человека, спавшего в этой комнате или другими действовавшими причинами, поставившими мебель, платье и т. д. на то место, где они находятся; порядок, во втором смысле этого слова, полный. Но я-то ожидал порядка первого рода, порядка, сознательно водворяемого в жизни цивилизованным человеком, словом, не автоматического, а «волевого» порядка. Отсутствие этого порядка я и называю беспорядком. В сущности, все, что есть реального, осязаемого и даже понятного в отсутствии одного из двух видов порядка, это — наличность другого. Но этот другой порядок меня не интересует сейчас, я *интересуюсь только первым*, и, говоря, что это беспорядок, я выражаю наличность второго в функции первого, вместо того, чтобы выразить его, так сказать, в функции самого себя.

Наоборот, когда мы полагаем, что мы представляем себе хаос, т. е. такое состояние вещей, когда физический мир не подчиняется законам, что именно мы думаем при этом? Мы воображаем тогда, что факты появляются и исчезают *по своему капризу*. Сперва мы думаем о физическом мире, как он обычно дан нашему сознанию, когда действия и причины вполне пропорциональны одни другим; затем, посредством целого ряда произвольных декретов мы увеличиваем, уменьшаем, уничтожаем эту пропорциональность, так что наконец получается то, что мы называем беспорядком. В действительности, мы заменили здесь механизм природы волями, взамен автоматического порядка мы поставили множество элементарных волей, ровно столько, сколько мы представляем себе появлений и исчезновений явлений. Несомненно, что эти маленькие воли должны принять направление некоторой высшей воли, для того чтобы образо-

вать волевой порядок. Но, всмотревшись ближе, мы увидим, что они именно это и делают; здесь присутствует наша воля, она поочередно объективируется в каждой из этих капризных волей, она следит за тем, чтобы одинаковые вещи не были связаны между собой, чтобы действие не было пропорционально причине, она, наконец, простирает над совокупностью элементарных волей единое усилие. Таким образом, и здесь отсутствие одного из порядков также состоит в наличии другого.

Анализируя понятие случайности, очень близкое к понятию беспорядка, мы найдем в нем те же элементы. Когда чисто механическая игра причин, остановив шарик рулетки на определенном номере, дает мне выигрыш, она действует так, как будто в ней сидит благодетельный гений, заботящийся о моих интересах; когда же чисто механическая сила ветра срывает черепицу с крыши и бросает ее мне на голову, то она действует, как злой дух, злоумышляющий против моей особы; в обоих этих случаях я нахожу простой механизм там, где я искал и должен был, по-видимому, встретить намерение. Именно это я и выражаю, говоря о *случайности*. Я скажу об анархическом мире, где явления следуют друг за другом как им вздумается, что это — царство случайности, понимая под этим выражением, что там, где я ожидал встретить механизм, я нахожу воли или, скорее, *декреты*. Этим и объясняются причудливые шатания ума, пытающегося определить случайность. Ни механическая причина, ни целевой мотив не могут дать ему искомое определение. Ум все время блуждает здесь между идеей об отсутствии целевого мотива и идеей об отсутствии механической причины, причем каждое из этих определений отсылает его к другому. И действительно, эта проблема остается неразрешимой, поскольку идея случайности признается чистой идеей без примеси чувствований. Но на самом деле случайность только объективирует

состояние души индивидуума, который ожидал встретить один вид порядка и встретил другой. Понятно ведь, что случайность и беспорядок необходимо соотносительны друг другу. Если их попробовать представить себе абсолютными, то сейчас же мы убедимся, что мы колеблемся между двумя видами порядка, переходя в один из них именно в тот момент, когда мы застигаем себя в другом порядке, и что так называемое отсутствие всякого порядка представляет на самом деле присутствие их обоих и, кроме того, колебание ума, не нашедшего себе места ни в том, ни в другом порядке. Ни в наших представлениях о вещах, ни в самих вещах не может быть и речи о том, чтобы считать этот беспорядок субстратом порядка, так как он включает оба вида порядка, образуясь из комбинации их.

Но наш интеллект проходит мимо этого. Простым *sic jubeo* он выставляет беспорядок, который является «отсутствием порядка». Но при этом он мыслит просто слово или сочетание слов, и ничего больше, пусть он попробует подставить под это слово понятие, и он убедится, что беспорядок, конечно, может быть отрицанием порядка, но что это отрицание скрыто констатирует наличность противоположного порядка; мы только закрываем глаза на это констатирование, потому что оно нас не интересует, мы не замечаем его, отрицая, в свою очередь, второй порядок, т. е. в сущности восстанавливая первый. Можно ли при этом говорить о бессвязном разнообразии, организуемом нашим умом? Мы можем сколько угодно говорить, что никто не предполагает этой бессвязности существующей или осуществимой, но раз о ней говорят, значит — о ней думают; анализируя же действительную, наличную идею бессвязности, мы еще раз найдем в ней только разочарование ума, так как порядок оказался для него неинтересным, или колебание ума между двумя видами порядка, или же наконец совершенно пустое, словесное представление, созданное посред-

ством прибавления отрицательной приставки к слову, имевшему некоторое значение. Но именно такого анализа и не делают. Его упускают из вида именно потому, что не приходит в голову различать два вида порядка, не сводимых друг к другу.

Мы уже говорили, что всякий порядок неизбежно представляется случайным. Если имеется только два вида порядка, то эта случайность объясняется очень просто: одна из его форм случайна по отношению к другой. Где я нахожу геометризм, там возможна была жизнь; где я нашел жизненный порядок, он мог бы быть геометрическим. Но предположим, что порядок везде одного и того же вида, что он только допускает различные степени, идущие от геометрического к живому. Если определенный порядок продолжает казаться мне случайным, и так как этот случайный характер относится уже не к порядку другого рода, то я должен думать, что порядок случаен по отношению к *отсутствию самого себя*, т. е. по отношению к состоянию вещей, «где вовсе нет порядка». Я принужден верить в такое состояние вещей, потому что оно, по-видимому, обуславливается случайностью порядка, а она — бесспорный факт. Итак, я ставлю на верху иерархической лестницы жизненный порядок, затем, как уменьшение или более низкую ступень последнего, геометрический порядок, и, наконец, в самом низу — отсутствие порядка, истинную бессвязность, на которую порядок может быть наложен сверху. Поэтому бессвязность и производит на меня впечатление слова, позади которого должно находиться нечто, если не реальное, то, по крайней мере, мыслимое. Наоборот, если я подумаю о том, что состояние вещей, относящееся к случайности известного порядка, представляет просто наличность противоположного порядка, если я этим самым противопоставляю друг другу два вида порядка, тогда я легко пойму, что между этими двумя порядками

нельзя вообразить себе промежуточных ступеней, что от них нельзя спуститься ниже, к бессвязному. Одно из двух: или бессвязность есть слово, лишенное смысла, или же если я придаю ему какой-нибудь смысл, то только при условии, что я ставлю бессвязность на полдороге между двумя порядками, а не над ними обоими. Нельзя сказать, что сначала существует бессвязное, потом геометрическое, потом жизненное; существует только геометрическое и жизненное, и, кроме того, вследствие колебания ума между тем и другим — идея бессвязного. Говорить же о беспорядочном разнообразии, к которому прибавляется затем порядок, значит совершить настоящее *retitio principii*, так как, воображая себе беспорядочное, мы в действительности полагаем какой-нибудь порядок или скорее целых два порядка.

Этот длинный анализ был необходим для того, чтобы показать, каким образом действительность может перейти от напряжения к протяжению, от свободы к механической необходимости посредством изменения направления. Недостаточно было установить, что это отношение двух терминов одновременно подсказывается нам сознанием и чувственным опытом; нужно было показать, что геометрический порядок не нуждается в объяснении, представляя просто-напросто уничтожение обратного порядка. А для этого было необходимо установить, что уничтожение всегда представляет замену и что оно непременно понимается, как замена; только требование практической жизни подсказывают нам способ выражения, вводящий нас в заблуждение как насчет того, что происходит в вещах, так и насчет данных нашего мышления. Теперь нам надо подробнее исследовать ту перемену в направлении, последствия которой мы сейчас описали. Каков тот принцип, то основное начало, которому нужно только рассеяться, чтобы стать протяженным, так как перерыв

в действии причины эквивалентен здесь изменению порядка в действиях?

За неимением лучшего слова мы назвали это начало сознанием. Но дело идет при этом не о том сокращенном сознании, которое функционирует в каждом из нас. *Наше* сознание есть сознание известного живого существа, находящегося в известном месте пространства; но если оно пойдет дальше в том же направлении, как его принцип, оно будет чувствовать тяготение к обратному направлению; двигаясь вперед, оно принуждено будет смотреть назад. Этот ретроспективный взгляд, как мы уже показали, представляет естественную функцию интеллекта, — следовательно, отчетливого сознания. Для того чтобы наше сознание хоть отчасти совпадало с своим принципом, нужно, чтобы оно отделилось от *вполне готового* и примкнуло к *совершающемуся*; нужно, чтобы способность *видения*, обратившись к самой себе, составляла единый акт с *волей*. Нечего и говорить, что это тяжелое усилие мы можем совершить, только насилуя свою природу, и оно вряд ли способно продержаться больше нескольких мгновений. В наших свободных действиях, напрягая все свое существо, чтобы ринуться вперед, мы, правда, более или менее ясно сознаем мотивы и движущие силы и даже, строго говоря, то будущее, которым они организуются в этот акт; но чистую волю, тот поток, который проходит сквозь материю, сообщая ей жизнь, мы едва чувствуем, едва касаемся ее мимоходом. Попробуем вникнуть в нее хотя бы на мгновение, и тогда мы постигаем ее как отдельное индивидуальное желание. Чтобы дойти до принципа всякой жизни и всякой материальности, нужно пойти гораздо дальше. Быть может, это невозможно? Но нет, история философии свидетельствует о противном. Нет сколько-нибудь прочной системы, которая не оживлялась бы интуицией, по крайней мере, в некоторых своих частях. Разумеется, необходима также диа-

лектика для того, чтобы подвергнуть эту интуицию испытанию, чтобы преломить ее в понятия и распространить среди других людей; но очень часто она только развивает результаты этой интуиции, стоящей поэтому выше диалектики. Собственно говоря, эти действия имеют противоположный смысл; то самое усилие, которым одни идеи связываются с другими, рассеивает интуицию, которая думала в них утвердиться. Как только философ получает необходимый толчок от интуиции, он должен отбросить ее и полагаться уже на самого себя, продолжая движение своей мысли, т. е. выдвигая одни понятия за другими. Но очень скоро он чувствует, что у него почва уходит из-под ног, ему необходимо новое соприкосновение, а то ему придется переделывать большую часть того, что он сделал. Выражаясь кратко, диалектика занята приведением в согласие наших мыслей. Но посредством диалектики, представляющей простое рассеяние (*détente*) интуиции, возможны очень различные виды согласия, хотя истина для нее только одна. Разумеется, если бы интуиция длилась не несколько мгновений, а больше, она обеспечила бы не только согласие философа с его собственным мышлением, но и согласие всех философов между собой. Даже в том виде, как она существует, беглая и неполная, интуиция в каждой системе все же стоит больше, чем самая система, и только она переживает систему. Цель философии была бы достигнута, если бы эта интуиция могла поддерживаться, обобщаться, а главное — обеспечивать себе внешние точки опоры, чтобы не потерять дороги и не заблудиться. А для этого необходимы постоянные переходы от природы к разуму и обратно.

Когда мы поместим наше существо в нашу волю, а волю в импульс, продолжение которого она составляет, то мы понимаем и чувствуем, что действительность представляет непрерывный рост и бесконечное творчество. Уже наша воля совершает это чудо.

Всякий человеческий труд, заключающий какую-либо долю изобретательности, всякий произвольный акт, заключающий долю свободы, всякое движение организма, проявляющее его самопроизвольность, вносит в мир нечто новое. Правда, здесь происходит только творчество формы, ибо ничего другого и не может быть. Мы ведь не представляем из себя чистого жизненного явления, оно уже обременено в нас материей, т. е. застывшими частицами ее субстанции, которые он влечет за собой на своем пути. В композиции какого-нибудь гениального труда, как и в обыкновенном свободном решении мы можем довести напряженность нашей деятельности до какой угодно высокой степени, создавая таким образом то, что не может произойти из какого-либо соединения материальных частей (какое, напр., сочетание известных кривых может сравниться с карандашным штрихом великого художника), и все же здесь не будет элементов, которые не существовали бы раньше и не пережили бы эту их организацию. Ведь если бы простая остановка действия, образующего форму могла создать материю этого действия (разве, напр., оригинальные линии, нарисованные художником, не являются сами по себе фиксацией, так сказать, затвердением движения?), тогда создание материи было понятно и возможно. Ибо мы постигаем изнутри, мы переживаем в каждый момент творчество формы, и в тех случаях, где форма чиста и творящий поток на мгновение прерывается, там было бы творчество материи. Переберем все буквы алфавита, входящие в когда-либо написанные сочинения, нам не придет в голову, что нужно прибавить другие буквы, чтобы создать новую поэму. Но мы очень хорошо понимаем, что поэт творит поэму, обогащая ею человеческую мысль; это творчество представляет простой акт ума, и ему нужно только сделать перерыв, вместо того, чтобы продолжаться в новом творчестве, чтобы

этот акт сам собою раздробился на слова, разлагающиеся на буквы; буквы же просто прибавляются к тем буквам, которые уже существовали раньше в мире. Точно так же привычки нашего ума были бы жестоко задеты, если бы увеличилось число атомов, составляющих материальный мир в данный момент; это противоречило бы нашему опыту. Можно бы допустить, что это действительность совсем другого порядка, которая комбинирует атомы, как мысль буквы алфавита, возрастая путем внезапных добавлений. Обратной стороной каждого добавления может быть какой-нибудь мир, который мы представляем себе, разумеется — символически, как сочетание атомов.

Тайна, окружающая существование мира в значительной части происходит от того, что мы желаем, чтобы этот мир произошел сразу или же чтобы материя существовала вечно. Когда говорят о сотворении мира или же когда признают материю вечно существовавшей, в обоих случаях вопрос ставится о вселенной в целом. Вникнув в эту привычку ума, мы найдем в ней предрассудок, который мы проанализируем в следующей главе, а именно: мы встретим общую для материалистов и их противников идею, что не существует настоящего действительного времени, что абсолютное — материя или дух — не может уместиться в конкретном времени, в том времени, которое, как мы чувствуем, образует самую ткань нашей жизни. Отсюда следует, что все существующее дано раз навсегда и что надо принять или испокон веков существующую разнообразную материю, или же творческий акт, целиком данный в сущности божества. Но если этот предрассудок уничтожен, то идея творчества проясняется, сливаясь с идеей роста, причем нам придется говорить уже не о вселенной в ее совокупности.

Говорить о ней нет оснований. Вселенная представляет собрание солнечных систем, которые мы с полным правом можем считать аналогичными нашей. Ко-

нечно, эти системы не являются абсолютно независимыми друг от друга. Наше солнце лучеиспускает теплоту и свет за пределы самой отдаленной планеты своей системы, а с другой стороны, наша система в целом движется в определенном направлении, точно притягиваясь к некоторому центру. Словом, между мирами существует связь. Но эту связь можно считать бесконечно слабой в сравнении с зависимостью между частями одного и того же мира. Так что нельзя сказать, что мы выделяем солнечную систему искусственно, в целях простого удобства; это выделение подсказывается самой природой. В качестве живых существ мы зависим только от планеты, на которой мы находимся, и от солнца, питающего ее; в качестве мыслящих существ, мы можем находить физические законы для нашего мира и, конечно, распространять их также на каждый из отдельных миров, но из этого никак не следует, что они применимы ко вселенной в целом и что вообще такое утверждение имеет какой-либо смысл, ибо вселенная не дана в готовом виде, но непрерывно создается. Несомненно, что она растет путем присоединения новых миров.

Попробуем распространить на целое нашей солнечной системы наиболее общие законы нашей науки: принцип сохранения энергии и принцип понижения интенсивности энергии (*degradation*), но при этом ограничимся именно этой относительно замкнутой системой, или же другими, но тоже относительно замкнутыми системами. Заметим, что эти два закона имеют различную метафизическую важность и значение (*portee*). Первый закон имеет количественный характер, и потому он отчасти соотносителен нашим измерительным приемам. Этот закон утверждает, что в замкнутой системе энергия в целом, т. е. сумма кинетической и потенциальной энергии, постоянна. Но если бы в мире была только кинетическая энергия или кроме нее был только один вид потенци-

альной энергии, то искусственность наших единиц измерения еще не делала бы искусственным самый закон. Тогда закон сохранения энергии выражал бы, что *нечто* сохраняется в постоянном количестве. Но в действительности имеются энергии различного рода^{*}; единица же измерения, очевидно, была выбрана таким образом, чтобы оправдывался принцип сохранения энергии. Таким образом, в этом принципе довольно много условного, хотя несомненно, что между изменениями различных энергий одной и той же системы существует некоторое соответствие; оно то и позволило расширить этот принцип при посредстве искусственно выбранных единиц измерения. Но когда философ применяет этот принцип ко всей нашей солнечной системе, он обязан, по меньшей мере, точно наметить его очертания. Закон сохранения энергии не будет выражать при этом объективного постоянства известного количества известной вещи, а скорее необходимость того, чтобы каждое совершающееся изменение уравнивалось противоположным изменением. А это значит, что если даже закон сохранения энергии господствует над всей нашей солнечной системой, то все же он не столько говорит о природе вселенной, сколько об отношении одной части этого мира к другой.

Другое дело — второй принцип термодинамики, закон понижения интенсивности энергии. Этот закон не относится прямо к величинам. Правда, первая идея его зародилась у Карно из количественных соображений насчет утилизации энергии (*rendement*) термических машин. Несомненно также, что Клаузиус обобщил его в математическую формулу и что этот закон приводит к концепции измеримой величины, к так называемой «энтропии». Эта определенность

* См. о различиях качества энергии Duhem. *L'évolution de la mécanique*. Paris, 1905, стр. 197 и след.

необходима для технического приложения закона. Но этот закон допускает некоторую, хотя бы смутную формулировку; он мог бы, строго говоря, быть формулирован в общем виде и тогда, когда еще не возникло мысли об измерении различных энергий физического мира и даже тогда, когда не существовало самого понятия об энергии. В самом деле. Сущность этого закона состоит в том, что все физические изменения стремятся перейти в теплоту, теплота же стремится к однообразному распределению между всеми телами. В этой менее точной форме закон не включает в себе ничего условного: это — самый метафизический закон из всех законов физики, поскольку он наглядно, без всякой символистики и без искусственных измерений показывает нам то направление, в котором движется вселенная. Этот закон говорит, что видимые и разнородные изменения понемногу должны перейти в невидимые и однородные, и что та неустойчивость, которою обуславливается богатство и разнообразие происходящих в нашей солнечной системе изменений, понемногу уступит место относительно устойчивым элементарным колебаниям, бесконечно повторяющим друг друга. Это все равно, как если бы человек, сохраняя свои силы, все меньше и меньше обращал их на активные проявления, так что в конце концов эти силы целиком употреблялись бы на дыхание легких и биение сердца.

С этой точки зрения, какой-нибудь отдельный мир, в роде нашей солнечной системы, по-видимому, каждую минуту утрачивает долю содержащейся в нем способности к изменениям. Вначале он обладал максимальной способностью к утилизации энергии, но она все время непрерывно уменьшалась. Откуда она взялась? На первый взгляд мы можем предположить, что она явилась из какой-нибудь другой точки пространства, но этим мы только на время устраняем затруднение, так как тот же самый вопрос можно по-

ставить и по поводу этого нового источника. Правда, к этому можно было бы прибавить, что число миров, способных передавать друг другу способность к изменениям, безгранично, что сумма этой заключающейся во вселенной способности бесконечна, так что начало ее столь же трудно определить, как и предвидеть ее конец. Такого рода гипотезу одинаково трудно доказать или опровергнуть; но говорить о бесконечной вселенной, значит допускать, что материя вполне совпадает с абстрактным пространством, и что, следовательно, все части материи абсолютно внешни по отношению друг к другу. Мы видели выше, как следует смотреть на этот последний тезис и насколько трудно примирить его с взаимодействием всех материальных частиц; а между тем мы обращаемся в данном случае именно к такому влиянию. Мы можем, наконец, предположить, что всеобщая неустойчивость произошла из всеобщего устойчивого состояния и что настоящему периоду, когда действующая энергия уменьшается, предшествовал период возрастания подвижности энергии и что вообще периоды возрастания и уменьшения ее бесконечно следуют друг за другом. Эта гипотеза понятна теоретически, — что и было обстоятельно показано в последнее время; но, по вычислениям Больцмана, вероятность ее математически настолько незначительна, что практически она равняется полной невозможности*. Так оно и есть в действительности. Эта проблема совершенно неразрешима, если стоять на почве физики, ибо физик принужден связывать энергию с протяженными частицами, и даже если он видит в этих частицах только резервуары энергии, он все же остается в *пространстве*; он погрешил бы против самого себя, если бы он искал происхождение этих энергий во

* Boltzman. Vorlesungen über Gastheorie. Leipzig, 1898, стр. 253 и след.

внепространственном процессе. Но именно здесь, по нашему мнению, и надо его искать.

Рассмотрим *in abstracto* пространство вообще. Мы сказали, что *протяженность* (extension) является простым перерывом в *напряженности* (tension). Обратимся к конкретной действительности, наполняющей это пространство. Мы увидели, что царствующий в ней порядок, проявляющийся в законах природы, должен был явиться сам собою, когда противоположный порядок уничтожается. Теперь мы видим, что направление, в котором движется действительность, намечает нам идею о *разрушающейся* вещи (qui se defait), а это одна из несомненных черт материальности. Отсюда естественный вывод, что процесс, которым *создается* эта вещь, идет в прямо противоположном направлении сравнительно с физическими процессами, т. е. этот процесс имеет очевидно не материальный характер. Мы привыкли смотреть на материальный мир аналогично тому, как мы наблюдаем падающую тяжесть; никакой образ из области материи в собственном смысле слова не дает нам идеи о *поднимающейся* тяжести. И тем не менее мы тем решительнее приходим к упомянутому выводу (о нематериальности творчества), чем ближе мы всматриваемся в конкретную действительность, причем нужно иметь в виду не только материю вообще, но также посмотреть и вовнутрь этой материи, на живые тела.

Весь наш анализ показывает нам, что жизнь представляет стремление подняться в том направлении, в котором, так сказать, падает (descent) материя. Наш анализ намечает нам возможность и даже необходимость процесса, обратного материальному и создающего материю посредством перерыва самого себя. Конечно, жизнь, развивающаяся на поверхности нашей планеты, связана с материей. Если бы она была чистым сознанием или, вернее, сверхсознанием, она была бы чисто творческой деятельностью. Но в дей-

ствительности она связана с организмом, подчиняющим ее общим законам неодушевленной материи. Однако, все указывает на то, что она делает что только может для освобождения от этих законов. Жизнь не в силах переменить направление физических изменений, как оно определяется принципом Карно. Но, по крайней мере, она поступает как раз так, как действовала бы сила, которая сама по себе приняла бы противоположное направление. Жизнь не способна *остановить* процесс материальных изменений, но ей удается *задержать* его. Мы уже показали, что в жизни продолжается первоначальный импульс, обусловивший развитие хлорофилльной функции в растениях и чувствительно-двигательной системы у животных; этот импульс делает жизненные явления все более и более значительными посредством приготовления и применения все более и более могучих взрывчатых веществ. Но что же представляют из себя эти взрывчатые вещества, как не накопленную солнечную энергию, ту самую энергию, которая развевается в тех точках пространства, где она проявляется. Разумеется, эта заключенная во взрывчатых веществах энергия тратится в момент взрыва, но она была бы растрочена еще раньше, если бы ее рассеяние не было задержано организмом, который присоединяет ее к себе. Жизнь, как она есть в настоящее время, в той точке настоящего, куда привело ее разветвление заключенных в ней и дополняющих друг друга тенденций, целиком зависит от хлорофилльной функции растений. А это значит, что прежде своего разветвления, в своем первоначальном импульсе, жизнь была тенденцией к накоплению того, что без нее немедленно растратилось бы; именно таким результатом энергии являются зеленые части растений, как будто имеющих в виду ту деятельную и мгновенную трату энергии, которая производится животными. Жизнь можно сравнить с усилием для

поднятия падающей тяжести. Правда, ей удастся только задержать падение. Но она, по крайней мере, дает нам понятие о подъеме тяжести*.

Вообразим себе приемник с паром высокого давления, где сквозь щели сосуда пар струйками проходит наружу. Этот вышедший на воздух пар почти целиком конденсируется в капельки, капельки падают на землю; очевидно, что эта конденсация и падение представляют некоторую потерю чего-то, представляют некоторый перерыв и дефицит.

Однако, незначительная доля пара остается не конденсированной в течение нескольких мгновений; эта доля стремится поднять падающие капли, но самое большее, что ей удастся, это задержать их падение. Точно так же из необъятного запаса жизни непрерывно текут отдельные струйки, которые при падении образуют миры. Внутри этих миров развитие живых существ представляет остаток первоначальной струи,

* Андрэ Лаланд в своей богатой фактами и мыслями книге (*La dissolution opposee a l'évolution*. Paris, 1899) показывает, что все в мире идет к смерти, несмотря на кратковременные задержки со стороны организмов. — Но даже беря только неорганическое вещество, разве мы имеем право распространять на всю вселенную наши выводы, относящиеся к нынешнему состоянию солнечной системы? Ведь рядом с умирающими мирами существуют миры зарождающееся. С другой стороны, в органическом мире смерть индивидов вовсе не является ни уменьшением «жизни вообще», ни тяжелой, но неизбежной необходимостью. Как мы уже не раз замечали, жизнь никогда не стремилась к неограниченному продолжению существования индивида, хотя она могла бы сделать это, — ведь осуществила же она столько удивительных вещей. Вообще можно подумать, что смерть индивида является для жизни желательной или, по крайней мере, допустимой, для возможно большего прогресса жизни вообще.

тот импульс, который продолжается в направлении, прямо противоположном материальности. Мы не должны, впрочем, особенно упираться на это сравнение. Оно дает только слабый и не совсем верный образ действительности, так как отверстия, струя пара и образование капель — все это необходимо обусловлено, тогда как сотворение какого-нибудь мира представляет свободный акт, и жизнь, находящаяся внутри материального мира, также заключает в себе эту свободу. Скорей можно сравнить это творение с каким-нибудь жестом, напр., с поднятием руки; когда, напр., рука предоставляется самой себе, она падает, но все же в ней сохраняется часть одушевлявшей ее воли, стремящейся поднять ее. Этот образ *творческого жеста, который затем прекращается*, дает нам более точное представление того, о чем мы говорили. А жизненной деятельности будет при этом соответствовать то, что в измененном движении остается от первоначального движения, т. е. жизненная деятельность представляет *действительность, которая творит себя самое среди окружающего распада.*

Идея сотворения кажется крайне темной, если мы будем думать о *вещах*, которые были сотворены, и о творящей их вещи, как это делается обыкновенно и как не может не делать этого наш разум. В следующей главе мы покажем происхождение этой иллюзии. Она прирождена нашему интеллекту, функция которого имеет по преимуществу практический характер, ибо он создан для того, чтобы представлять вам не изменения и действия, а скорее вещи и состояния. Но вещи и состояния это только точки зрения нашего ума на будущее. В действительности не существует ни вещей, ни действий. Выражаясь точнее, когда я рассматриваю мир, в котором мы живем, я нахожу, что автоматическое и строго определенное в этом тесно связанном целом развитие происходит из рассеивающегося действия (*de l'action qui se défait*), а не-

предвиденные, выделяемые жизнью формы, способные самостоятельно продолжаться в непредвиденных движениях, представляют действия, происходящие сами собой. Разумеется, я имею полное право считать, что другие миры аналогичны нашему, и что и там вещи происходят аналогичным образом. Я знаю, что они конституировались не в одно и то же время, так как наблюдение показывает мне что еще и теперь существуют туманности, только начинающие сгущаться. Если, таким образом, мы повсюду наблюдаем один и тот же способ действия, будет ли это разложение или попытки воссоздания, то я просто выражаю это вероятное сходство, когда я говорю о центре, из которого выходят миры, как цветы из огромного букета; но при этом я должен принимать этот центр не за *вещь*, а за непрерывное течение.

Если мы дадим такое определение Богу, то в нем не будет ничего законченного; он представляет непрестанную жизнь, деятельность и свободу. Если мы будем понимать в этом смысле сотворение, то оно вовсе не покажется чудом: мы сами представляем пример такого же чуда, когда мы действуем свободно. Бесспорно и очевидно, что прибавление новых вещей к уже существующим есть абсурд, так как *вещь* есть результат закрепления, произведенного нашим разумом, и так как не бывает других вещей, кроме тех, которые конституированы разумом. Говорить о сотворении вещей значит утверждать, что разум делает больше, чем может, что, очевидно, является противоречием самому себе, пустым и бесплодным представлением. Другое дело прирост деятельности по мере движения вперед, ее творчество по мере ее прогресса; мы все констатируем это, когда всмотримся в свою собственную деятельность. Вещи конституируются тем мгновенным выделением, которое производит разум в этом потоке в данный момент, и то, что кажется таинственным при сравнении этих

выделений, становится ясным, когда мы обратимся к самому потоку.

Даже свойства творческого действия, поскольку оно происходит в организации живых форм, удивительно упрощаются, если их взять в этой плоскости. Наш ум смущенно отступает перед сложностью организма и якобы бесконечным множеством перемешанных между собой анализов и синтезов, которые предполагаются организмом. Нам трудно думать, что простая игра физических и химических сил может произвести такое чудо. А если здесь действует глубокое знание, то как понять влияние на эту бесформенную материю этой нематериальной формы? В действительности трудность происходит здесь от того, что мы статически представляем себе материальные частицы совершенно готовыми и механически пригнанными друг к другу; столь же статически мы представляем себе и внешнее действие, оказываемое на них сведущим и искусным организмом. На самом же деле жизнь представляет движение. Материальность представляет то же движение в обратном направлении; каждое из этих движений просто и цельно; материя, образующая миры, представляет один нераздельный поток, и столь же нераздельна жизнь, проходящая сквозь материю, выделяя из нее живые существа. Из этих двух потоков, второй противодействует первому, но первый все же получает кое-что от второго; между ними создается некоторый *modus vivendi*; это и есть организм. Этот организм для наших чувств, для нашего интеллекта принимает форму частей, совершенно внешних по отношению к другим частям во времени и пространстве. Мы не только закрываем глаза на единство порыва, который, проходя через поколение связывает одни индивиды с другими, одни виды и роды с другими видами и родами, и таким образом обращает всю цепь живых существ в единую огромную волну, проходящую по материи. Но и каждый ин-

дивид также представляется нам агрегатом, агрегатом из молекул и агрегатом из явлений. Причина этого заключается в строении нашего интеллекта, созданного для воздействия на материю извне, и достигающего этой цели посредством одновременных выделений вещей из потока действительности; каждая такая прочно выделенная вещь может быть бесконечно разложима. Замечая в организме только части внешние по отношению к другим частям, наш ум принужден выбирать между двумя системами объяснения. Или он должен считать организм бесконечно сложным (а следовательно, обладающим бесконечным знанием), так что он не может быть случайным сочетанием элементов; или же его нужно отнести к непостижимому для нас влиянию внешней силы, сгруппировавшей его элементы. Но и эта сложность, и эта непостижимость одинаково представляют продукт нашего ума. Если же мы попробуем смотреть не только глазами интеллекта, постигающего только готовое и смотрящего только извне, но и глазами нашего духа, т. е. той способности видеть, которая присуща нашей способности действовать и которая отчасти вытекает из усилия воли над самой собой, тогда все перейдет в движение и все разложится на движения. Там, где наш ум имеет дело по-видимому с неподвижной картиной текущих действий, показывая нам бесконечное множество частей и бесконечно сложный порядок, там мы угадываем простой процесс, творчество, происходящее среди распадающихся действий того же рода, словом, нечто подобное последней вспышке фейерверка среди погасших и падающих его остатков.

* * *

Эта точка зрения поясняет и дополняет те общие соображения, которые мы высказали относительно развития жизни. Мы можем теперь точнее устано-

вить, что является существенным и что случайным в этом развитии.

В общем *жизненный порыв*, о котором мы говорим, состоит в потребности творчества. Его творчество не абсолютно, т. к. он встречает на этом пути материю, т. е. движение, обратное его движению. Но он овладевает этой материей, которая есть сама необходимость, и стремится внести в нее возможно большую сумму неопределенности и свободы. Как же он этого достигает?

Мы сказали, что животное, поднявшееся в ряду живых существ, может быть в общем характеризовано чувствительно-двигательной нервной системой, стоящей над системами пищеварения, дыхания, кровообращения и т. д. Эти последние имеют свои функции защищать, поправлять, чистить нервную систему, а также делать ее по возможности независимой от внешних обстоятельств. Но прежде всего они обязаны доставлять нервной системе энергию, которую она тратит на движения. Если оставить в стороне бесчисленные исключения вследствие случайности развития, то возрастающая сложность организма теоретически обуславливается необходимостью усложнения нервной системы. Известно, что каждое усложнение какой-либо части организма влечет за собой много других, т. к. если необходимо существование этой части, то столь же необходимо отражение всякой перемены какой-либо части тела по всему организму. Усложнение может идти до бесконечности во всех направлениях. Но всякое такое усложнение обуславливается усложнением нервной системы, или, по крайней мере, требует такого усложнения. В чем состоит прогресс самой нервной системы? Ответ очень простой: в одновременном развитии как автоматической, так и самопроизвольной активности, причем первая является специальным орудием для второй. Так в организме, подобном

нашему, огромное число двигательных механизмов сосредоточено в мозговой клеточке и в узлах. Они ждут только сигнала, чтобы произвести соответствующее действие; воля же служит в одних случаях для того, чтобы привести в движение такой механизм, а в других, чтобы выбрать механизмы для действий, а также способ их сочетания и момент действия. Воля животного тем более деятельна и тем более интенсивна, чем из большего числа механизмов она может выбирать, чем более запутаны перекрестки двигательных путей, словом, чем большего развития достигает его мозг. Таким образом, прогресс нервной системы обеспечивает действиям все большую точность, разнообразие, силу и независимость. Организм все более и более становится похожим на машину, которая целиком изменяется для каждого нового действия, как будто эта машина сделана из резины и в каждый момент может переменить форму всех своих частей. Но еще раньше, чем появилась нервная система, даже раньше, чем образовался организм в собственном смысле слова, уже в недифференцированной массе амебы проявлялось это существенное свойство животной жизни. Амеба изменяет свою форму в самых различных направлениях; но вся ее масса в целом выполняет то, что при дифференциации частей локализуется чувствительно-двигательной системой у развитых животных. Но, выполняя это самым первобытным образом, она и не имеет той сложности, которую мы встречаем у высших организмов; здесь нужно только, чтобы вспомогательные элементы передавали двигательным элементам энергию, необходимую для трат. Амеба двигается, как цельная масса и столь же целно добывает себе энергию при посредстве усвояемых ею органических веществ. Таким образом, будем ли мы рассматривать высших или низших представителей животного ряда, мы повсюду найдем, что животная жизнь

состоит, во-первых, в добывании запаса энергии и, во-вторых, в ее трате при посредстве как можно более гибкой материи в различных не допускающих предвидения направлениях.

Спрашивается теперь, откуда берется энергия? Ответ: из пищи, поглощенной животным, так как пища представляет род взрывчатого вещества, которому нужна только искра, чтоб она разрядила накопленную в нем энергию. Кто приготовил это взрывчатое вещество? Пища может быть мясом животного, которое также питалось животными и т. д., но, в конце концов, в последнем счете мы непременно придем к растению. Только оно действительно накапливает солнечную энергию; животные же лишь заимствуют ее у растений, или прямо, или передавая ее друг другу. Каким образом накапливают растения солнечную энергию? Главным образом посредством хлорофилльной функции, т. е. посредством своеобразной химической реакции, к которой мы не знаем ключа и которая, вероятно, не походит на опыты в наших лабораториях. Эти реакции состоят в том, что растения пользуются солнечной энергией для усвоения углерода, угольной кислоты и тем самым для накопления этой энергии подобно тому, как накапливается энергия при наполнении водой резервуара, расположенного на высоте. Когда вода поднята, она может когда угодно и как угодно привести в движение мельницу или турбину. Каждый атом усвоенного углерода представляет нечто подобное подъему известного количества воды или напряжению эластичной нити, соединявшей углерод и кислород в угольной кислоте. Эта эластичная нить может ослабнуть, тяжесть может упасть; точно так же накопленная энергия в один прекрасный день путем простого разряда проявит свое действие при соединении углерода с кислородом.

Таким образом, растительная и животная жизнь,

т. е. жизнь в ее совокупности, представляет по преимуществу стремление к накоплению энергии и к направлению ее затем по гибким изменчивой формы каналам, на концах которых она выполняет бесконечно разнообразные работы. Этого и стремится сразу достигнуть *жизненный порыв*, проходящий через материю. Несомненно, что ему удавалось бы выполнить это, если бы его сила не имела границ или если бы он мог получить какую-либо поддержку извне. Но этот порыв имеет конечные размеры, и он дан однажды навсегда. Он не может преодолеть все препятствия. Движение, в котором он проявляется, иногда уклоняется в сторону, иногда дробится и всегда встречает препятствия. Развитие органического мира и представляет проявление этой борьбы. Первым великим расколом, который необходимо должен был произойти, было разделение двух *царств* — *растительного и животного*, как было сказано, они дополняют друг друга, но между ними нет гармонии.

Растение накапливает свою энергию не для животных, а для собственного потребления, но его собственный расход не так значителен и имеет более непрерывный характер, чем это нужно для первоначального порыва жизни, который главным образом направлен к свободным действиям. Один и тот же организм не может с одинаковой силой выполнять одновременно две роли: постепенное накопление и быструю утилизацию. Вот почему без всякого внешнего вмешательства простым действием двойной тенденции, заложенной в первоначальном порыве, и в сопротивлении этому порыву со стороны материи одни организмы приняли первое направление, другие второе. За этим раздвоением последовало много других. Отсюда расходящиеся линии развития, по крайней мере, в существенных его частях. Но нужно считаться также с регрессивными движениями, остановками и случайностями всякого рода,

нужно помнить, что каждый вид поступает так, как будто общее движение останавливается в нем, а не только проходит через него, как будто он есть та точка, в которой останавливается общее течение жизни. Каждый вид думает только о себе и живет только для себя. Понятно поэтому, что природа является ареной бесчисленных сражений. Понятна также и бьющая в глаза и смущающая нас дисгармония. Но мы не должны делать ответственным за нее самый принцип жизни.

Роль случайностей вообще очень велика в развитии жизни. Чаще всего случайными являются формы приспособления или, вернее, изобретения. Случайной и относительной к препятствиям, встретившимся в определенном месте и в определенный момент, является раздробление первоначальной тенденции на определенные и дополняющие друг друга тенденции, создающие расходящиеся линии развития. Случайные остановки и обратные движения в широкой мере являются случайными приспособлениями. Только две вещи необходимы: во-первых, непрерывное накопление энергии, во-вторых, эластичная канализация этой энергии в различных неподдающихся определению направлениях, в конце которых находятся свободные действия.

На нашей планете этот двойной результат мы получили определенным образом, но он мог бы получиться и совершенно иначе. Не было никакой необходимости, чтобы жизнь остановила свой выбор главным образом на углероде угольной кислоты. Для нее важно было накопить солнечную энергию, но вместо того, чтобы требовать от солнца разъединения атомов кислорода и углерода, она могла бы (по крайней мере теоретически, отвлекаясь от трудностей выполнения этого, быть может, непреодолимых) предложить ему другие химические элементы для соединения и разъединения совершенно иными

физическими способами; если же характерным элементом энергетических веществ организма были бы не углерод, а другое тело, то характерным элементом пластических веществ, вероятно, не был бы азот. При этом органическая химия радикально отличалась бы от современной химии, а отсюда следует, что и живые формы были бы совершенно непохожи на те, которые нам известны. Их анатомия и физиология были бы иные. Только чувствительно-двигательная функция непременно сохранилась бы, по крайней мере, в их действиях, если не в механизме.

Очень может быть, что на других планетах и на других солнечных системах жизнь развивается в таких формах, о которых мы не имеем никакого представления и при таких физических условиях, когда с точки зрения нашей физиологии она совершенно невозможна. Если жизнь по преимуществу стремится получить энергию, которую она может пользоваться для превращения в действия, то несомненно, что она выбирает в каждой солнечной системе и на каждой планете наиболее подходящие средства для получения этого результата при данных условиях, как она делает это на нашей планете. Так, по крайней мере, вытекает из рассуждений по аналогии, и объявлять жизнь невозможной там, где для нее существуют другие условия, чем на земле, значило бы злоупотреблять этим рассуждением. Действительно, жизнь возможна повсюду, где энергия рассеивается в направлении, указанном законом Карно, и где это рассеяние может быть замедлено причиной, действующей в обратном направлении, а это значит, что жизнь, несомненно, возможна во всех мирах, находящихся на всех звездах. Но это еще не все; собственно говоря, нет необходимости, чтобы жизнь концентрировалась именно в организмах в собственном смысле слова, т. е. в определенных телах, представляющих готовые, хотя бы и эластичные каналы, по ко-

торым направляется энергия. Мы можем допустить (хотя это очень трудно вообразить себе), что энергия может быть накоплена и затем растрочена, по изменяющимся линиям, проходящим через материю, которая не успела принять устойчивое состояние. Здесь были бы все существенные черты жизни, т. к. мы находим здесь медленное накопление энергии и быстрый разряд ее.

Между этой слабой и неопределенной жизнью и той определенной жизнью, которую мы знаем, разница не больше, чем между состоянием сна и бодрствования для нашей психологической жизни. Таковы могли быть условия жизни в туманности, из которой произошла наша планета, когда была закончена конденсация материи, — если верно, что жизнь начинается в тот самый момент, когда под влиянием противоположного движения является материя туманности. Понятно, что жизнь могла бы принять совершенно иной внешний вид и совершенно иные формы, чем те, которые мы знаем. При другом химическом субстрате, в других физических условиях, импульс мог бы остаться тем же самым, но жизнь распределилась бы в течение своего пути совершенно иначе, да и путь был бы пройден совершенно иной; он мог быть больше, мог быть и меньше. Во всяком случае изо всего ряда живых существ ни один член не был бы таким, как теперь. Спрашивается, была ли необходимость, чтобы существовал ряд живых существ и отдельные члены? Почему бы жизненному потоку не излиться в одном единственном теле, которое бы бесконечно эволюционировало.

Несомненно, что этот вопрос возникает, когда мы сравниваем жизнь с потоком или порывом. Жизнь нужно сравнивать именно с порывом, потому что в физическом мире нельзя найти другого образа, который ближе давал бы понятие о жизни. Но все же это только образ. В действительности

жизнь относится к психологическому порядку; именно к психологической сущности ее нужно отнести развитие неопределенного множества членов, взаимно проникающих друг друга. Несомненно, что в пространстве и только в пространстве возможно отчетливое многообразие, когда одна точка является абсолютно внешней по отношению к другой. Но и чистое, пустое единство также встречается только в пространстве; это единство математической точки. Отвлеченные единства и множества представляются, если угодно, определениями пространства или же категориями разума, т. к. пространственность и интеллектуальность скопированы одна с другой. Наоборот, то, что имеет психологическую природу, не может быть точно применено к пространству и не может вполне войти в категорию разума. Напр., мое я в данный момент, представляет ли оно единство или множество? Если я признаю его единым, то против этого сейчас же начнет протестовать внутренний голос ощущений, чувствований и представлений, на которые разделяется моя индивидуальность. Если же я признаю ее отчетливым многообразием, то против этого с такой же силой восстает мое сознание. Оно утверждает, что мои ощущения, чувствования и мысли представляют абстракции из моего я, что каждое мое состояние исключает все другие.

Ведь только разум имеет язык, и на этом языке нужно признать, что я представляю многообразное единство или единое многообразие^{*}. Но и единство, и многообразие представляют только точки зрения разума относительно моего я и притом — разума, категории которого оказались в данном случае непригодными: мое я не входит ни в ту, ни в другую,

* Этот пункт развит в нашей работе: «Введение в метафизику». (*Revue de methaphisique*, Janvier 1903, стр. 2—25).

ни в обе категории вместе, хотя это соединение их может дать приблизительное подобие того взаимного проникновения и той непрерывности, которые я нахожу в основе моего я. Такова моя внутренняя жизнь и такова же жизнь вообще. Если при своем соединении с материей жизнь походит на импульс или же на порыв, то рассматриваемая сама по себе она представляет огромное количество скрытых возможностей, взаимное проникновение многих тысяч тенденций, которые впрочем становятся многими тысячами только тогда, когда они делаются внешними по отношению друг к другу, т. е. принимают протяженный характер. Это разъединение происходит именно при соприкосновении с материей. Материя производит фактическое разделение того, что было многообразием только в возможности, и в этом смысле индивидуализация отчасти представляет дело материи, отчасти же следствие того, что сама жизнь включает в себе. Так мы можем сказать, что поэтическое чувство, выражаясь в отдельных строках, строках и словах, уже заключало раньше это многообразие индивидуализированных элементов, но в действительности оно создается, так сказать, материальностью языка.

Но слова, строки и строфы проникнуты единым и простым вдохновением, и оно то составляет всю поэму. Точно так же жизнь еще течет в отдельных индивидах; повсюду тенденция к индивидуализации преодолевается и в то же время завершается противоположной и дополняющей ее тенденцией к соединению, как будто бы многообразное единство жизни, вынужденное идти в направлении к многообразию, еще более стремится идти в другом направлении. Едва только отделяется какая-нибудь часть, как она уже стремится к соединению, если не со всем остальным, то, по крайней мере, с тем, что находится возле нее. Отсюда происходящее во всей области жизни коле-

бание между индивидуализацией и ассоциацией. Индивиды сочетаются в общество, но едва общество образовалось, как оно уже стремится слить эти индивиды в новый организм, стремится стать само индивидом, который мог бы, в свою очередь, войти составною частью в новую ассоциацию. Уже на самых низших ступенях лестницы живых существ мы находим настоящие ассоциации, колонии микробов, причем в этих ассоциациях, если верить одной недавней работе, существует тенденция к индивидуализированию посредством построения ядра *. Ту же самую тенденцию мы встречаем и на более высокой ступени, у протофетов, которые, образовавшись из материнской клеточки посредством деления, остаются связанными друг с другом посредством желатинового вещества, окружающего их поверхность; то же наблюдается и у низших одноклеточных организмов, которые сперва соединяются своими псевдокодами (ложноножками), а в конце концов сливаются друг с другом.

Существует, как известно, так называемая «колониальная» теория генезиса высших организмов. По этой теории, низшие организмы, состоявшие всего из одной клетки, соединившись, образовали агрегаты, которые соединились в свою очередь и образовали агрегаты агрегатов; таким образом все более и более сложные и дифференцированные организмы произошли из соединения элементарных и почти не дифференцированных организмов **. В такой решительной форме это положение вызвало серьезные возражения; нужно признать, что теперь все более и более утверждается взгляд, что полизоизм представляет исключительный и ненор-

* Serkovski. Мемуар (на русском языке), разобранный в *Année biologique*. 1898, стр. 317.

** Ed. Perrier. *Les colines animales*. Paris, 1897 (2-е éd.).

мальный случай^{*}. И все же можно думать, что дело происходит таким образом, *как будто бы* всякий высший организм произошел из соединения клеточек, распределивших между собою работу. Весьма вероятно, что не клеточки образовали индивид посредством ассоциации, а скорее индивид образовал клеточки, путем своего распада^{**}. Но это все-таки открывает нам в генезисе индивида наличность общественной формы; можно подумать, что индивид мог развиваться только при условии раздробления своей сущности на элементы, которые сами имели некоторое подобие индивидуальности и были соединены друг с другом в некотором подобии общества. Существуют многочисленные случаи, когда природа колеблется, по-видимому, между двумя формами, не зная, что ей создать, общество или индивид, и тогда достаточно самого незначительного толчка, чтобы склонить чашку весов в ту или другую сторону. Если мы возьмем какую-нибудь довольно крупную инфузорию, вроде стентора, и разрежем ее на две половины, из которых каждая содержит часть ядра, то из каждой из этих двух половин возродится новый отдельный стентор; если же деление будет не полное, а именно, если мы оставим между двумя половинками сообщение протоплазмы, то оказывается, что каждая из них в отдельности производит одновременно одни и те же действия. Так что достаточно удержатъ, или наоборот, обрезать эту нить, чтобы жизнь приняла социальную, или же индиви-

* Delage. *L'Hérédité*. 2-e édit, Paris, 1903, p. 97. Ср. того же автора: *La conception polyzoïque des êtres* (*Revue scientifique*, 1896, p. 641—653).

** Эта теория поддерживается Кунстлером, Делажем, Седжвиком, Лаббэ и др. Развитие ее, а также библиографические указания можно найти в труде Busquet. *Les êtres vivants*. Paris, 1899.

дуальную форму. Таким образом, уже у первобытных организмов, состоящих из одной клетки, мы можем констатировать, что видимая индивидуальность целого состоит из *неопределенного* числа скрытых индивидуальностей, скрытым же образом ассоциированных. Тот же самый закон проявляется снизу доверху во всем ряде живых существ. Мы выражаем именно это, говоря, что единство и многообразие представляют категории неодушевленной материи, тогда как *жизненный порыв* не является ни чистым единством, ни настоящим многообразием. Так что, если материя, к которой он присоединяется, заставляет его выбрать одну из этих категорий, то его выбор никогда не бывает окончательным; он постоянно переходит от одной к другой. Итак, развитие жизни в двойном направлении, к индивидуализации и к ассоциации, не заключает в себе ничего случайного. Оно составляет самую сущность жизни.

Столь же существенным является движение, направленное к рефлексии. Если наш анализ правилен, то в начале жизни лежит сознание или, вернее, сверхсознательность. Сознание или сверхсознательность является как бы ракетой, остатки которой падают в материю; сознание, кроме того, есть то, что было в самой ракете, что проникало остатки и, зажигая их, создавало организмы. Это сознание представляет *потребность в творчестве*, но оно проявляется только там, где творчество возможно. Оно засыпает, когда жизнь обречена на автоматизм, но оно немедленно просыпается, когда является возможность выбора. Вот почему в организмах, лишенных нервной системы, эта способность творчества переходит в способность передвижения и изменения формы, свойственных этим организмам. У животных же с нервной системой эта способность пропорциональна сложности узлов, в которых перекрещиваются так называемые чувст-

вительные и двигательные пути, т. е. сложности мозга. Как же следует понимать это соответствие между организмом и сознанием?

Мы не будем здесь настаивать на том пункте, который мы подробно рассматривали в одной из предыдущих работ. Ограничимся теперь замечанием, что теория, согласно которой сознание связано с известными нервными элементами и отделяется при их работе подобно фосфоресценции, — эта теория может быть принята учеными при условии ее дальнейшего анализа, так как она является удобным способом выражения, хотя она и не представляет ничего другого. В действительности, живое существо есть центр действия; оно представляет известную сумму случайностей, входящую во вселенную, т. е. известное количество возможного действия; это же количество изменяется соответственно индивидам и в особенности в соответствии с видами. Нервная же система данного животного обрисовывает те гибкие линии, по которым протекают его действия (хотя нужно заметить, что потенциальная, способная к освобождению энергия накапливается скорее в мускулах, чем в самой нервной системе); развитие и очертание нервных центров животного указывают на более или менее обширный выбор между более или менее многочисленными и сложными действиями, которые животное может совершить. Но если пробуждение сознания у живого существа бывает тем полнее, чем шире предоставленный ему выбор и чем более значительной суммой действия оно располагает, то очевидно, что развитие сознания соотносится с развитием нервных центров. С другой стороны, так как всякое состояние сознания представляется с известной стороны вопросом, заданным деятельности животного, и даже началом ответа на него, то не существует психологических явлений, которые не заключали бы зачатков действия корковых механизмов. Дело, по-ви-

димому, происходит таким образом, как будто бы сознание выходит из мозга и как будто бы сознательная деятельность, во всех своих подробностях, соотнобразуется с деятельностью мозга. В действительности, сознание вовсе не выходит из мозга, но то и другое соответствует друг другу, потому что оба они одинаково указывают — один сложностью своей структуры, другое интенсивностью своего пробуждения — на то количество *выбора*, которым располагает живое существо.

Так как состояние мозга выражает только то количество действия, которое зарождается в соответствующем психологическом состоянии, то психологическое состояние говорит об этом действии больше, чем состояние мозга. Мы пытались показать в другом месте, что сознание живого существа соответствует его мозгу в таком же смысле, как заостренный нож соответствует своему острию. Мозг есть тот заостренный конец, посредством которого сознание проникает в плотную ткань событий, но он лишь постольку соответствует сознанию, поскольку острие соответствующе ножу; таким образом, из сходства двух мозгов, напр., мозга обезьяны и мозга человека, мы не можем заключить, что соответствующие сознания сходны, или хотя бы, соизмеримы между собой.

Но и сходство мозгов не так значительно, как обыкновенно предполагается. Разве не поразителен тот факт, что человек способен научиться каким угодно действиям; производит какие угодно предметы, наконец он может приобретать какие угодно двигательные привычки, в то время как способность комбинировать новые движения крайне ограничена у самых одаренных животных, в том числе и у обезьяны. Это может служить лучшей характеристикой человеческого мозга. Как и всякий другой, человеческий мозг создан для того, чтобы приводить в дейст-

вие двигательные механизмы, предоставляя нам выбор между ними, так что мы в любой момент можем привести их в движение посредством, если можно так выразиться, их разряда. Но человеческий мозг отличается от других мозгов тем, что количество приводимых им в движение механизмов и, следовательно, число разрядов, между которыми они может выбирать, не имеет пределов, а так как между ограниченным и безграничным такая же разница, как между замкнутым и разомкнутым, то человеческий мозг отличается от других мозгов не только по степени, но и по природе.

Вследствие этого различия между сознанием самого разумного животного и человеческим сознанием имеет столь же решительный характер. Ибо сознание точно соответствует той возможности выбора, которую располагает живое существо; оно соизмерено той полосе возможных действий, которая окружает реальные действия; сознание есть синоним изобретательности и свободы. У животных изобретение всегда является простою вариацией на привычную тему. Животное ограничено привычками своего вида; несомненно, ему иногда удастся расширить их при помощи своей индивидуальной инициативы, но оно освобождается от автоматизма только на одно мгновение и только для того, чтоб создать себе новый автоматизм; двери его тюрьмы раскрываются только для того, чтобы снова закрыться; когда оно хочет разорвать свою цепь, оно успевает самое большее удлинить ее. Только у человека сознание разрывает эту цепь, только у него оно получает свободу. Вся дочеловеческая история жизни была историей попыток сознания подняться над материей и в то же время историей более или менее полного подавления сознания снова и снова падавшей на него материей. Предприятие парадоксально, если вообще здесь можно говорить о предприятии

и усилиях не метафорически. Дело шло о том, чтобы создать с помощью материи, которая есть сама необходимость орудия освобождения, чтобы создать механика, который восторжествовал бы над механизмом, и воспользоваться детерминизмом природы, чтобы пройти сквозь петли той сети, которая была им протянута.

У всех других существ, кроме человека, сознание попало в эту сеть, сквозь петли которой оно стремилось пройти; оно осталось в плену у приведенных им в движение механизмов, оно хотело повести автоматизм по направлению к свободе, но он обвился вокруг сознания и увлек его за собой. У этого сознания не было силы избавиться от автоматизма, потому что энергия, которой оно запаслось для действий, почти целиком уходит на поддержание того бесконечно сложного и неустойчивого равновесия, в которое оно привело материю. Наоборот, человек не только поддерживает свой аппарат сознания, но и пользуется им, как ему угодно. Несомненно, что он обязан этим превосходству своего мозга, позволяющего ему строить неограниченное число двигательных механизмов, непрерывно противопоставлять новые привычки старым и, разделяя автоматизм на части, господствовать над ним. Он обязан этим также своему языку, дающему сознанию нематериальное тело, в котором оно может воплотиться; язык избавляет также сознание от необходимости покоиться исключительно на материальных телах, изменчивость которых увлекла и скоро поглотила бы его. Сознание обязано этим общественной жизни, накапливающей и сохраняющей его усилия подобно тому, как язык сохраняет мысли. Общественная жизнь тем самым определяет тот средний уровень, на который сразу должны подняться индивидуумы, и это начальное воздействие мешает посредственностям опускаться, а более богатые натуры толкает вперед. Однако, наш мозг, наш язык и наше

общество представляют только различные внешние признаки одного и того же внутреннего превосходства человека. Каждая из этих вещей говорит на свой лад об особенном, исключительном успехе, которого достигла жизнь в данный момент своего развития. Они выражают различие, не только в степени, но и в природе, отделяющее человека от всего остального мира. Они говорят, что на той широкой арене, по которой протекала жизнь, только человеку удалось преодолеть препятствия, которые для других существ оказались слишком трудными.

Именно в этом совершенно специальном смысле, человек является «пределом» и «целью» развития. Мы уже говорили, что жизнь выходит за пределы целесообразности, как и всех других наших категорий; по существу она представляет поток, направившийся через материю и извлекающий из нее то, что она может дать. Собственно говоря, при этом не было никакого определенного намерения или плана. С другой стороны, слишком очевидно, что остальная природа не имела отношения к человеку. Мы боремся за существование, как другие виды, и мы боролись против других видов. Наконец, если бы развитие жизни встретило на своем пути иные случайности и если бы поэтому жизненный поток подразделялся бы иначе, то и мы были бы в физическом и моральном отношении совершенно иными существами, чем теперь. По всем этим различным основаниям, было бы неправильно рассматривать человечество в его настоящем виде, как прообраз эволюционного движения. Нельзя даже сказать, что человечество представляет предел эволюции в целом, так как эволюция совершалась на нескольких расходящихся линиях, и если человеческий род находится на конце одной из этих линий, то на конце других линий находятся другие виды. Мы считаем человечество целью развития в совершенно ином смысле.

С нашей точки зрения, жизнь в общем является огромной волной, распространяющейся из одного центра; но почти по всей своей окружности она останавливается и превращается в колебание на месте, только в одном пункте препятствие было побеждено и импульс прошел свободно вперед. Именно эту свободу представляют человеческие формы. Повсюду, кроме человека, сознание зашло в тупик, и только у человека оно продолжало свой путь. Таким образом, человек бесконечно продолжает жизненное движение, хотя далеко не в нем одном сосредоточилось все содержание жизни. Другие тенденции, содержащиеся в жизни, пошли другими путями; человек, несомненно, сохранил кое-что из них, ибо ведь все взаимно проникает друг друга, но сохранил он очень немного. *Дело происходит таким образом, как будто бы некоторое нерешительное и слабое существо, которое можно, если угодно, назвать человеком или сверхчеловеком, стремилось к реализации, но достигло этого, только сбросив по пути часть самого себя.* Эти недочеты представлены в остальном животном мире и даже в растительном царстве, по крайней мере, поскольку они имеют нечто положительное и высшее по отношению к случайностям развития.

С этой точки зрения, в значительной мере смягчается та дисгармония, которую мы видим в природе. Органический мир, в своем целом, является как бы почвой, на которой должен был вырасти или человек или другое существо, похожее на него в моральном отношении. Как ни далеки и как ни враждебны животные по отношению к человеческому роду, они тем не менее являются его полезными спутниками, которым сознание передало свой тяжелый багаж и которые позволили ему подняться вместе с человеком на высоты, с которых открываются перед ним безграничные горизонты.

Нельзя сказать, однако, что сознание оставило по дороге только ненужный и стеснительный багаж. В действительности ему пришлось отказаться и от очень ценных вещей. Сознание у человека имеет, по преимуществу, интеллектуальный характер, но оно также могло и должно было, по-видимому, быть интуитивным. Интуиция и интеллект представляют два противоположных направления работы сознания. Интуиция идет в направлении самой жизни, интеллект же в прямо противоположном, и потому вполне естественно, что он оказывается подчиненным движению материи. Для полноты и совершенства человечества было бы необходимо, чтобы обе эти формы сознательной активности достигли в нем полного развития. Конечно, между таким человечеством и действительно существующим возможно множество промежуточных ступеней, соответствующих всевозможным степеням интеллекта и интуиции. Доля их в умственном строении существующего человеческого рода, разумеется, случайна, развитие могло бы также привести и к большей интеллектуальности человеческого сознания или, наоборот, к более интуитивному характеру его. В действительности, в человечестве, часть которого мы составляем, интуиция была почти целиком пожертвована в пользу интеллекта. По-видимому, для того чтобы приобрести господство над материей и затем господство над самим собой, сознанию пришлось употребить свои лучшие силы. Эта победа, при тех особенных условиях, при которых она произошла, потребовала, чтобы сознание приспособилось к свойствам материи, концентрировало на них все свое внимание, словом, чтоб оно определилось именно, как интеллект. Сохранилась, правда, и интуиция, но смутная и отрывочная. Она походит на почти погасшую лампу, которая вспыхивает время от времени, всего на несколько мгновений. Но в общем, она вспыхивает

именно тогда, когда дело идет о наших жизненных интересах. Ее свет освещает наше «я», нашу свободу, то место, которое мы занимаем в целом вселенной, наше происхождение, а также, быть может, и нашу судьбу; правда, этот свет, колеблющийся и слабый, но он все же проясняет ту ночную тьму, в которой оставляет нас интеллект.

Философия должна овладеть этими мимолетными интуициями, от времени до времени освещающими свой предмет; сперва ей придется поддерживать их, потом она может расширить и согласовать их между собой. Чем дальше она подвигается в этой работе, тем больше она понимает, что интуиция представляет самую сущность нашего духа и, в известном смысле, самую жизнь; интеллект же выделяется из них посредством процесса, подобного тому, который породил материю. В таком виде представляется нам единство нашей духовной жизни. Мы найдем его только погрузившись в интуицию и перейдя от нее к интеллекту, тогда как от интеллекта мы никогда не можем перейти к интуиции.

Таким образом, философия вводит нас в область духовной жизни. В то же время она показывает нам отношение жизни духа к жизни тела. Величайшей ошибкой спиритуалистических доктрин была вера в то, что, изолируя духовную жизнь от всего остального мира, помещая ее в пространство, как можно выше над землей, они защищали ее от всяких посягательств; как будто тем самым они не представляли духовную жизнь в таком виде, что ее можно было принять за мираж. Конечно, они в праве были внимать нашему сознанию, когда оно устанавливало свободу человеческих действий; но при этом нужно было выслушать также и интеллект, говорящий, что причина определяет свое действие, что одни и те же причины обуславливают одни и те же действия, что все повторяется и все заранее дано. Они в праве были верить

в абсолютную реальность личности и в ее независимость по отношению к материи; но ведь наука показывает нам соответствие сознательной жизни и деятельности мозга. Спиритуалист в праве приписывать человеку привилегированное место в природе и считать бесконечным расстояние между животным и человеком; но ведь история жизни показывает нам происхождение видов посредством постепенных видоизменений и таким образом объединяет человека с животным царством. Когда могущественный инстинкт говорит нам о возможности переживания личностью ее телесной оболочки, мы в праве прислушиваться к его голосу; но если, таким образом, существуют души, способные к независимой от тела жизни, то спрашивается, откуда они являются? Когда, каким образом и почему они вселяются в тело, которое с полной очевидностью для нас вполне естественно происходит из соединения клеток тела родителей.

Все эти вопросы остаются без ответа, и интуитивная философия оказывается отрицанием науки, которая рано или поздно будет поколеблена ею, если только интуитивная философия не решится видеть жизнь тела там, где она и есть в действительности, т. е. на пути, ведущем к жизни духа. Но тогда ей придется иметь дело не с какими-нибудь определенными живыми существами. Тогда жизнь в своей совокупности, начиная с первоначального импульса, толкнувшего ее в мир, представится ей в виде стремящегося вперед потока, которому противодействует противоположное движение материи. Этот поток на большей части своей поверхности и на различных высотах превращается под влиянием материи в круговорот. Только в одном месте этот поток проходит свободно, увлекая вместе с собой свое препятствие, которое не останавливает его движения, а только затрудняет его. Это место — человечество; в этом и заключается преимуще-

ство нашего положения. Этот идущий вперед поток есть сознание, и, как всякое сознание, он охватывает бесчисленные, проникающие друг друга возможности, которые поэтому не подходят ни к категории единства, ни к категории многообразия, т. к. они созданы для неодушевленной материи. Только материя, которую он уносит с собою и в которую он внедряется, может подразделить его на отдельные индивидуальности. Поток течет, проходя через человеческие поколения и подразделяясь на индивиды; это подразделение только смутно было намечено в нем самом, и оно не осуществилось бы без влияния материи. Таким образом непрерывно создаются души, которые в известном смысле существовали уже. Они представляют не что иное, как маленькие ручейки, на которые делится великая река жизни, протекая через человечество. Движение всякого потока отличается от его русла, хотя он неизбежно приспособляется к его изгибам; точно так же сознание отделяется от одушевляемого им организма, хотя оно и следует его изменениям. Так как возможные действия, план которых содержится в состоянии сознания, получают начало выполнений в каждый данный момент в нервных центрах, то мозг постоянно подчеркивает двигательные пути в состоянии познания. Но этим и ограничивается взаимная зависимость сознания и мозга; участь сознания не связана из-за этого с судьбой мозгового вещества. Наконец, сознание по своей сущности свободно, оно есть сама свобода; но оно не может пройти через материи, не приспособляясь к ней. Это приспособление есть то, что называется интеллектуальностью; когда же интеллект обращается к деятельному, т. е. свободному сознанию, то естественно, что он вводит его в те категории, в которых он привык заключать материю. Интеллект всегда понимает свободу в форме необходимости. Он всегда пренебрегает присущей свободным действиям новизною и творче-

ством. Он всегда заменяет самое действие искусственным, приблизительным подражанием ему посредством соединения друг с другом прежних элементов, одинакового с одинаковым. Таким образом, для философа, стремящегося вновь растворить интеллект в интуиции, исчезает или смягчается очень много затруднений. Но такая доктрина не только облегчает наши умозрения: она также дает нам новую силу, чтобы действовать и жить. С нею мы уже не чувствуем себя одинокими среди других людей, и человечество уже не кажется нам одиноким среди подвластной ему природы. Как мельчайшая пылинка солидарна со всей совокупностью нашей солнечной системы, участвуя вместе с нею в том едином стремлении к разложению, которое представляет сущность материального мира, так все органические вещества от низших до высших, от первых зачатков жизни до нашего времени, везде и всюду проявляют лишь тот единственный импульс, который идет в исправлении обратном движению материи и который сам по себе является нераздельным. Все живые существа держатся друг за друга и все подчинены одному и тому же гигантскому порыву. Животное опирается на растение, человек живет благодаря животному, а все человечество во времени и пространстве представляет одну огромную армию, движущуюся рядом с каждым из нас, впереди и позади нас; своею тяжестью оно способно победить всякое сопротивление и преодолеть многие препятствия, в том числе, может быть, и смерть.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

**КИНЕМАТОГРАФИЧЕСКИЙ МЕХАНИЗМ МЫШЛЕНИЯ И ОШИБКА
МЕХАНИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ. ОБЗОР ИСТОРИИ СИСТЕМ.
ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС СТАНОВЛЕНИЯ
И ЛОЖНЫЙ ЭВОЛЮЦИОНИЗМ**

Нам остается теперь рассмотреть те два теоретических заблуждения, которые мы постоянно встречали на своем пути; до сих пор мы больше имели дело с их последствиями, чем с их принципами. Это и будет предметом настоящей главы. Здесь нам представится случай устранить некоторые возражения, рассеять кое-какие недоразумения, а главное — точнее определить ту философию, которая видит во времени подлинную сущность действительности. Для этого мы противопоставим ее другим философским системам.

Имеет ли действительность материальный или же духовный характер, во всяком случае она представляется нам, как непрерывное созидание. Она слагается или разлагается, но она никогда не бывает чем-то законченным. Такова интуиция, получаемая нами о нашем духе, если мы удалим лежащий между нами и нашим сознанием покров. То же самое показали бы нам наш интеллект и даже наши чувства, если бы они получали непосредственное и чуждое практическим интересам представление о нем. Но интеллект, как и чувства, прежде всего служат потребностям нашего воздействия на мир. Поэтому они ограничиваются мгновенными и потому неподвижными снимками с материальных процессов. Сознание, в свою оче-

редь, сообразуется с интеллектом и во внутренней жизни обращает внимание только на то, что уже закончено и только смутно чувствует процессы созидания. Таким образом, из времени выделяются интересные нас моменты, на которые мы только и обращаем внимание в его течении. Мы занимаемся только этими моментами, и мы в праве поступать таким образом, поскольку действия являются нашей единственной целью. Но зато, когда мы рассуждаем о природе действительности и смотрим на нее согласно требованиям наших практических интересов, мы оказываемся неспособными понимать истинное развитие и настоящие процессы. Мы замечаем в процессах только отдельные состояния, во времени мы видим только отдельные мгновения, и когда мы говорим о времени и о процессах, мы думаем о чем-то совершенно ином. Таково наиболее выделяющееся заблуждение, которое мы хотим исследовать. Оно состоит в убеждении, что мы можем мыслить об изменениях при посредстве неизменного и о движении при посредстве неподвижного.

Другое заблуждение близкое первому, и происхождение их одно и то же. Оно также является результатом перенесения в наши умозрения тех процессов, которые созданы для практики. Всякое действие имеет целью получение предмета, в котором оно чувствует нужду, или в создании какой-нибудь прежде не существовавшей вещи. В этом смысле можно сказать, что оно наполняет пустоту и переходит от отсутствия к наличности, от нереального к реальному. Но нереальность, о которой здесь идет речь, является вполне соотносительной к тому направлению, которое приняло наше внимание, так как мы постоянно погружены в действительность и не можем выйти из нее; только потому, что настоящая действительность не есть та, которую мы ищем, мы говорим об *отсутствии* этой искомой действи-

тельности, тогда как на самом деле мы констатируем *присутствие* первой. Таким образом мы выражаем то, что мы имеем в функции того, что мы хотели бы иметь. Ничто не может быть более законным в области действия. Но ту же манеру говорить и даже думать мы волей-неволей сохраняем также и тогда, когда мы рассуждаем о природе вещей независимо от их практического интереса. Так зарождается второе заблуждение, о котором мы сказали выше и которое мы сейчас рассмотрим подробнее. Как и первое, оно зависит от усвоенных нашим умом статических привычек, привычки же эти были усвоены в целях воздействия на вещи. Подобно тому как мы пользуемся неподвижными элементами, когда дело идет о движении, точно так же мы пользуемся отсутствием вещей (*du vide*), чтобы говорить об их наличности (*le plein*).

Мы уже встречали это заблуждение, когда мы занимались основной проблемой познания. Мы сказали, что вопрос состоит в том, почему вещам присуц порядок, а не беспорядок. Но этот вопрос имеет разумный смысл только в том случае, если мы предполагаем возможность, вообразимость или постигаемость беспорядка в смысле отсутствия порядка. В действительности существует только порядок; но так как этот порядок может принимать две различные формы и так как наличность одной из этих форм состоит, если угодно, в отсутствии другой, то мы говорим о беспорядке во всех тех случаях, когда мы имеем пред собой тот из двух порядков, которого мы не искали. Таким образом, идея беспорядка имеет совершенно практический характер. Она соответствует известному разочарованию при известном ожидании; она обозначает не отсутствие всякого порядка, а наличность порядка, который в данный момент не представляет для нас интереса. Если, поэтому, мы попробуем отрицать порядок совершенно в абсолютном смысле, то в таком

случае мы просто перейдем от одного вида порядка к другому, и признаем, что предполагаемое уничтожение того и другого порядков заключает в себе наличность их обоих. Наконец, если мы пойдем дальше и умышленно закроем глаза на это движение нашего ума и на все то, что им предполагается, то тогда мы будем иметь дело не с каким-либо действительным понятием; от беспорядка останется при этом только слово. Таким образом, проблема познания крайне усложняется и, может быть, даже становится неразрешимой, если мы признаем, что порядок сам по себе может наполнить пустоту, что его действительное присутствие прибавляет что-нибудь к его возможному отсутствию. В силу этого основного заблуждения нашего ума мы и переходим от отсутствия вещей к их присутствию, от пустоты к наполненности. Такова ошибка, последствия которой были указаны нами в предыдущей главе. Мы уже намекали, что для окончательного объяснения этой ошибки ее нужно последовательно рассмотреть во всех ее проявлениях. Нам нужно рассмотреть ее самое и ту совершенно ложную концепцию отрицания, пустоты и полного отсутствия (*du néant*), которая в ней заключена*.

Философы почти не занимались исследованием идеи полного отсутствия. И однако эта идея нередко является скрытой пружиной и невидимым двигателем философской мысли. С первого же момента пробуждения рефлектирующей мысли эта идея постоянно ставит перед сознанием надоедливые проблемы и вопросы, о которых нельзя думать без головокружения. Только что я начал философствовать, как я уже спрашиваю себя, почему я существую; когда мне удалось отдать себе отчет в солидарности, связывающей меня со всей остальной вселенной, это затруднение

* Даваемый здесь анализ идеи «ничто» (стр. 300—330) уже был напечатан в «Revue philosophique», novembre 1906.

не устраняется, а только отодвигается, так как я хочу знать, почему существует вселенная; если мне удастся связать вселенную с имманентным или трансцендентным принципом, который ее создал и несет, то моя мысль успокаивается на этом принципе только на несколько мгновений; опять возникает та же самая проблема и на этот раз во всей своей полноте и всеобщности; откуда происходит и как нужно понимать, что какая-нибудь вещь существует? И здесь, в настоящем труде, когда мы определили материю, как некоторый упадок и рассеяние, а этот упадок, как перерыв в некотором подъеме, а этот подъем, как некоторый рост, когда мы поставили принцип творчества в основу всех вещей, то возникает тот же самый вопрос: каким образом и почему существует этот принцип, а не полное отсутствие его?

Если я теперь устраню эти вопросы и перейду к тому, что скрывается за ними, то я нахожу следующее. Существование представляется мне, как некоторое прибавление к несуществованию. Я предполагаю, что могло и должно было бы быть именно несуществование, и я удивляюсь, если что-нибудь существует. Так что я представляю себе всякую действительность как бы распростертой над несуществующим, как бы над некоторым ковром; сперва было ничто, а потом, посредством нарастания, явилось нечто существующее. Или же, если нечто существовало всегда, то необходимо, чтобы ничто всегда служило ему субстратом или подставкой и потому самому — вечно предшествовало ему. Пусть какой-нибудь стакан всегда был полон, но жидкость, наполняющая его, все же должна была наполнить пустоту. Точно так же существование могло быть всегда, но несуществование, которое наполнено им, тем не менее, было раньше него, если не фактически, то, так сказать, юридически. Словом, я не могу избавиться от мысли, что наличность чего-либо представляет как бы узор на канве пустоты, что суще-

ствование есть прибавление к несуществованию и что в представлении о «ничто» заключается меньше, чем в представлении о «нечто». В этом и состоит вся загадка.

Эту загадку необходимо разъяснить, в особенности в том случае, если мы положим в основу вещей время и свободный выбор. Ибо пренебрежение метафизики ко всякой протяженной во времени действительности происходит именно потому, что она приходит к существованию только пройдя через «ничто», а также потому, что протяженное во времени существование, по ее мнению, недостаточно сильно, чтобы победить несуществование и образовать самого себя. Главным образом по этой причине метафизика склоняется к тому, чтобы наделить всякое истинное существование не психологическим или физическим, а только *логическим* существованием. Ведь она и сама, по-видимому, довольствуется чисто логическим существованием, образуясь единственно при воздействии силы, присущей истине. Когда я спрашиваю, почему существуют тела или души, а не ничто, я не получаю от нее ответа; но мне кажется вполне естественным, чтобы какой-нибудь логический принцип, например $A=A$, имел способность создавать самого себя, торжествуя победу над ничто в вечности. Если на столе начертан мелом круг, то такое явление нуждается в объяснении; это чисто физическое существование, само по себе, не имеет достаточно силы, чтобы преодолеть несуществование. Наоборот, «логическая сущность» круга, то есть возможность быть начерченным по известному закону, словом определение круга, представляется мне чем-то вечным; оно не относится ни к определенному месту, ни к определенному времени, так как нигде и ни в какой момент чертеж круга не начинает быть возможным.

Предположим однако, что в принципе, на котором

покоятся все вещи и который они все осуществляют, что этот принцип представляет существование того же самого рода, как существование определения круга или же аксиомы $A=A$; тогда загадка существования исчезает, ибо лежащее в основе всех вещей существование полагается в вечности точно так же, как и сама логика. Правда, это предположение потребует от нас немногого; если принцип всех вещей существует таким же образом, как логическая аксиома или математическое определение, то самые вещи должны будут исходить из этого принципа подобно приложениям какой-либо аксиомы или следствиям из данного определения. Так что, ни в самих вещах, ни в их принципе, не будет места для истинной причинности, понимаемой в смысле свободного выбора. К этим именно выводам приходят, напр., учение Спинозы и даже Лейбница и таков же был их генезис.

Если бы мы могли установить, что идея «ничто» в том смысле, в каком мы берем ее, противопоставляя ее понятию существования, представляет псевдоидею, то и поставленные ею проблемы оказались бы псевдо-проблемами. Тогда гипотеза абсолюта, который действует свободно и в высшей мере связан с временем, не заключала бы в себе ничего оскорбительного. Тогда был бы проложен путь к философии, более приближающейся к интуиции, но уже не требующей прежних жертв от здравого смысла.

* * *

Посмотрим сначала, о чем мы мыслим, когда мы говорим «ничто». Представлять себе ничто можно посредством воображения его или посредством постижения. Мы и рассмотрим, чем может быть образ и понятие о «ничто». Начнем с образа.

Я закрываю глаза, затыкаю уши и уничтожаю входящие до меня из внешнего мира ощущения одно за

другим; когда это сделано, мои восприятия исчезают и материальный мир для меня погружается в молчание и мрак, но все же я существую и не могу не существовать. Я существую вместе с органическими ощущениями, доходящими до меня от периферии и изнутри моего тела, вместе с воспоминаниями, оставленными мне прежними восприятиями, а также вместе с тем, очень полным и очень положительным впечатлением пустоты, которую я почувствовал вокруг себя. Каким образом я могу уничтожить все это и избавиться от самого себя? Строго говоря, я мог бы удалить мои воспоминания и позабыть все, до моего непосредственного прошлого включительно; но все же я сохраняю, по меньшей мере, сознание о моем настоящем, хотя бы и сведенном к крайне скудному содержанию, то есть я сознаю настоящее состояние моего тела. Я могу попытаться, однако, отбросить и это сознание. Я постараюсь все более и более урезать ощущения, получаемые мной от моего тела; вот они почти готовы исчезнуть; вот они ослабевают и исчезают во тьме, в которой уже раньше исчезло все остальное. Но нет! В тот самый момент, когда гаснет мое сознание, сейчас же зажигается другое или, вернее, оно уже было зажжено, оно появилось в предыдущий момент, чтобы присутствовать при исчезновении первого. Первое сознание могло исчезнуть, только уступив место другому и в его присутствии. Таким образом, я уничтожаю себя только для того, чтобы воскреснуть посредством положительного, хотя бы произвольного и бессознательного акта.

Таким образом, что бы я ни делал, я всегда воспринимаю нечто, будь то извне или изнутри. Когда, напр., я уже ничего не узнаю о внешних предметах, то я ухожу в познание самого себя; если я отбрасываю это внутреннее познание, то самое освобождение от него становится объектом для некоторого воображаемого я, которое в данном случае восприни-

мает исчезающее я в качестве внешнего объекта. Таким образом, наше воображение всегда представляет себе какой-нибудь объект, внешний или внутренний. Правда, оно может переходить от одного к другому поочередно, воображать себе отсутствие внешних или же внутренних восприятий, но оно не может воображать себе отсутствие тех и других сразу, так как отсутствие одних состоит, в сущности, в присутствии других. Но именно из того, что эти два соотносительных отсутствия могут быть по очереди воображаемы, из этого неправильно заключают что их можно вообразить совместно; абсурдность этого заключения бросается в глаза, так как нельзя же вообразить себе «ничто», не понимая в то же время, хотя бы смутно, того, что мы нечто воображаем, то есть, что мы действуем, думаем и что, следовательно, нечто существует.

В действительности наше мышление никогда и не составляло себе образа полного отсутствия в собственном смысле этого слова. Если мы попытаемся создать себе такой образ, то наше усилие приведет только к тому, что мы будем колебаться между созерцанием внешней и внутренней реальности. В этом блуждании нашего ума между внутренним и внешним существует точка, расположенная на одинаковом расстоянии от них обоих, в этой точке мы уже не видим одного из них и еще не замечаем другого; здесь-то и создается образ «ничто». В действительности же мы замечаем при этом и внешнее, и внутреннее, так как эта точка является общей для них обоих; при таком представлении об образе «ничто» оно оказывается наполненным целым рядом вещей; оно включает одновременно и образ субъекта, и образ объекта, а кроме того, постоянный переход от одного к другому и невозможность когда-либо остановиться на одном из них. Очевидно, что это вовсе не есть то «ничто», которое мы могли бы противопоста-

вить существованию, поставив его перед существованием или под ним, так как это «ничто» заключает в себе существование вообще.

Нам могут сказать, однако, что когда представление о «ничто» скрытно или явно вмешивается в рассуждения философов, то оно принимает при этом форму не образа, а понятия. С нами даже согласятся, что мы не можем представить себе отсутствие всего, но зато станут утверждать, что мы можем это отсутствие понять. Декарт говорил, что мы понимаем существование многоугольника с тысячью сторон, но мы не можем его себе представить; достаточно, однако, чтоб мы ясно представили себе возможность его построения. То же самое относится и к понятию отсутствия всех вещей. Нет ничего проще, скажут нам, как тот процесс, посредством которого мы образуем такое понятие. Ведь в нашем опыте нет ни одного предмета, отсутствие которого мы не могли бы себе вообразить. Если мы распространим это отсутствие с первого предмета на второй, со второго на третий и т. д., то «ничто» и будет ни чем иным, как пределом, к которому стремится эта операция. Определенное же таким образом «ничто» является действительным отсутствием всего. Достаточно рассмотреть этот тезис в такой форме, чтобы вполне убедиться в его нелепости.

Понятие, создаваемое нашим умом о совокупности всех вещей, является действительным понятием только в том случае, когда эти вещи способны вместе сосуществовать, и оно сводится к простому слову, если элементы, соединяемые для образования целого, уничтожают друг друга по мере их соединения. Когда я дал определение кругу, я легко представляю себе черный или же белый круг, круг картонный, железный или медный, прозрачный или непрозрачный, но я не могу себе представить четырехугольного круга, так как закон образования круга исключает воз-

возможность ограничения этой фигуры прямыми линиями. Точно так же наш ум может себе представить уничтоженной какую угодно существующую вещь, но раз уничтожение в уме какой бы то ни было вещи представляет операцию, механизм которой требует, чтоб она совершилась только над частью целого, а не над всем целым, то очевидно, что распространение подобной операции на совокупность всех вещей представляет совершенную нелепость, внутреннее противоречие. Словом, идея уничтожения всей совокупности вещей может быть характеризована теми же чертами, как и понятие о четырехугольном круге: это уже не идея, а просто слово. Исследуем подробнее механизм этой операции.

Очевидно, что уничтожаемый предмет может быть внешним или же внутренним. Это — или вещь или состояние сознания. Рассмотрим первый случай. Я уничтожаю процессом своего мышления внешний предмет: в том месте, где он был, «уже ничего нет». Ничего более не осталось, без сомнения, от данного предмета, но ведь какой-нибудь другой предмет занял его место. В природе не существует абсолютной пустоты. Допустим, однако, что абсолютная пустота возможна. Но я думаю вовсе не о такой пустоте, когда я говорю, что после уничтожения объекта, его место остается незанятым, т. к. в данном случае дело идет о *месте*, т. е. о пустоте, ограниченной определенными контурами, т. е. об известном рода *вещи*. Пустота, о которой я говорю, представляется, в сущности, простым отсутствием того определенного предмета, который находился здесь сначала, потом перешел на другое место, и поскольку он не находится на старом месте, он оставил вместо себя свою пустую форму. Существо, которое же было бы одарено памятью и предвидением, никогда не употребило бы здесь выражение «пустота» или «ничто»; оно просто отметило бы то, что есть и то, что оно воспринимает. А есть

и воспринимается этим существом *присутствие* той или иной вещи; *отсутствие же* чего бы то ни было никогда не может быть воспринято. Отсутствие существует только для тех, кто способен к воспоминаниям и ожиданию. Он вспоминает о каком-либо предмете и, быть может, ожидает его встретить; но он встречает другой предмет и он выражает свое разочарование, порожденное в нем воспоминаниями, говоря, что он наталкивается на «ничто». Даже тогда, когда он не ожидал встретить данный предмет, и говорит, что предмета нет в том месте, он выражает этим возможность ожидания предмета и, кроме того, разочарование в этой возможности. Он воспринимает в действительности только присутствие прежнего предмета на новом месте или нового на старом. Только об этом он и мыслит в действительности. Все остальное, отрицательно выражаемое словами вроде «ничто» или пустота, представляет не столько мысль, сколько чувствование или, выражаясь точнее, чувственную окраску мысли. Понятие же о частичном уничтожении или частичном отсутствии образуется здесь при замене одной вещи другою, когда об этой замене размышляет ум, который предпочел бы удержать прежнюю вещь на месте новой или, по крайней мере, понимает возможность такого предпочтения. Эта идея уничтожения с субъективной стороны включает в себе предпочтение, с объективной стороны — замену, и она представляет не что иное, как комбинацию или вернее интерференцию чувства предпочтения и понятия о замене.

Таков механизм той операции, посредством которой наш ум уничтожает какой-либо предмет и доходит до представления частичного ничто во внешнем мире. Посмотрим теперь, каким образом он представляет себе эту операцию внутри самого себя. Мы, очевидно, констатируем те явления, которые происходят, а не явления, которые не происходят. Мы ис-

пытываем ощущение или эмоции, мы постигаем идеи, мы принимаем решения. Наше сознание воспринимает эти факты, которые в этой мере представляют присутствие; и не бывает момента, когда бы эти факты не присутствовали. Конечно, я могу, посредством мышления прервать течение моей внутренней жизни, предположив, что я сплю без сновидений или что я перестал существовать; но в тот самый момент, когда я делаю такое предположение, я ощущаю самого себя, я воображаю себя смотрящим на свой сон или пережившим свое уничтожение; я отказываюсь воспринимать себя изнутри, только для того, чтобы укрыться во внешнее восприятие самого себя. А это значит, что и здесь нечто, обладающее содержанием (*le plein*), всегда следует за таким же нечто, и что интеллект, который был бы только интеллектом, лишенным желаний и сожалений и сообразовавшим свое движение с движением своего объекта, совершенно не понимал бы, что такое отсутствие и пустота. Концепция пустоты происходит тогда, когда сознание при некотором запоздании связывается с воспоминанием о прошлом состоянии, хотя уже явилось другое состояние. Эта концепция представляется лишь сравнением между тем, что есть, что могло бы или должно было бы быть, между наличностью одних вещей и наличностью других. Словом, когда дело идет о материальной пустоте или отсутствии сознания, представление о пустом всегда является представлением, обладающим содержанием. При анализе оно разлагается на два положительных элемента: отчетливая или смутная идея о замене и чувство желания или сожаления, испытанное или воображаемое.

Этот двойной анализ приводит к тому выводу, что идея об абсолютном «ничто», в смысле отсутствия всей совокупности вещей, представляет самоуничтожающееся понятие, псевдо-идею, слово и только сло-

во; или уничтожение какой-либо вещи состоит в замене ее другою вещью, если думать об отсутствии какой-либо вещи возможно только посредством более или менее ясного представления о какой-нибудь другой вещи; наконец, если уничтожение прежде всего обозначает замену, то «уничтожение всего» представляет столь же нелепое понятие, как четырехугольный круг. Если эта нелепость не бросается в глаза, то только оттого, что нет никакого отдельного предмета, который нельзя было бы предположить уничтоженным; из того же, что мы можем по очереди уничтожать в своем уме все вещи в отдельности, выводится заключение, что их можно признать несуществующими во всей их совокупности. При этом упускается из виду, что поочередное уничтожение вещей состоит именно в том, что они по очереди заменяются другими вещами и что, следовательно, уничтожение всей совокупности вещей включает в себе настоящее противоречие в терминах; ибо этот акт состоит в том, что уничтожается то самое условие, которое дает ему возможность осуществиться.

Однако, это заблуждение упорно держится. Из того, что уничтожение какой-нибудь вещи в *действительности* состоит в замене ее другою вещью, из этого не делают, не хотят делать вывода, что уничтожение какой-либо вещи в *нашем мышлении* включает также замену в мышлении старой вещи новою. С нами еще соглашаются, что какая-нибудь вещь всегда заменяется какой-нибудь другою вещью и что наш ум не может представить себе исчезновение какого-нибудь внешнего или внутреннего объекта, не думая о другом, заменяющем его объекте, хотя бы в смутной и неопределенной форме. Но к этому прибавляют, что представление об исчезновении есть представление феномена, происходящего в пространстве или, по крайней мере, во времени, что, следовательно, это представление включает также на-

личность некоторого образа. В данном же случае, дело идет именно о том, чтобы освободиться от воображения, обратившись к чистому разуму. Не будем более говорить, скажут нам далее, об исчезновении или уничтожении, так как это физические явления. Мы не будем представлять себе, что объект А отсутствует или уничтожается; мы скажем просто, что мы его мыслим «несуществующим». Уничтожить его значило бы воздействовать на него во времени, а может быть, также и в пространстве, а следовательно, это значит принять условие его существования в пространстве и во времени, а следовательно, принять также ту солидарность, которая связывает данный предмет с другими предметами и препятствует его исчезновению, если он не замещается немедленно другими предметами. Но мы можем освободиться от этих условий; для этого достаточно, чтобы мы посредством абстракции вызвали представление совершенно отдельного объекта А, чтобы мы согласились сначала рассматривать его, как существующий, а потом вычеркнули его одним росчерком нашего интеллектуального пера. Тогда этот предмет, в силу нашего желания, станет несуществующим.

Пусть будет так, попробуем совершенно вычеркнуть этот предмет. Но не нужно думать, что наш росчерк пера является чем-то самодовлеющим и что он может быть выделен от остальных вещей. Не трудно видеть, что в действительности он волей-неволей приводит с собой все то, от чего мы думали отвлечься. В самом деле, попробуем сравнить идею о предмете А, который предполагается существующим, и о том же предмете, предполагаемом «несуществующим».

Когда мы предполагаем предмет А существующим, то мы имеем, просто-напросто, представление о предмете А, так как нельзя себе представить какой-нибудь предмет, не приписывая ему тем самым известной реальности. Нет абсолютно никакого различия между

мышлением о предмете и представлением его, как существующего; Кант, с полной ясностью, показал это в своей критике онтологического аргумента. А если так, то что значит мыслить предмет А несуществующим? Представление о нем, как о несуществующем, не может состоять в удалении из понятия о предмете А атрибута «существования», так как, повторяем еще раз, представление о существовании какого-либо предмета неотделимо от представления самого предмета и составляет с ним одно целое. Представление о несуществовании предмета А может состоять только в том, что к понятию об этом предмете *прибавляется* нечто, а именно, идея *исключения* этого частного предмета из настоящей действительности вообще. Думать о предмете А, как о несуществующем, значит, прежде всего, мыслить этот предмет и, следовательно, мыслить его существующим, а затем представлять себе, что его заменяет другой реальный предмет, с которым он несовместим. При этом не требуется, чтобы мы ясно представляли себе этот последний предмет, нам не нужно заниматься тем, что он из себя представляет; так как для нас достаточно знать, что он вытесняет предмет А, которым мы исключительно интересуемся. Вот почему мы больше думаем о самом факте вытеснения, чем о вытесняющей причине. Тем не менее, эта причина непременно присутствует в нашем уме, хотя бы в скрытом состоянии, так как то, что вытесняет, неотделимо от самого вытеснения, подобно тому как руку, водящую пером, нельзя отделить от росчерков пера.

Таким образом, акт, посредством которого предмет объявляется несуществующим, уже полагает существование действительности вообще. Другими словами, представление предмета несуществующим не может состоять в том, чтобы лишать его всякого рода существования, так как представление об объекте необходимо является представлением об этом объекте, как о существующем. Такой акт, попросту, состо-

ит в том, что существование, признанное нашим умом за объектом и неотделимое от его представления, признается чисто идеальным существованием в возможности. Но идеальность какого-либо объекта и простая возможность его имеет смысл только в отношении к реальности, замещающей этот несовместимый с нею объект в области идеального или хотя бы возможного. Стоит только предположить, что при уничтожении более прочного и более субстанциального существования реальным станет более слабое существование в возможности, и тогда нельзя будет представить себе объект несуществующим. Другими словами, как ни странным может показаться наш вывод, в *понятии «несуществования»* какого-либо объекта *заключается не меньше, а больше содержания, чем в понятии о «существовании»* того же самого объекта. Так как понятие о «существующем» объекте необходимо является понятием о «существующем» объекте, к которому кроме того прибавляется еще представление об исключении этого предмета из настоящей действительности в целом.

Можно, однако, думать, что наше представление о несуществующем все же недостаточно отрицательно, так как оно недостаточно освободилось от элементов воображения. «Не важно, могут нам сказать, что несуществование какой-нибудь вещи состоит в замещении ее другими. Нам до этого нет дела. Разве мы не свободны направлять свое внимание куда угодно и как угодно? Так вот, после того, как мы вызвали представление о каком-нибудь предмете, и тем самым, если угодно, предположили его существующим, мы затем просто прибавляем к этому утверждению «не», и этого достаточно, чтобы мы мыслили его несуществующим. Здесь мы имеем перед собой чисто интеллектуальную операцию, независимую от того, что происходит вне нашего ума. Будем мыслить о какой угодно вещи или о всей совокупности их, затем вне-

сем в наше мышление отрицание «не», предписывающее отбросить все то, что в нем содержится; таким образом, мы идеально уничтожим все вещи простым фактом декретирования их уничтожения».

В сущности, именно от этой предполагаемой силы отрицания происходят, в данном случае, все затруднения и ошибки. Отрицание представляется в точности симметричным утверждению; как и утверждение, его воображают самодовлеющим. Понятно поэтому, что и отрицанию, как и утверждению, приписывается способность создавать понятия, с той только разницей, что это будут понятия отрицательные. Когда я утверждаю нечто, потом другое и так далее до бесконечности, я образую понятие о вселенной; точно так же, отрицая сперва одно, потом другое и, наконец, отрицая все, мы доходим до идеи о «ничто». Но такое уподобление является совершенно произвольным. При этом упускают из виду, что если утверждение представляет законченный акт ума, который может привести к конструированию понятия, то отрицание всегда является только частью интеллектуального акта, при котором подразумевается или добавляется в неопределенном будущем другая часть. Точно так же упускают из виду, что если утверждение представляет чисто интеллектуальный акт, то в отрицание входит чуждый интеллекту элемент, и что оно обязано своим специфическим характером именно внедрению этого, постороннего интеллекту, элемента.

Переходя ко второму пункту, заметим, прежде всего, что отрицание всегда состоит в устранении возможного утверждения^{*}. Отрицание представляет

* Кант, «Критика чистого разума»: «В отношении к содержанию нашего знания вообще... отрицательное положение имеет специальную задачу, именно, только удерживать нас от заблуждения». (Русский перевод Н. Лосского. СПб. 1907 г. стр. 398. Сравн. Sigwart. Logik. 2-е édit., vol. 1, p. 150 et. suiv. (Есть русский перевод).

просто некоторую позицию, занятую умом по отношению к данному утверждению. Когда я говорю: «этот стол черный», то я говорю именно о столе, я вижу, что он черный, и мое суждение выражает то, что я вижу. Но когда я говорю: «этот стол не белый», то я не выражаю чего-либо воспринятого мною, так как я видел нечто черное, а не отсутствие белого. Таким образом, мое суждение относится, в сущности, не к столу, а скорее к тому суждению, которое объявило бы его белым. Я выражаю здесь суждение не о столе, а о суждении. Предложение «этот стол не белый» указывает на то, что вы можете считать его белым, что вы или я можем считать его таковым, я предупреждаю вас и самого себя, что такое суждение придется заменить другим (которое я, впрочем, не определяю). Таким образом, в то время, как утверждение прямо относится к данной вещи, отрицание только косвенно имеет ее в виду, а именно, через посредство утверждения. Утвердительное предложение выражает какое-либо суждение, относящееся к какому-нибудь объекту, отрицательное же предложение выражает суждение относительно какого-либо суждения. Таким образом, *отрицание отличается от утверждения, в собственном смысле слова, тем, что оно представляет утверждение второй степени. Оно утверждает нечто относительно какого-либо утверждения, которое утверждает нечто о самом предмете.* Из этого следует прежде всего то, что отрицание не представляет из себя явление чистого разума, т. е. разума, который отделился от всего изменяющегося, встал лицом к лицу с предметами и желает иметь дело только с ними. Когда производится отрицание, оно имеет целью дать урок другим или самому себе. При этом принимают во внимание действительного или возможного собеседника, который ошибется и которого нужно предостеречь. Он утверждает нечто; его предупреждают,

что ему следует утверждать что-нибудь другое (не указывая, однако, того частного утверждения, которым следует заменить первое). При этом уже не субъект и объект имеют дело друг с другом, а перед лицом объекта один субъект разговаривает с другим, он спорит с ним и вместе с тем помогает ему, это уже начало общества. Таким образом, отрицание имеет в виду *кого-нибудь*, а не только *что-нибудь*, как чисто интеллектуальные операции. По существу, оно имеет педагогический и социальный характер. Оно научает или, вернее, предостерегает, хотя обучаемый или предостерегаемый субъект, посредством своеобразного раздвоения может быть самим поучающим.

Это относится ко второму пункту, перейдем к первому. Мы сказали, что отрицание всегда представляет только часть интеллектуального акта, другая часть которого остается неопределенной. Когда я высказываю отрицательное положение, что «этот стол белый», я подразумеваю при этом, что вы должны заменить ваше суждение «стол белый» каким-либо другим суждением. Я даю вам предостережение, которое относится к необходимости замены. Правда относительно того, чем именно вы должны заменить ваше утверждение, я не говорю ничего. Это может происходить потому, что я не знаю цвета данного стола, но также, и даже скорее, потому, что именно белый цвет исключительно интересует нас в данную минуту и что, поэтому, мне просто нужно вас предупредить, что белый цвет придется заменить здесь другим, не говоря, каким именно. Таким образом, отрицательное суждение представляет такое суждение, которое указывает на то, что одно положительное суждение необходимо заменить другим положительным суждением, при чем природа этого другого суждения в точности не указывается, иногда потому, что она неизвестна, а чаще потому, что она не представляет интереса в данный момент,

так как наше внимание сосредоточено на содержании первого утверждения.

Таким образом, всякий раз, когда я к какому-либо утверждению присоединяю «не», т. е. всякий раз, когда я отрицаю, я выполняю два следующих, вполне определенных акта: во-первых, я интересуюсь тем, что утверждается одним из моих ближних, тем, что он хочет сказать или тем, что сказало бы другое я, которому я даю предостережение; во-вторых, я сообщаю, что то утверждение, которое я имею перед собой, должно быть заменено другим утверждением, содержание которого я не определяю с точностью. Но в том и в другом из этих актов мы встретим только утверждения. Своеобразный характер отрицания происходит от отнесения первого утверждения ко второму. Но совершенно напрасно приписывать отрицанию способность создавать своеобразные идеи, симметричные тем, которые создаются утверждением, но имеют противоположный смысл. Из отрицания не может произойти никакого понятия, так как содержанием отрицания является лишь содержание того положительного суждения, о котором оно судит.

Рассмотрим теперь точнее уже не атрибутивное суждение, а суждение о существовании. Когда я говорю «объект А не существует», я понимаю под этим прежде всего то, что можно верить, что объект А существует. Как же и можно мыслить объект А, если не мыслить его существующим, и какая разница, повторим, может заключаться между понятием о существовании объекта А и простым понятием объекта А? Ведь одним тем, что я говорю «объект А», я приписываю ему некоторый вид существования, хотя бы только в возможности, т. е., как чисто мыслимое существование. Поэтому в суждении «объект А не существует» заключается, прежде всего, такое утверждение: «объект А был» или «объект А будет», или, еще общее, «объект

А существует, по крайней мере, как возможность». Когда же я прибавляю сюда два слова «не существует», могу ли я подразумевать под ними что-нибудь иное, как не то, что если пойти дальше и возвести возможный объект в степень реального, то произойдет ошибка, что возможность, о которой я говорю, исключается настоящей действительностью, как несовместимая с ней. Таким образом, суждение, говорящее о несуществовании какой-либо вещи, просто формулирует контраст между возможным и действительным (то есть между двумя видами *существования* — мыслимым и действительным) для тех случаев, когда действительный или воображаемый субъект неправильно считал известную возможность осуществимой. На месте этой возможности оказывается некоторая отличающаяся от нее и изгоняющая ее реальность; в отрицательном суждении и выражается этот контраст, но он выражается в заведомо неполной форме, так как в данном случае обращаются к субъекту, который, по предположению, исключительно интересуется данной возможностью и совершенно не заботится о том, каким видом действительности эта возможность заменена. Поэтому выражение замены по необходимости бывает недостаточным. Вместо утверждения, что второй термин замещен первым, мы направляем все свое внимание на первый и только на него, так как наше внимание с самого начала было направлено на него. И, не выходя из первого термина, мы утверждаем посредством намека, что второй термин замещает его, когда мы говорим, что первый «не существует». Таким образом, мы судим здесь о суждении вместо того, чтобы судить о вещи. Мы предупреждаем здесь других или самих себя о возможности ошибки, но мы не даем никаких положительных сведений. Стоит только уничтожить подобного рода намерение, придав нашему сознанию исключительно научный или философский харак-

тер, стоит только, другими словами, предположить, что действительность сама отражается в уме, который интересуется только вещами и не интересуется другими людьми, и тогда мы можем утверждать, что такая-то вещь существует, но мы никогда не скажем, что какая-либо вещь не существует.

Откуда же происходит это упорство в помещении утверждения и отрицания на одной линии и в признании за ними одинаковой объективности? Откуда происходит то, что мы с таким трудом признаем субъективность, искусственность отрицания, его относительность к человеческому уму и, в особенности, к социальной жизни? Несомненно, что причина эта заключается в том, что отрицание, как и утверждение, выражается в предложениях, а так как предложение состоит из *слов* символизирующих *понятия*, то оно представляет нечто относящееся к социальной жизни и к человеческому интеллекту. Когда я говорю «земля влажна» или же «земля не влажна», в обоих случаях термины «земля» и «влажна» суть понятия более или менее искусственно созданные человеческим умом, т. е. выделенные его свободной инициативой из единого нераздельного опыта. В обоих случаях эти понятия представлены одними и теми же условными словами; в обоих случаях можно также, в сущности, сказать, что оба эти предложения имеют в виду социальную и педагогическую цель, так как первое из них сообщает некоторую истину, а второе предупреждает от заблуждения. Если встать на точку зрения формальной логики, то утверждение и отрицание могут действительно показаться двумя актами симметричными по отношению друг к другу, из которых первое устанавливает отношение соответствия между субъектом и атрибутом, а второе отношение несоответствия.

Но разве не очевидно, что эта симметрия при этом чисто внешняя, а сходство поверхностное. Предпо-

ложите, например, что язык уничтожен, что общество распалось, что у человека атрофировалась всякая интеллектуальная инициатива, всякая способность к раздвоению и суждению о самом себе. Тем не менее, влажность почвы будет существовать и будет способна автоматически запечатлеваться в ощущениях и посылать некоторые неопределенные представления этому слабому интеллекту. При этом интеллект будет нечто утверждать, хотя бы и неясно. Из этого следует, что ни отчетливые понятия, ни слова, ни стремление распространять вокруг себя истину, ни стремление к самоусовершенствованию не являются существенными чертами утверждения. Но зато такой пассивный интеллект, машинально идущий в ногу с опытом, не отстающий и не забегающий вперед сравнительно с ходом вещей, и не стал бы что-либо отрицать. Он не мог бы получить отрицательного впечатления, так как, повторяем еще раз, только существующее может быть воспринято, несуществование же несуществующего не производит никакого впечатления. Для того чтобы такой интеллект пришел к отрицанию, необходимо, чтобы он пробудился от своего оцепенения, чтобы он формулировал свое разочарование в отношении действительного или возможного ожидания, чтобы он исправил настоящую или возможную ошибку, словом, чтобы он задался целью дать урок другим или самому себе.

На выбранном нами примере в этом несколько труднее убедиться, но от этого он становится только более поучительным, а его аргументы — более вескими. Если влажность способна восприниматься автоматически, то, могут нам сказать, то же самое относится и к невлажности, так как и сухость так же хорошо, как и влажность, может давать впечатления нашим чувствам, а они передадут это впечатление нашему уму в виде более или менее отчетливых представлений. В этом смысле отрицание влажности мо-

жет быть столь же объективно, как и утверждение. Оно имеет столь же чистый интеллектуальный характер и столь же независимый от всяких педагогических намерений.

Но если мы всмотримся ближе, то мы увидим, что отрицательное предложение: «почва не влажна» имеет совершенно различное содержание, чем положительное предложение «почва суха». Это второе предложение содержит указание на то, что нам известна сухость, что мы испытываем своеобразные, например, зрительные или осязательные ощущения, лежащие в основе этого представления. Ничего подобного не требует первое предложение; оно с таким же успехом могло бы быть сформулировано какой-нибудь разумной рыбой, которая всегда воспринимала только влажность. Правда, для этого необходимо, чтобы такая рыба возвысилась до различения действительного и возможного, а также чтобы она стремилась предупредить заблуждения своих сородичей, которые, без сомнения, считают единственно возможными те условия влажности, в которых они действительно живут. Если же мы будем строго держаться терминов предложения «почва не влажна», то мы найдем, что оно означает две следующих вещи. Во-первых, возможность убеждения, что почва влажна. Во-вторых, фактическую замену влажности некоторым свойством X. Что касается этого свойства, то оно остается неопределенным, потому ли, что о нем нет определенных сведений, или потому, что в нем нет настоящего интереса для того субъекта, к которому обращено это отрицание. Таким образом, отрицание всегда состоит в том, что в нем, в урезанном виде представляется система двух утверждений. Одно из них — определенное и относится к некоторой возможности. Другое — неопределенное и относится к неизвестной или безразличной действительности, заменяющей эту возможность; второе утверждение

содержится в скрытом виде в том суждении, которое мы относим к первому утверждению. Это суждение и есть отрицание. Субъективный характер придается отрицанию именно тем, что, констатируя замещение, оно считается только с тем, что замещается, не занимаясь тем, что является заместителем. Замещенное же существует только, как концепция ума. Чтобы видеть его и, значит, чтобы говорить о нем, необходимо повернуться спиной к действительности, идущей от прошлого к настоящему, от предыдущего к последующему. Это мы и делаем, когда отрицаем. Мы констатируем перемену или, выражаясь общее, замену, подобно тому путешественнику, который смотрит назад и хочет знать только тот пункт, из которого он только что уехал. Если он станет смотреть на путь своего экипажа, то его настоящее положение будет всегда определяться только по отношению к тому, которое он только что оставил и не будет выражаться в функции самого себя.

Словом, для ума, который исключительно следовал бы ходу опыта, не существовало бы ни пустоты, ни отсутствия, хотя бы относительного или частичного, не существовала бы также возможность отрицания. Такой ум видел бы, что одни явления, одни состояния, одни вещи следуют за другими явлениями, состояниями и вещами. Во всякий момент он замечал бы только существующие вещи, только появляющиеся состояния, только происходящие явления.

Он жил бы в настоящем, и если бы он имел возможность суждения, то он всегда утверждал бы только существование настоящего.

Прибавим теперь к этому уму память, а главное, желание углубляться в прошлое. Прибавим ему также способность разлагать и различать. Тогда он будет различать не только настоящее состояние текущей действительности, переходящее в другое состояние; он представит себе этот переход, как измене-

ние и, следовательно, как некоторый контраст между тем, что было и тем, что есть, а так как нет существенной разницы между воспоминанием о прошлом и воображением его себе, то наш ум скоро дойдет до представления о возможности вообще.

Таким образом, он перейдет на путь отрицания и, в особенности, он постарается представить себе исчезновение. Правда, пойти по пути отрицания еще не значит дойти до такого представления. Чтобы представить себе, что такая-то вещь исчезла, недостаточно отметить контраст между прошлым и настоящим. Нужно, кроме того, повернуться спиной к настоящему. Нужно углубиться в прошлое и мыслить себе контраст прошлого с настоящим исключительно в терминах прошлого, не думая при этом совершенно о настоящем.

Понятие об уничтожении не является, таким образом, чистым понятием; оно указывает на то, что при этом сожалеют о прошлом или считают его заслуживающим сожаления, что есть некоторые основания не спешить расстаться с ним. Это понятие зарождается тогда, когда феномен замещения расчленяется умом на две части, т. к. он интересуется только одной частью и рассматривает только ее. Стоит только уничтожить всякий интерес и всякое чувство, и тогда останется только текущая действительность и непрестанно возобновляемое познание ее настоящих состояний, которые воспринимаются нами. Теперь остается один шаг между отсутствием и отрицанием, которое представляет более общую операцию, а для этого достаточно представить себе контраст существующего не только с тем, что было, но также со всем тем, что могло бы быть. Необходимо также, чтобы этот контраст был выражен в функциях того, что могло бы быть, а не того, что есть, чтобы утверждалось существование настоящего при исключительном рассмотрении возможного. Получаемая таким

образом формула не только выражает заблуждение индивида, она также имеет своей целью исправление или предупреждение ошибки, при чем предполагается, что эта ошибка скорее будет совершена другими. В этом смысле отрицание имеет педагогический и социальный характер.

Когда таким образом формулировано отрицание, его вид оказывается симметричным утверждению. Нам кажется при этом, что если утверждение говорит об объективной реальности, то и отрицание говорит о столь же объективной нереальности, которая, так сказать, одинаково реальна. В этом есть доля истины и заблуждения; заблуждение состоит в том, что отрицание не может быть объективировано, поскольку оно является отрицанием; истина же состоит в том, что отрицание какой-либо вещи заключает скрытое утверждение того, что оно замещается другою вещью, постоянно оставляемой в стороне. Но отрицательная формула отрицания извлекает выгоду из того утверждения, которое лежит в его основе. Так образуется идея пустоты или частичного ничто, понятие о вещи, которое замещается не другой вещью, а оставленною ею после себя пустотой, то есть, посредством отрицания самой себя. Так как эта операция может практиковаться над какою угодно вещью, то мы предполагаем, что она происходит по очереди над всеми вещами и, наконец, над всей совокупностью вещей зараз. Таким образом, мы получаем идею об абсолютном ничто. Если же мы станем анализировать эту идею, то мы найдем в основе ее понятие о всей совокупности вещей и, кроме того, движение ума, который непрестанно переходит от одной вещи к другой, отказываясь оставаться неподвижным, и сосредоточивает все свое внимание на этом отказе. При этом, он всегда определяет свою позицию только по отношению к той, которая им только что покинута. Очевидно, что идея об абсолютном

ничто, является вполне содержательным и обширным представлением, подобно понятию о совокупности всех вещей, с которым она находится в самом близком родстве.

Каким же образом можно противопоставлять идею ничто идее всего? Не очевидно ли, что это значит противопоставлять одно содержание другому и что вопрос, почему существует какая-либо вещь, не имеет ни малейшего смысла и является псевдо-проблемой, возникшей около псевдо-идеи.

Необходимо, однако, еще раз повторить, почему эта мнимая проблема держится в уме с таким упорством. Тщетно мы будем говорить, что в представлении «об отсутствии реальности» содержится лишь образ всех реальностей, которые бесконечно замещают друг друга. Напрасно также мы будем добавлять к этому, что понятие о несуществующем есть понятие о вытеснении некоторого невесомого существования, «только возможного», другим, более субстанциальным, представляющим настоящую действительность. Напрасно мы будем находить в своеобразной форме отрицания нечто внеинтеллектуальное, так как отрицание представляет суждение о другом суждении, предупреждение других или самого себя, так что нелепо приписывать ему способность создавать представление нового рода, идеи, лишённые содержания. Всегда будет упорно держаться убеждение, что во всех вещах или, по крайней мере, за вещами лежит ничто. Если мы поищем основание этого явления, то мы найдем его в том аффективном, социальном или, точнее, практическом элементе, который придает отрицанию свою специфическую форму. Мы уже сказали, что наиболее крупные затруднения философии происходят оттого, что формы человеческих действий выходят за пределы свойственной им области. Мы созданы столько же, и даже больше, для действий, чем для мышления или, вернее, когда мы следуем нашему природ-

ному влечению, мы думаем именно для того, чтобы действовать. Не удивительно поэтому, что привычки деятельности заражают способы представления, что наш ум замечает вещи всегда в том самом порядке, в каком мы привыкли воображать их, когда мы собираемся на них действовать. Бесспорно, однако, как нами уже замечено выше, что всякое человеческое действие имеет своим отправным пунктом неудовлетворение и значит чувство отсутствия. Мы действуем только потому, что мы задаемся какой-либо целью; мы ищем какой-либо вещи только потому, что мы ощущаем ее отсутствие. Таким образом, наша деятельность происходит по направлению от ничто к нечто, и самой сущностью ее является вышивание некоторого «нечто» по канве «ничто».

Собственно говоря, ничто, о котором здесь идет речь, представляет не столько отсутствие какой-либо вещи, сколько отсутствие какой-либо полезности. Когда я привожу посетителя в комнату, которую я не успел обмезблировать, я предупреждаю его, что «здесь ничего нет». Я, конечно, знаю, что комната наполнена воздухом, но, так как на воздух нельзя сесть, то комната действительно не содержит в данный момент ничего такого, что для меня или для посетителя являлось бы вещью. Вообще человеческий труд состоит в создании полезных вещей, и, поскольку труд не затрачен, постольку и нет «ничего», т. е. ничего такого, что мы бы хотели получить. Таким образом, в течение своей жизни мы занимаемся заполнением тех пустот, которые постигает наш интеллект, под внеинтеллектуальным влиянием желания и сожаления и под давлением жизненной необходимости; так как, если понимать под пустотой отсутствие не вещей вообще, а полезных вещей, то можно сказать в этом совершенно относительном смысле, что мы постоянно переходим от пустоты к наполненности. Таково направление, в котором идет наша дея-

тельность. Наше размышление не может не идти в том же самом направлении, и естественно, что оно переходит от относительного понимания к абсолютному, т. к. оно рассматривает самые вещи, а не их полезность для нас. Таким образом и внедряется в нас идея, что действительность есть наполнение пустоты, и, что ничто, в смысле отсутствия всей совокупности вещей, если не существует прежде всех вещей, то, по крайней мере, должно бы предсуществовать им. Мы и пытались рассеять это заблуждение, показав, что понятие о ничто, поскольку в нем желают видеть уничтожение всей совокупности вещей, есть понятие самоуничтожающееся и сводящееся к простому слову; если же, наоборот, это настоящее понятие, то в нем находится столько же содержания, сколько в идее о совокупности всех вещей.

* * *

Этот длинный анализ был необходим для того, чтобы показать, что *действительность, которая довлеет самой себе, вовсе не представляет действительности, необходимо чуждой времени*. Когда мы переходим (сознательно или бессознательно) от идеи о ничто к идее о существовании, то эта последняя идея представляет логическую или математическую, а следовательно, вневременную сущность. Тем самым мы принимаем статическую концепцию действительности. Все является сразу данным в вечности. Но необходимо привыкнуть к тому, чтобы прямо мыслить существование без всяких обходов и без предварительного обращения к фантому ничто, вставляющемуся между существованием и нами. Надо постараться видеть именно для того, чтобы видеть, а не для того, чтобы действовать. Тогда абсолютное оказывается очень близко от нас и, в известной мере, в нас самих. Сущность

его не математическая или логическая, а психологическая. Оно бесконечно более сконцентрировано в самом себе, чем мы, но оно, как и мы известными сторонами существует во времени.

* * *

Но мыслим ли мы когда-либо истинное время? В данном случае так же необходимо прямо и сразу проникнуть в него, так как время нельзя постигнуть косвенным путем. Но именно это интеллект и отказывается выполнить чаще всего, так как он привык мыслить движение при посредстве неподвижного.

В самом деле, роль интеллекта заключается в том, чтобы руководить нашими действиями. В действиях же нас интересует их результат; а на средства мы обращаем мало внимания, лишь бы была достигнута цель. Отсюда происходит то, что мы целиком занимаемся целью, которую нужно осуществить, причем наше мышление заботится больше всего об ее осуществлении. Отсюда же происходит, что условия, в которых будут происходить наши действия, и только они, ясно представляются нашему уму; движения же, составляющие наши действия, или ускользают от нашего сознания, или только смутно доходят до него. Рассмотрим, например, какое-нибудь очень простое действие, подобно подниманию руки. Что было бы с нами, если б мы вздумали заранее представлять себе все элементарные действия и противодействия, которые заключаются в этом поднятии, или же воспринимать их одно за другим, во время их выполнения. В действительности, наш ум немедленно обращается к цели, то есть упрощенному, схематическому созерцанию действия, которое предполагается выполненным. При этом если действие этого акта не нейтрализуется каким-либо противоположным представлением, то соответствующие движения са-

ми по себе заполняют эту схему, точно они стремятся заполнить пустоту промежутков между ними. Таким образом, интеллект представляет себе в деятельности только цели, которых нужно достигнуть, то есть точки покоя. От одной же достигнутой цели до другой и от одного покоя к другому, наша деятельность переносится посредством ряда толчков, во время которых наше сознание, насколько возможно, отвергается от совершающегося при этом движения; оно хочет видеть антиципированный образ выполненного движения.

Но для того, чтобы наше сознание неподвижно представляло себе результат выполняемого действия, необходимо также, чтобы интеллект неподвижно представил себе среду, в которую войдет этот результат. Наша деятельность происходит в материальном мире. Если бы материя представлялась нам в виде вечного движения, то мы не могли бы обозначить каким-либо термином ни одного из наших действий. Мы чувствовали бы, что каждое из них растворяется по мере своего выполнения и мы не могли бы антиципировать непрестанно убегающую от нас будущность. Для того, чтобы наше действие переходило от одного *действия* к другому, необходимо, чтобы материя переходила от одного *состояния* к другому, так как действие может достигнуть какого-либо результата (т. е. выполниться) только в каком-либо состоянии материального мира. Но так ли мы представляем себе материю? Можно предположить а priori, что наше восприятие происходит таким образом, что оно берет материю в этой плоскости. Ведь органы чувств и органы движения координированы друг с другом, причем первые символизируют нашу способность восприятия, а вторые нашу способность действия. Таким образом, организм в видимой и осязаемой форме указывает нам на полное соответствие восприятия и действия, а так как наша деятельность всегда имеет

в виду *результат*, в который оно мгновенно преобразуется, то наше восприятие в каждый момент должно удерживать из материального мира только то *состояние*, в котором оно временно находится. Такова гипотеза, которая естественно представляется нашему уму. Не трудно видеть, что она подтверждается опытом.

При первом взгляде на мир, еще прежде, чем мы выделили из него *тела*, мы различали в нем *качества*. Один цвет сменяет другой, звук следует за звуком, сопротивление за сопротивлением и т. д. Каждое из этих качеств в отдельности представляет состояние, которое, по-видимому, устойчиво существует как таковое, пока оно не будет замещено другим. Однако, каждое из этих качеств при анализе разлагается на огромное число элементарных движений. Будем ли мы видеть в нем колебание или представлять его себе каким-нибудь другим образом, несомненно одно, что всякое качество представляет изменение. Но мы напрасно искали бы здесь под изменением изменяющийся предмет; мы связываем движение с движущимся телом только временно, для того чтобы удовлетворить нашему воображению. Это движущееся тело непрерывно ускользает от взоров науки, которая всегда имеет дело только с самой подвижностью. Мы можем предположить триллионы повторяющихся колебаний в самой ничтожной, доступной восприятию доле секунды или в восприятии, по-видимому, мгновенном, какого-либо осязаемого качества. Но всегда постоянство качества состоит в этом повторении движений, подобно тому, как последовательные биения сердца постоянно создают жизнь организма. Первоначальная функция восприятия и состоит именно в том, чтобы посредством работы конденсации охватить ряд элементарных изменений в форме качеств или простых состояний. Чем значительнее деятельная сила, свойственная данному животному

виду, тем, несомненно, многочисленнее те элементарные изменения, которые концентрируются его способностью восприятия в одном из мгновений его жизни. Мы находим в природе непрерывный прогресс, начиная с животных существ, вибрирующих в унисон с эфирными колебаниями, и кончая такими, которые целые триллионы этих колебаний делают неподвижными в течение самого короткого из своих простых восприятий. Первые ощущают почти только движения; последние воспринимают качества. Первые почти что целиком увлечены ходом вещей; вторые же реагируют на этот ход, и напряженность их способности действовать пропорциональна концентрированности их способности восприятия. Тот же самый прогресс продолжается и в самом человечестве. Данный индивид является тем более человеком действия, чем большее количество событий он умеет охватить одним взглядом; одна и та же причина в одних случаях приводит к тому, что последовательные события воспринимаются одни за другими и влекут за собой человека; в других же случаях человек схватывает их в совокупности и господствует над ними. Словом, качества материи представляют наши постоянные точки зрения на ее изменяющееся состояние.

Мы выделяем далее тела из непрерывного потока ощущаемых нами качеств. В действительности, каждое из этих тел изменяется в каждый данный момент. Прежде всего, тело разлагается на некоторую группу качеств, всякое же качество, как мы сказали, состоит из последовательных элементарных движений. Далее, в том случае, если мы будем рассматривать качество, как неподвижное состояние, то все же придется признать тело изменяющимся, так как его качества непрерывно изменяются. Живое тело представляет тело по преимуществу; мы имеем больше всего оснований для выделения именно такого тела из непре-

рывности материи, так как живое тело образует относительно замкнутую систему. По образцу его мы и выделяем другие тела. Но ведь жизнь есть развитие. Мы концентрируем какой-либо период этого развития в неподвижную форму, когда же изменение стало настолько значительным, чтобы победить инертность нашего восприятия, мы говорим, что тело изменило форму. Но в действительности, тело изменяет форму каждый момент; вернее было бы сказать, что формы вообще не существует, так как форма представляет нечто неподвижное; действительность же есть движение. Действительно только непрерывное изменение формы; *форма — это мгновенное состояние какого-либо процесса*. Таким образом, и в данном случае наше восприятие старается закрепить в отдельных образах текучую непрерывность действительности. Когда последовательные образы не слишком значительно отличаются одни от других, мы их рассматриваем, как возрастание или уменьшение некоторого *среднего* образа или же как изменение формы этого образа в различных направлениях. Мы думаем именно об этом среднем образе, когда говорим о *сущности* какой-нибудь вещи или о самой вещи.

Наконец, вещи, однажды конституировавшись в изменениях своего положения, проявляют на поверхности те глубокие видоизменения, которые происходят в недрах вселенной. Мы говорим тогда, что они *действуют одни* на другие. Это действие, разумеется, представляется нам в форме движения. Но мы, как можно больше стараемся оставлять в стороне самую подвижность движения; как мы уже сказали выше, нас интересует гораздо больше неподвижная картина движения, чем оно само. Если, например, дело идет о простом движении, то мы спрашиваем себя, *куда* оно направлено. Мы представляем себе движение во всякий момент по его направле-

нию, т. е. по положению его временных целей. Идет ли дело о сложном движении, мы прежде всего хотим знать, *что* происходит, *что* выполняется движением, т. е. нас интересует результат или же направляющее намерение. Попробуйте рассмотреть ближе, что вы подразумеваете, говоря о происходящем действии. Я согласен, что здесь есть идея об изменении, но она остается в тени. Вполне же освещенной является неподвижная картина акта, предполагаемого совершенным. Именно этим и только этим отличается и определяется сложный акт. Нам было бы очень трудно представить себе движение, связанное с едой, питьем, дракой и т. п. Для нас достаточно знать в общей и неопределенной форме, что все эти действия представляют движения. Установив это, мы просто стремимся представить себе *цельный план* каждого из этих сложных движений, т. е. *неподвижную картину* на которую они наносятся. Таким образом, и здесь познание относится скорее к состояниям, чем к изменениям. В этом случае мы находим то же самое, что и в первых двух. Идет ли *дело* об изменениях в качестве, об эволюционном движении или же о движении экстенсивном, наш ум стремится охватить изменение посредством неподвижных точек зрения. Для этого, как мы только что показали, он пользуется троякого рода представлениями: во-первых, качествами, во-вторых, формами или сущностями и, в-третьих, действиями.

Этим трем способам воззрения соответствуют три категории слов: *прилагательные, существительные и глаголы*, представляющие первоначальные элементы языка. Прилагательные и существительные символизируют *состояние*, но и самый глагол выражает почти то же самое, если иметь в виду ту часть вызываемого им представления, которая является вполне ясной.

* * *

Если мы теперь попытаемся охарактеризовать как можно точнее наше естественное положение по отношению к процессам становления (*devenir*), то мы находим следующее: эти процессы бесконечно разнообразны. Когда мы переходим от желтого к зеленому, этот переход не похож на переход от зеленого к синему; здесь перед нами качественно различные движения. Точно так же переход от цветка к плоду не похож на переход от личинки к куколке и от куколки к настоящему насекомому; здесь перед нами различные эволюционные движения. Наконец, еда или питье не походят на драку. Здесь перед нами движения различной экстенсивности. Да и сами эти три вида движения — качественные, эволюционные и экстенсивные — глубоко различаются друг от друга. Искусственность нашего восприятия, а также нашего интеллекта и языка состоит именно в том, что мы извлекаем из этих крайне разнообразных процессов единое представление о некотором неопределенном становлении вообще; это только абстракция, которая сама по себе ничего не говорит и о которой нам даже редко приходится думать. К этой неизменной и притом темной или бессознательной идее, мы присоединяем в каждом частном случае один или несколько ясных образов, которые представляют *состояние* и служат для различения всех процессов, одних от других. Именно этим сочетанием определенных специфических состояний и неопределенного изменения вообще мы и заменяем данное специфическое изменение. Перед нашими глазами проходит бесчисленное множество различно окрашенных процессов. Но мы стараемся видеть в них простые различия в цветах, т. е. в состояниях, под которыми протекает во тьме, всегда и всюду одинаковый, неизменно бесцветный процесс.

Предположим, что мы хотим воспроизвести на экране какую-нибудь живую сцену, например, дефилирование полка.

Это можно выполнить различным образом. Можно, например, вырезать движущиеся фигуры, представляющие солдат, сообщить каждой из них то движение, какое бывает при ходьбе, так, чтобы оно изменялось у каждого индивида, имея, однако, нечто общее всему человеческому роду, и затем спроектировать все это на экран. Для такой маленькой затеи потребовалась бы огромная затрата труда, причем результат получился бы довольно посредственный, так как вряд ли удалось бы воспроизвести гибкость и разнообразие жизни. Но есть и другой способ, более легкий и в то же время более действительный. Нужно снять целый ряд моментальных фотографий с проходящего полка и спроектировать на экран так, чтобы они быстро заменяли одна другую. Так делает кинематограф. При помощи фотографий, из которых каждая представляет полк в неподвижном положении, кинематограф восстанавливает подвижность проходящего полка. Правда, если бы мы имели дело только с фотографиями, то сколько бы мы их ни рассматривали, они не передавали бы жизни; мы никогда не получим движение из неподвижных частей, хотя бы и бесконечно близко приложенных друг к другу. Для того чтобы изображения стали живыми, необходимо где-нибудь движение. Здесь оно и имеется, именно в аппарате. Именно потому, что развертывается кинематографическая лента, причем различные фотографии данной сцены поочередно продолжают друг друга, именно поэтому каждая часть сцены приобретает свою подвижность. Каждая часть, так сказать, нанизывает свои последовательные положения на невидимое движение кинематографической ленты. Таким образом, этот способ в общем состоит в том, чтобы из всех движений, свойственных

всем фигурам, извлечь некоторое безличное движение, абстрактное и простое, так сказать, *движение вообще*, поместить его в аппарат и восстановить индивидуальность каждого частного движения посредством сочетания этого общего движения с отдельными положениями движущихся фигур. В этом и состоит задача кинематографа. Такова же и задача нашего познания. Вместо того, чтобы рассматривать внутренний процесс вещей, мы помещаемся вне их и искусственно составляем этот процесс. Мы берем якобы мгновенные снимки с текущей действительности. И так как они являются характерными для этой действительности, то нам достаточно нанизать их вдоль некоторого абстрактного, однообразного, невидимого процесса, лежащего в основе аппарата нашего познания, и тогда мы подражаем тому, что является характеристичным для этого процесса. Восприятие, образование понятий, язык создаются в общем именно таким образом. Когда дело идет о том, чтобы мыслить процессы становления или выражать их в словах, или хотя бы воспринимать их, мы просто заставляем действовать известного рода внутренний кинематограф. Мы можем резюмировать все предшествующее следующим образом: *механизм нашего обычного познания имеет кинематографический характер*. Нет и не может быть никакого сомнения относительно чисто практического характера акта познания. Каждое наше действие имеет в виду известное внедрение нашей воли в действительность. Между нашим телом и другими телами происходит известного рода сочетание, которое можно сравнить с соединением стеклянных кусочков, составляющих калейдоскопическую фигуру. Наша деятельность переходит от одного сочетания к другому; разумеется, оно каждый раз сообщает калейдоскопу новое движение, но оно не интересуется этим движением, а занимается исключительно новой фигурой. Наше по-

знание действий природы точно соответствует тому интересу, который относится к нашим собственным действиям. Если бы мы позволили себе несколько злоупотребить сравнениями, мы сказали бы поэтому, что *кинематографический характер нашего познания вещей зависит от калейдоскопического характера нашего приспособления к нему.*

Кинематографический метод, и только он, является практичным, так как он состоит в том, что общий ход сознания сообразуется с общим ходом действий, ожидая, чтобы каждая деталь действия, в свою очередь, сообразовалась с деталями познания. Для того чтобы деятельность была всегда ясна, необходимо, чтобы наш ум постоянно освещал ее, но для того, чтобы ум следовал таким образом за ходом деятельности и руководил ее направлением, он должен прежде всего усвоить ее ритм. Но действие, как и всякое проявление жизни, представляет нечто отдельное. Поэтому и познание должно иметь отрывочный характер. По этому плану и был создан механизм нашей познавательной способности. Но раз он является, по существу, практическим, то может ли он, как таковой, служить для умозрений? Попробуем при помощи этого механизма проследить действительность в ее различных видах и посмотрим, что из этого выйдет.

Я сделал ряд моментальных снимков с некоторого непрерывного процесса и связал их друг с другом процессом становления вообще. Но понятно, что я не могу на этом остановиться. То, что не поддается определению, то и не может быть представлено. А мое познание процесса становления вообще имеет чисто словесный характер. Как буква X обозначает некоторое неизвестное, все равно какое, так и мой всегда одинаковый «процесс становления вообще» символизирует некоторый переход, с которого я сделал мгновенные снимки. О самом же этом пере-

ходе он не говорит мне ничего. Попробуем сконцентрировать целиком наше внимание на самом переходе и поищем между двумя мгновенными снимками то, что происходит. Но так как я при этом применяю тот же самый метод, то я прихожу к тому же самому результату. Третий снимок просто-напросто вставляется между двумя другими. Я могу до бесконечности возобновлять это занятие, и я буду постоянно присоединять одни снимки к другим, но никогда не получу чего-нибудь другого. Таким образом, применения кинематографического метода приводят в данном случае к постоянным повторениям, и ум, никогда не находя себе удовлетворения и не умея нигде остановиться, приходит к убеждению, что своею неизменностью он подражает движению в самой действительности.

Но если даже путем сложных рассуждений разум и создает себе иллюзию подвижности, то все же эти операции не подвинули его ни на шаг, так как он по-прежнему далек от предела. Для того чтобы идти вместе с действительностью, необходимо находиться в ней самой. Если мы проникнем в самую сущность изменения, то мы постигнем как эту сущность, так и те последовательные состояния, на которые оно в каждый последовательный момент *могло бы* разложиться и стать неподвижным. Наоборот, мы никогда не восстановим движение с помощью этих последовательных состояний, рассматриваемых извне в качестве действительных, а не возможных неподвижных вещей. Мы можем называть их, соответственно особенностям каждого случая, то *качествами*, то *формами*, то *положениями*, то *интенсивностями*; мы можем как угодно увеличивать их число, бесконечно сближая, таким образом, последовательные состояния друг с другом; но при этом мы всегда будем испытывать разочарование ребенка, который хо-

тел сплюснуть дым, стискивая свои ладони. В самом деле движение всегда ускользает от нас в интервалах между отдельными состояниями, так как всякая попытка восстановить изменение из отдельных состояний заключает нелепое положение, что это движение состоит из неподвижных частей.

Философия убедилась в этом, как только увидела вещи в их настоящем свете. Аргументы Зенона Элейского говорят именно об этом, хотя они были высказаны по совсем другому поводу.

Возьмем летящую стрелу, говорит Зенон. В каждое мгновение она неподвижна, так как она могла бы двигаться, то есть занимать по крайней мере два последовательных положения только в том случае, если б она располагала, по меньшей мере, двумя мгновениями. Таким образом, в данный момент она покоится в данной точке. А раз она неподвижна в каждой точке своего пути, то она неподвижна и все то время, когда она движется.

Это было бы верно, если мы допустим, что стрела может когда-либо *находиться* в какой-либо точке своего пути. Это было бы верно, если бы стрела, как нечто движущееся, когда-нибудь совпадала с некоторым положением, т. е. с неподвижной вещью. Но стрела *никогда* не находится в какой-либо точке своего пути. Самое большее можно было бы сказать, что она могла бы находиться в этой точке в том смысле, что она проходит через нее и способна в ней остановиться. Правда, если б стрела остановилась, то она здесь и осталась бы, так что в данной точке мы не имели бы уже дела с движением. Но в действительности, если стрела выходит из точки А и падает в точке В, то ее движение АВ, поскольку оно является именно движением, столь же цельно и неразложимо, как напряжение выпустившего ее лука. Подобно тому, как шрапнель, взорвавшись в воздухе до соприкоснове-

ния с землей, образует возле места взрыва невидимый круг своего разрушительного действия, так стрела, идущая от А к В сразу разворачивает свое нераздельное движение, хотя оно и простирается на некоторый промежуток времени. Предположим, что между А и В протянута эластичная нить; мыслимо ли подразделить на части ее напряжение? Перелет стрелы и есть такое напряжение, столь же цельное и нераздельное. Это единый целостный скачек. И вот, на пройденном стрелой промежутке отмечается какая-нибудь точка С, о которой говорят, что стрела в некоторый момент была в точке С; но если она там была, то она и остановилась бы в этой точке, так что мы имели бы не перелет из А в В, а два перелета, во-первых, из А в С, во-вторых, из С в В, и, кроме того, промежуточное неподвижное состояние. Единое же движение представляет, по предположению, цельное движение между двумя остановками; а так как здесь берутся промежуточные остановки, то это движение уже не единое. В сущности, ошибка объясняется тем, что *однажды выполненное* движение оставило на своем пути неподвижную траекторию, на которой можно насчитать сколько угодно неподвижных точек. А отсюда делается вывод, что и совершающееся движение в каждый момент оставляет за собой некоторое положение, с которым оно совпадало. При этом упускается из виду, что траектория создается одним ударом, хотя для этого, конечно, нужно известное время; что если однажды созданную траекторию можно подразделять на какие угодно части, то никак нельзя подразделять самый процесс ее создания, так как это именно процесс, а не предмет. Предполагать же, что движущееся тело *находится* в какой-либо точке своего пути, это значит разрезать путь на две части и заменить двумя траекториями ту единую траекторию, которая рассматривалась сначала. Это значит различать два последовательных ак-

та там, где по предположению имеется только один. Наконец, это значит переносить на самый полет стрелы все то, что относится к пройденному ею промежутку. То есть а priori допустить ту нелепость, что движение совпадает с неподвижными состояниями.

Мы не будем останавливаться здесь на трех других аргументах Зенона. Мы рассмотрели их в другом месте. Ограничимся напоминанием того, что они также состоят в помещении движения вдоль пройденного пути и в предположении, что то, что верно относительно пути, верно и относительно самого движения. Так, например, линия может быть подразделена на сколько угодно частей какой угодно величины, и все же это будет одна и та же линия. Отсюда делается вывод, что мы имеем право, как угодно расчленять движение, и все же это будет то же самое движение. Таким образом получается целый ряд нелепостей, вытекающих из одной и той же основной нелепости. Возможность же помещения движения на пройденном пути вообще существует только для такого наблюдателя, который, находясь вне движения и считая возможной в каждое мгновение его остановку, думает воспроизвести действительное движение посредством этих возможных неподвижных частей.

Но возможность такого применения движения немедленно исчезает, как только наша мысль понимает непрерывность действительного движения, подобную той, с которой знакомится каждый из нас, когда он поднимает руку или делает шаг вперед. Мы тогда ясно чувствуем, что пройденная между двумя остановками линия описывается единым и нераздельным взмахом и что мы тщетно старались бы найти в данном движении такие подразделения, которые соответствовали бы производным подразделениям какой-нибудь начерченной линии. Пройденный движущимся телом путь допускает известное разложение на

части, потому что он не имеет внутренней организации. Наоборот, всякое движение внутренне расчленено. Оно представляет или нераздельный прыжок (который, впрочем, может занимать очень долгий промежуток времени) или целый ряд таких прыжков. Нужно или учесть расчленение этого движения, или же не рассуждать о его природе.

Когда Ахилл гонится за черепахой, то каждый его шаг должен рассматриваться, как нечто нераздельное. То же самое относится и к шагу черепахи. Это совершенно очевидно. Если вы хотите далее подразделить оба эти движения, то различите в пути Ахилла и в пути черепахи *меньшие части* шага каждого из них, но непременно считайтесь с естественными расчленениями обоих путей. Раз вы будете считаться с ними, то не возникнет никаких затруднений, потому что вы следуете при этом указаниям опыта; но прием Зенона состоит именно в том, что движения Ахилла составляются по другому, произвольно выбранному закону. С первым своим шагом Ахилл достигает точки, на которой находилась черепаха, при втором шаге он доходит только до той точки, куда она перешла, когда он делал первый шаг и т. д. В таком случае Ахиллу действительно пришлось бы постоянно делать все новые шаги. Но в действительности, для того чтобы догнать черепаху, Ахилл поступает иначе: движение, рассматриваемое Зеноном, только в том случае будет эквивалентом движения Ахилла, если это движение будет рассматриваться подобно тому, как рассматриваются пройденные промежутки, которые можно по желанию разлагать и составлять вновь. Раз принята эта первая нелепость, из нее неизбежно вытекают все другие*.

* Это значит, что мы не считаем опровержением софизма Зенона тот факт, что геометрическая прогрессия $a(1+1/n+1/n^2+1/n^3+\dots)$, где a означает первоначальное

Нет ничего легче, как распространить аргументацию Зенона на качественные и эволюционные процессы. Здесь мы встретили те же самые противоречия. Вполне понятно, например, что ребенок становится юношей, потом зрелым человеком и, наконец, стариком. Если признать, что развитие жизни и представляет здесь самую действительность, детство, юность, зрелость, старость будут простыми точками зрения ума, *возможными остановками*, которые мы намечаем извне вдоль непрерывного прогресса. Напротив, признаем детство, юность, зрелость и старость составными частями развития; тогда они станут действительными остановками, и мы уже не сможем понять, каким образом возможно развитие, так как сочетание неподвижных состояний никогда не может равняться движению. В самом деле, как можем мы реконструировать совершающийся процесс посредством того, что уже совершилось? Как можем мы, например, перейти от детства, которое однажды дано, как некоторая *вещь*, к юности, тогда как по пред-

расстояние между Ахиллом и черепахой, а n —отношение их скоростей, что эта прогрессия имеет конечную величину, если n больше 1-цы. Относительно этого пункта, мы отсылаем читателя к рассуждениям Эвелена, которые мы считаем вполне убедительными. (См. Evellin «*In fini et quantite*». Paris, 1880, p. 63—97. *Revue philosophique*, vol. XI, 1881, p. 564—568). Дело в том, что математика, как мы пытались доказать в одной из предшествовавших работ, оперировала и может оперировать только с протяжениями. Но и им приходится отыскивать способы перенесения делимости пути движения на самое движение, которое не является протяжением. А затем им нужно восстановить согласие между опытом и понятием о движении, как протяжении (противоречащем опытам и чревато нелепостями), т. е. о движении, которое накладывается на свою территорию и произвольно разлагается на части, подобно ей.

положению нам дано только детство. Попробуем всмотреться ближе и мы увидим, что наша обычная манера говорить, сообразующаяся с обычной манерой мышления, приводит нас в настоящие логические тупики; мы, без всякого беспокойства, входим в эти тупики, так как мы смутно чувствуем, что нам всегда можно выйти из них, а для этого нам достаточно отказаться от кинематографических привычек нашего интеллекта. Когда мы говорим: «ребенок становится взрослым человеком», нужно остерегаться придавать буквальное значение смыслу этого выражения. Мы найдем, что когда мы берем подлежащее «ребенок», то к нему не подходит атрибут взрослый человек. Когда же мы употребляем атрибут взрослый человек, то он не применим к подлежащему ребенок. Таким образом действительность, представляющая *переход* ребенка к взрослому возрасту, ускользнула у нас между пальцев. Мы имеем только воображаемое состояние «ребенок» и «взрослый человек». И мы уже готовы сказать, что одно из этих состояний *представляет* другое, подобно тому, как стрела Зенона находится, по его мнению, во всех точках своего пути. Дело в том, что если бы язык соответствовал действительности, то мы не сказали бы «ребенок становится взрослым человеком», но «существует процесс становления, переход ребенка к взрослому человеку». В первом предложении «становится» есть глагол с неопределенным значением; он должен прикрывать ту нелепость, к которой мы приходим, когда мы приписываем сказуемому «взрослый человек» подлежащее ребенок. Этот глагол приблизительно соответствует одному и тому же движению кинематографической ленты. Это движение скрыто в аппарате, и роль его состоит в том, чтоб налагать одну на другую последовательные картины и, таким образом, подражать действительному движению предмета. Во втором же предложении «становление» является подлежащим.

Здесь оно выступает на первый план. Оно представляет самую действительность, так что детство и зрелый возраст являются при этом только возможными остановками, простыми точками зрения ума; на этот раз мы имеем дело с самым объективным движением, а не с кинематографическим подражанием ему. Но только первый способ выражения соответствует привычкам нашего языка. Для того же, чтобы принять второй способ выражения, необходимо избавиться от кинематографического способа мышления.

Нужно совершенно отвлечься от него для того, чтобы одним ударом рассеять те теоретические нелепости, которые поднимаются, благодаря вопросу о движении. Когда мы желаем воспроизвести какой-либо переход с помощью отдельных состояний, мы оказываемся в потемках и впадаем в противоречия. Но эти потемки рассеиваются, и противоречия уничтожаются, как только мы поместимся вдоль самого перехода и будем различать от него отдельные состояния, делая для этого поперечные разрезы его посредством нашего мышления. Это значит, что в переходе заключается *нечто большее*, чем ряд состояний, т. е. возможных разрезов. Что в движении заключается *нечто большее*, чем ряд отдельных положений, то есть возможных остановок. Однако, первый способ зрения соответствует склонности человеческого ума. Наоборот, второй способ требует, чтобы мы пошли наперекор нашим интеллектуальным привычкам. Нужно ли удивляться, что философия сначала была не в состоянии сделать такое усилие? Греки доверяли природе, доверяли уму, предоставленному своей естественной склонности, и в особенности доверяли языку, поскольку он выражает вовне наши мысли. Они предпочитали скорее обвинять ход вещей, чем то положение, которое занимают перед лицом этого хода вещей наше мышление и наш язык.

Это именно и делают без всякого стеснения фи-

лософы элейской школы. Так как становление оскорбляет привычки мысли и с трудом уместается в категориях языка, то они объявляют становление нереальным. Они видят простую иллюзию в пространственном движении и в изменении вообще. Можно несколько смягчить это заключение, не изменяя его предпосылок, а именно, можно сказать, что хотя действительность изменяется, но она *не должна* изменяться. Опыт указывает нам на присутствие становления. Это чувственная реальность, но умопостигаемая действительность та, которая должна быть еще более реальна, и она-то, скажут нам, не изменяется. Разум должен искать в процессах качественного, эволюционного и экстенсивного становления, то, что не поддается изменению, а именно определенное качество, форму или сущность и цель. Таков был основной принцип философии, развивавшейся в классической древности, философии форм, или — если употребить более родственные грекам термин — философии идей.

Слово *εἶδος*, которое мы переводим термином *идея*, и имеет в действительности этот тройной смысл. Оно обозначает, во-первых, качество, во-вторых, форму или сущность, в-третьих, цель или *намерение* выполняемого действия, то есть, в сущности, *картину* этого действия, предполагаемого исполненным. *Эти три точки зрения суть точки зрения прилагательного, существительного и глагола. Они соответствуют, таким образом, трем основным категориям языка.* После тех объяснений, которые даны были нами выше, мы можем, а может быть, и должны, переводить *εἶδος*, термином «взгляд» или «снимок» (*vue*), или даже скорее термином «момент». Ибо *εἶδος*, представляет неподвижную точку зрения на изменение вещей: *качество* представляет момент процесса становления, *форма* — момент развития, *сущность* представляет некоторую сред-

ную форму, над которой и под которой проходят другие формы, как изменение ее; наконец *цель*, внушающая совершение действия, представляет, как мы сказали, не что иное, как предварительную *картину* выполненного действия. Таким образом, сведение вещей к идеям состоит в разложении процесса становления на его главные моменты, причем предполагается, что каждый из них отвлечен от закона времени и, так сказать, заложен в вечности. Таким образом, мы приходим к философии идей, применяя кинематографический механизм интеллекта к анализу действительности.

Но как только неподвижные идеи кладутся в основу изменяющейся действительности, тотчас же является необходимость в особой физике, космологии и теологии. Остановимся на этом пункте. Мы не думаем здесь резюмировать на нескольких страницах столь сложную и обширную философию, какой была философия греков, но так как мы только что описали кинематографический механизм интеллекта, то очень важно показать, к какому представлению о действительности приводит действие этого механизма. Мы полагаем, что именно представление такого рода мы находим в античной философии. Главные линии учения, которое развивалось от Платона к Плотину, через Аристотеля (а в известной мере и через стоиков), не заключают в себе ничего случайного, ничего такого, что можно было бы счесть фантазией философа. Они изображают воззрение на универсальный процесс становления со стороны систематического интеллекта, который смотрит на этот процесс с помощью отдельных взглядов, бросаемых от времени до времени на его течение. Так что, еще и теперь, философствуя по образцу греков, мы приходим, невольно, не зная их, к целому ряду их общих выводов, поскольку мы положимся на кинематографический инстинкт нашего мышления.



Мы сказали, что в движении заключается нечто *большее*, чем последовательные положения движущегося тела; что в процессе становления содержится больше, чем в поочередно проходимых формах; что в развитии формы заключено больше, чем в формах, осуществленных одна за другой. Поэтому, философия может из терминов первого рода извлечь термины второго, но не наоборот, и наше умозрение должно было бы исходить именно из терминов первого рода. Но интеллект нарушает порядок этих двух терминов, и в этом отношении античная философия является типично интеллектуальной. Она имеет дело только с неподвижным, она берет за данные только идеи. Однако существование процессов становления есть факт. Каким же образом, взяв за данные неподвижность и только ее, можно вывести из нее изменения? Этого нельзя сделать посредством прибавления какой-либо вещи, так как, согласно предположению, вне идей не существует ничего положительного. Но это может быть достигнуто посредством уменьшения. В основе античной философии и лежит этот необходимый постулат; а именно, в неподвижном заключается больше, чем в движении, и от неподвижности можно перейти к изменению посредством уменьшения или сужения.

Таким образом, чтобы получить изменение, к идеям необходимо прибавить нечто отрицательное или самое большее — нуль. В этом и состоит Платоновское «небытие», Аристотелевская «материя»; это метафизический нуль, который, присоединясь к идее, как арифметический нуль к единице, умножает ее в пространстве и во времени. Посредством этого нуля простая и неподвижная идея преломляется в бесконечно расходящееся движение. По-настоящему, должны были бы существовать только неподвижные

идеи, неподвижно связанные одни с другими, в действительности же материя прибавляет к ним свою пустоту и тем самым образует универсальный процесс становления. Она представляет некоторое неуловимое ничто, которое, блуждая среди идей, создает бесконечное возбуждение и вечное беспокойство, подобно подозрению, внушенному двум любящим сердцам. Нужно только стать ниже неподвижных идей, и тем самым мы получаем вечный поток вещей. Несомненно, что идеи или формы представляют всю умопостигаемую действительность в целом, то есть всю истину, поскольку они в своем сочетании представляют теоретическое равновесие существования. Что же касается действительности, воспринимаемой нашими чувствами, то она является бесконечным колебанием около этого положения равновесия в ту и в другую сторону.

Отсюда, через всю философию идей проходит известная концепция времени, а также отношение времени к вечности. Если мы проникнем в самую сущность становления, то время представится нам, как истинная жизнь вещей, как основная реальность; тогда формы, выделяемые и накапливаемые умом в понятиях, представятся лишь отдельными воззрениями на изменяющуюся действительность. Формы представляют отдельные моменты, вырезанные во времени, и именно потому, что нить, связывающая их с временем, обрезана, они не имеют длительности. Они стремятся слиться с их собственным определением, то есть с искусственной реконструкцией и символическим выражением, представляющими их интеллектуальный эквивалент. Если угодно, они при этом входят в область вечного, но то, что у них есть вечного, составляет одно целое с тем, что в них есть нереального.

Наоборот, если процесс становления трактуется кинематографическим методом, то формы являются

уже не отдельными воззрениями на изменения, а конститутивными элементами его; они заключают все то, что в становлении имеется позитивного. Тогда вечность уже не парит над временем, как абстракция, а рассекает его, как действительность. Таково именно положение философии форм или идей в данном отношении. Устанавливаемое ею отношение между вечностью и временем походит на отношение между червонцем и мелкой монетой; эта монета так мала, что платеж может длиться бесконечно и все же долг не будет уплачен, тогда как червонец сразу погасил бы этот долг. Платон, на своем великолепном языке, выражает это так, когда он говорит, что Бог, не будучи в состоянии сделать вселенную вечной, дал ей время, движущийся образ вечности*.

Отсюда происходит также известная концепция пространства, лежащая в основе философии идей, хотя и выделенная ею не так отчетливо. Вообразим еще раз разум, находящийся в процессе становления и который от него получает движение. Тогда каждое последовательное состояние, каждое качество и, наконец, каждая форма представится ему простым разделением, произведенным мыслью в универсальном процессе становления. Он найдет, что форма, по существу, является протяженной и нераздельной от этого процесса экстенсивного становления, который материализовал ее в своем течении. Таким образом, всякая форма занимает как время, так и пространство, но философия идеи идет обратным путем. Она исходит из формы, она видит в ней самую сущность действительности. Форма не получается ею посредством воззрения на процесс становления, а дается в вечности; время же и становление представляют лишь низшую ступень этой неподвижной вечности. Понимаемая таким образом, независимая

* Platon, *Timée*, 37 d.

от времени форма — это уже не та форма, которая дается восприятием; это — *понятие* (concept). А так как реальность концепционального порядка не занимает ни времени, ни пространства, то необходимо, чтобы формы находились вне пространства, подобно тому как они парят над временем. Таким образом, пространство и время, в античной философии, по необходимости имеют одинаковое происхождение и одну и ту же ценность. Оба они представляют одно и то же уменьшение существования, выражающееся длительностью (distension) во времени и протяженностью (extension) в пространстве.

Таким образом, длительность и протяженность, просто-напросто, выражают расстояние между тем, что есть, и тем, что должно бы быть. С точки зрения античной философии пространство и время могут быть только, так сказать, полем, которое создается неполной или, вернее, заблудившейся вовне действительностью, чтобы на нем искать самое себя. При этом придется допустить, что это поле создается по мере таких исканий, а искания находятся в некотором отношении выше его. Если вывести из положения равновесия идеальный маятник, простую математическую точку, то начнется бесконечное колебание его, при котором одни точки соединяются с другими и мгновения следуют за мгновениями. Создающиеся таким образом пространство и время не заключают в себе больше «положительности», чем само движение. Они выражают расстояние между искусственно созданным положением маятника и его нормальным положением, то есть *то, что ему не достаёт*, чтобы вернуться к его естественному равновесию. Если же привести его к его нормальному положению, то пространство, время и движение сводятся к математической точке. Точно так же человеческие рассуждения представляют бесконечную цепь, но они сразу обращаются в истину, до-

стигнутую посредством интуиции, так как протяженность и длительность этих рассуждений является, так сказать, расстоянием между нашим мышлением и истиной*.

То же самое нужно сказать о пространстве и времени, по отношению к чистым формам или идеям. Чувственные формы находятся всегда перед нами, они всегда готовы снова достигнуть своей идеальности, но атому мешает заключенная в них материя, то есть их внутренняя пустота, промежуток между тем, что они из себя представляют, и тем, что они должны представлять. Они непрерывно возникают и непрерывно теряются. Неумолимый закон обрекает их на сизифову работу — падать, как только они касаются вершины, и этот закон, бросивший их в пространство и во время представляет не что иное, как постоянство их первоначального недостатка. Смены возрождения и упадка, непрерывно возникающее развитие, круговое, бесконечно повторяющееся движение небесных сфер — все это просто является некоторым основным недостатком, из которого и состоит материальный мир. Заполните этот недостаток, и тем самым вы уничтожите пространство и время, то есть, бесконечно возникающие колебания вокруг некоторого состояния неподвижного равновесия; эти колебания всегда стремятся к нему, но никогда не достигают его. Тогда вещи проникают одни в другие; то, что было протяженным в пространстве, обращается в чистую форму; прошлое, настоящее и будущее сводятся к единому моменту и этот момент есть вечность.

Это значит, что физика представляет из себя ис-

* Мы пытались показать, что в этой идее правильно и что ложно, поскольку дело идет о *пространстве* в 3-ей главе настоящей книги. Мы считаем эту идею совершенно ложной, поскольку дело идет о *времени*.

порченную логику. Вся философия идей резюмируется в этом предложении. Точно так же оно заключает в себе скрытый принцип той философии, которая врождена нашему уму. Раз неподвижность содержит более, чем становления, то в форме заключено более, чем в изменении, и логическая система идей, разумно подчиненных и координированных между собой, путем истинного падения, распадается на физические ряды предметов и событий, случайно размещенных одни после других. Так идея какой-нибудь поэмы развивается в тысячах образов, образы же материализуются в предложениях, а предложения распадаются на слова. Чем дальше мы уходим от неподвижной, вращающейся в самой себе идеи к выражающим ее словам, тем больше остается места для выбора и случайностей; могут появиться другие метафоры, выражаемые другими словами, так как один образ вызывает другой, и слово влечет за собой другое слово. Все эти слова летят одни за другими, но тщетно стремятся передать простоту вдохновлявшей идеи. Наше ухо слышит только слова, оно воспринимает только случайности. Но наш разум, посредством ряда последовательных скачков переходит от слов к образам, от образов к первоначальной идее, и, таким образом, он восходит от восприятия слов, случайно вызванных другими случайностями, к пониманию идеи, утверждающей самое себя. Точно так же действует философ перед лицом вселенной; перед ним проходят в опыте явления, которые также случайным порядком следуют одни за другими; порядок определяется обстоятельствами места и времени. Этот физический порядок не что иное, как низшая степень логического порядка; это логика, павшая в пространство и время. Но когда философ переходит от восприятий к понятиям, он видит, что в логике компенсируется все то, что составляет положительную реальность физики, его интеллект, отвлекаясь от

материальности, придающей существованию протяженности, он постигает это существование в его сущности, как неподвижную систему идей. Таким образом, получается наука; она нам дана в полном и законченном виде, как только мы ставим свой ум на его настоящее место, то есть уничтожим расстояние, отделяющее его от умопостигаемого мира. Наука вовсе не является созданием человека, она предшествует нашему интеллекту, она независима от него, она истине создаст мир вещей.

Но в действительности, если считать формы простыми точками зрения ума на непрерывные процессы становления, то формы нужно признать соотносительными уму, который их представляет. Они не имеют существования в себе. Самое большее, что можно сказать, это, что каждая из идей представляет известный идеал, но мы приняли прямо противоположную гипотезу. Идеи должны существовать сами по себе. Античная философия не могла избежать такого вывода. Его формулировал Платон, и Аристотель тщетно пытался избежать его. Так как движение происходит от некоторого понижения неподвижного, то не могло быть движения, а, следовательно, и нашего чувственного мира, если бы не существовала где-нибудь реализованная неподвижность. Поэтому, начав с отрицания независимого существования идей и не будучи, однако, в силах лишить их этого существования, Аристотель спаял их одни с другими, собрал их в клубок и поместил над физическим миром некоторую форму, которая, таким образом, оказалась формой форм, идеей идей, словом, употребляя его выражение, мышлением о мышлении. Таков Бог Аристотеля; он, по необходимости, неподвижен и чужд тому, что происходит в мире, так как он лишь синтез всех понятий в одном единственном понятии. Правда, никакое многообразное понятие, как таковое, не может существовать в отдельности в этом божественном единстве; все попытки

найти Платоновские идеи в Аристотелевском Боге, оказались тщетными, но достаточно вообразить себе, что Бог Аристотеля преломляется в самом себе или просто обращается в сторону мира, как тотчас же из него начинают появляться Платоновские идеи, заключенные в его единой сущности. Так лучи исходят из солнца, хотя солнце не заключает их в себе. Несомненно, что именно эта *возможность появления* Платоновских идей из Аристотелевского Бога изображается в философии Аристотеля, как активный интеллект — *νοῦς*, который назывался *ποιητικός*. То есть как-то, что в человеческом уме является самым существенным, хотя и бессознательным, *νοῦς ποιητικός* представляет целостную науку, данную фразу, сознательный же рассуждающий интеллект обречен на трудное и медленное восстановление этой науки. В нас, или, вернее, позади нас, заключается возможность созерцания Бога, как говорили впоследствии Александрийцы; это созерцание всегда в возможности и никогда не осуществляется в действительности сознательным интеллектом. Такая интуиция представляет нам Бога, выраженного в идеях. Эта интуиция «создает все»^{*}; она играет по отношению к мыслящему интеллекту, движущемуся во времени, такую же роль, какую вечный двигатель играет по отношению к небесным движениям и к ходу вещей.

Философии идей присуща своеобразная концепция причинности. Очень важно вполне осветить эту концепцию, так как именно к ней приходит каждый из нас, следуя до конца естественному движению интеллекта и доходя до начала всех вещей. Собственно говоря, древние философы ни разу не формулирова-

* Aristote, *De Anima*, 430 a 14: *καὶ ἔστιν ὁ τοιοῦς νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς εἰς τις, οἶδόν τὸ φῶς. τρόπων γὰρ τῶν καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματ ἐνεργεία χρώματα.*

ли этой концепции вполне отчетливо. Они ограничились тем, что извлекли ее последствия, и вообще они не столько представили нам эту концепцию, сколько указали точку зрения на нее. В самом деле, то они говорят нам о *притяжении*, то о *толчке*, данном первым двигателем совокупности вселенной. Оба эти воззрения мы находим у Аристотеля; в одних местах он признает в движении вселенной стремление к божественному совершенству и, следовательно, возвышению к Богу, в других же местах он описывает это движение, как действие соприкосновения Бога с первой сферой и, следовательно, как движение Бога по направлению к находящимся ниже его вещам. Мы полагаем, что Александрийцы только следовали этим двум положениям, когда они говорили о происхождении и обращении его (*de procession et de conversion*); все происходит из первого принципа и все стремится возвратиться к нему. Но обе эти концепции божественной причинности могут быть отождествлены друг с другом только в том случае, когда та и другая сводятся к третьей концепции, которую мы считаем основной; только она может объяснить, не только почему и в каком смысле вещи движутся в пространстве и во времени, но также почему существует пространство и время, почему существуют движение и вещи.

Мы формулируем следующим образом эту концепцию, все более и более проглядывающую в рассуждениях греческих философов от Платона до Плотина. Полагая какую-либо реальность, мы тем самым одновременно полагаем все промежуточные ступени ее между этой реальностью и чистым несуществованием. Этот принцип очевиден, когда дело идет о числе; когда мы берем число 10, мы не можем тем самым не признавать существование промежуточных величин между 10 и 0. Но затем наш ум естественно переходит из области количества к области

качества. Нам кажется, что раз дано известное совершенство, то даны также и все непрерывные переходы между этим совершенством, с одной стороны, и несуществованием — с другой, так как несуществование мы также считаем для себя понятным. Итак, возьмем Бога Аристотеля, мышление о мышлении, то есть мышление, *вращающееся в кругу*, переходящее из субъекта в объект и из объекта в субъект посредством мгновенного, или, вернее, вечного, кругового процесса. Так как, с другой стороны, несуществование, по-видимому, дается само собой, и так как, раз даны эти две крайности, то дан также и промежуток между ними, то все находящиеся ступени существования, начиная с божественного совершенства и кончая абсолютным ничто, станут, так сказать, автоматически осуществляться, как только Бог принимается за данное.

Пройдем этот промежуток сверху донизу. Прежде всего, достаточно самого незначительного уменьшения первого принципа, для того, чтобы существование было низвергнуто в пространство и во время. Но протяженность и длительность, выражающая это первое уменьшение этого первого принципа, как только можно близки божественной вечности и непротяженности. Мы должны будем воображать себе это первое понижение божественного принципа, как некоторую сферу, вращающуюся вокруг самой себя, подражая бесконечности своего кругового движения, вечности круга божественной мысли и создавая себе свое собственное место и тем самым место вообще*. Так как ничто не содержит эту сферу, и она

* *De Caelo*, II, 287 a 12: τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς οὔτε κενόν ἐστὶν ἔξωθεν οὔτε τόπος. *Phys.*, IV, 212 a 34: τὸ δὲ πᾶν ἐστὶ μὲν ὡς κινῆσεται ἔστι δ' ὡς οὐ. Ὡς μὲν γάρ, ὄλον, ἄμα τὸν τόπον οὐ μεταβάλλει κύκλω δὲ κινῆσεται, τῶν μορίων γάρ οὔτος ὁ τόπος.

не меняет своего места, она создает также свое собственное время и тем самым время вообще, ибо ее движения являются мерой всех остальных*. Далее постепенно мы увидим, как божественное совершенство все уменьшается и доходит до нашего подлунного мира, где цикл зарождения, роста и смерти представляет последнее испорченное подобие первоначального круговращения. При таком толковании каузальное соотношение между Богом и миром представляется притяжением, если смотреть на него снизу, и толчком или действием посредством соприкосновения, если мы будем рассматривать его сверху, ибо первое небо своим круговым движением представляет подражание Богу, подражание же означает принятие какой-либо формы. Таким образом, будем ли мы рассматривать понятие Бога в одном смысле или в другом, мы понимаем его, как действующую или же как конечную причину. Однако, ни то, ни другое из этих отношений не является определенным, каузальным отношением. Действительное отношение есть то, которое мы находим, например, между двумя членами уравнения, из которых первый представляет собой единый термин, второй же собрание бесконечного числа терминов. Это отношение, если угодно, можно сравнить с отношением червонца к мелкой монете, при том условии, что раз червонец дан, то он автоматически разменивается на мелкую монету. Только таким образом можно понять доказательство Аристотеля относительно необходимости первого неподвижного двигателя, хотя при этом он вовсе не исходил из того положения, что движение вещей должно иметь начало; а наоборот, он полагал, что движение не могло начаться и не должно когда-либо кончиться. Если существует дви-

* *De Coelo*, I, 279 a 12: οὐδε χρόνος ἐστὶν ἐξω τοῦ οὐρανοῦ.
Phys., VIII, 251 b 27: ὁ χρόνος πάθος τί κινήσεως.

жение, или, другими словами, если монеты отсчитываются, то это значит, что где-нибудь да существует червонец. Если сложение происходит до бесконечности, не имея начала, то это значит, что единый эквивалентный ему термин является вполне вечным. Бесконечность движения возможна только в том случае, если она опирается на вечную неподвижность, которая разворачивается ею в цепь, не имеющую ни начала, ни конца.

Таково последнее слово греческой философии. Мы нисколько не собирались строить ее а priori. Происхождение ее зависит от многочисленных причин. Греческая философия связана невидимыми нитями со всеми фибрами античной души. Тщетно мы пытались бы вывести ее из какого-либо простого принципа*. Но если мы выделим из этой философии все то, что присоединилось к ней из поэзии, религии и социальной жизни, а также из тогдашней первобытной физики и биологии, если мы отвлечемся от менее прочных материалов, образующих постройку этого огромного здания, то останется прочный остов, который намечает главные линии метафизики и притом такой метафизики, которая, по нашему мнению, является естественной метафизикой человеческого ума. К такого рода философии мы неизбежно приходим, если мы следуем до конца кинематографической тенденции нашего восприятия и мышления. Наше восприятие и мышление прежде всего заменяют непрерывность эволюционного изменения посредством ряда неподвижных форм, присоединяемых друг к другу по мере их прохождения. В чем же состоит самое прохождение и на что нанизываются эти формы. Так как неподвижные формы

* Мы почти оставили здесь в стороне удивительные, но несколько беглые интуиции, впоследствии схваченные, закреплённые и углубленные Платином.

получаются посредством извлечения из изменений всего того, что в нем является определенным, то для характеристики неподвижной вещи, на которой лежат формы, остается только отрицательный атрибут; это сама неопределенность. Таков первый шаг нашего мышления. Оно разлагает каждое изменение на два элемента, — первый, неподвижный и определенный для каждого частного случая, т. е. форму, другой — неопределенный и постоянно одинаковый, представляющий изменение вообще. Такова же существенная операция нашего языка. Формы — это все то, что он способен выразить. Он принужден предполагать, он ограничивается *намеками* на подвижность; но именно потому, что она остается невыраженной, она пребывает одинаковой во всех случаях. Допустим, что затем является философия, признающая законным это разложение, выполняемое нашим мышлением и языком. Что может она сделать, кроме объективирования этого различия с возможно большей силой и доведения его до его крайних последствий, т. е. сведения его в систему. Оно составит действительность из определенных форм или неизменных элементов, с одной стороны, и принципа подвижности — с другой, который, будучи отрицанием формы, не поддается, согласно предположению, какому-либо определению и остается чистой неопределенностью. Чем больше такая философия направляет свое внимание на эти выделенные мышлением и выражаемые языком формы, тем выше поднимаются они над чувственным миром, восходя до чистых понятий; эти понятия способны проникать друг друга и в конце концов соединиться в одно единственное понятие, синтез всей действительности и высший предел всякого совершенства. Наоборот, чем больше она будет спускаться к невидимому источнику мирового движения, тем больше она будет чувствовать, как этот источник уходит от нее

и в то же время теряет свое содержание, погружаясь в то, что эта философия называет чистым несуществованием. В конце концов эта философия будет иметь, с одной стороны, систему идей, логически координированных между собою или сконцентрированных в одной единственной идее, а с другой стороны, она получит quasi-ничто, Платоновское «несуществование» или Аристотелевскую материю.

Затем из этих сверхчувственных идей и доступного чувствам несуществования необходимо реконструировать чувственный мир. Это возможно только в том случае, если будет допущен некоторый вид метафизической необходимости, в силу которого сопоставление «всего» и «ничто» *равняется* совокупности всех степеней действительности, составляющих промежуток между ними, подобно тому как целое число, рассматриваемое, как разница между ним и нулем, представляется как известная сумма единиц и вместе с тем обнаруживает все низшие числа. Таков естественный постулат. Именно с ним мы и встречаемся в основе греческой философии. Для того же, чтобы объяснить специфический характер каждой из посредствующих степеней действительности, достаточно измерить расстояние, отделяющее ее от действительности в целом; каждая низшая ступень представляет уменьшение высшей ступени. И то, что мы чувственно воспринимаем в ней, как новое, разлагается, с точки зрения умопостигающего разума, на некоторое новое количество отрицаний, присоединившееся к высшей ступени. Самое незначительное количество отрицаний, какое можно себе вообразить и какое уже находится в высших формах чувственной действительности и тем более, значит, в низших формах, — это количество выражается в наиболее общих атрибутах чувственной действительности, в протяженности и длительности. Посредством дальнейших отступлений от

высших ступеней, мы получим все более и более частные атрибуты. Здесь фантазия философа уже ничем не сдерживается, так как только путем произвольного или, по крайней мере, очень спорного утверждения можно приравнять какую-либо часть чувственного мира к подобному уменьшению существования. Нет никакой необходимости прийти, подобно Аристотелю, к построению мира из концентрических сфер, вращающихся вокруг себя. Но мы непременно придем к аналогичной космологии, т. е. к такому построению, части которого при всем своем различии будут иметь, тем не менее, одни и те же взаимные соотношения. Эта космология всегда будет управляться одним и тем же принципом. Физика в ней будет определена посредством логики. Под изменяющимися явлениями будет видна просвечивающая замкнутая система понятий, координированных и соподчиненных друг другу. Наука, понимаемая как система понятий, будет более реальной, чем сама чувственная реальность. Она будет предшествовать человеческому знанию, которое способно только открывать ее шаг за шагом; она будет предшествовать также самим вещам, пытающимся только неудачно подражать ей. Этой науке достаточно только на мгновение выйти из своей вечности, чтобы совпасть со всем нашим познанием и всеми вещами нашего мира. Словом, ее неизменность представляет причину изменений во вселенной.

Такова была точка зрения античной философии на изменение и на время. Бесспорно, что современная философия много раз, в особенности вначале, старалась изменить эту точку зрения. Но, в силу непреодолимого влечения, интеллект постоянно возвращается к своему естественному движению, а современная метафизика — к общим выводам метафизики греков. Мы сейчас и попытаемся осветить это последнее положение; мы хотели бы таким образом

показать, какими невидимыми нитями соединяется наша механическая философия с античной философией идей. Каким образом она также отвечает требованиям нашего интеллекта, имеющим прежде всего практический характер.

* * *

Современная наука, как и древняя, пользуется кинематографическим методом. Иначе действовать она не может, ибо всякая наука подчинена этому закону. В самом деле, сущностью науки являются ее манипуляции с *знаками или символами* (*signes*), которыми она заменяет самые предметы. Несомненно, что эти знаки отличаются от нашего языка большой точностью и более высокой степенью действительности, и все-таки они подчинены не общему условию, свойственному знакам, а именно, они в застывшей форме изображают неподвижную сторону действительности. Для того чтобы мыслить движение, необходимо непрерывно возобновляемое усилие ума. Для того чтобы избавить нас от этого усилия, и создаются знаки, которые заменяют подвижную непрерывность вещей, эквивалентным ей на практике, искусственным построением; преимуществом же этого построения является то, что манипуляции с ним не представляют трудности. Но оставим в стороне способы познания и ограничимся рассмотрением его результатов. Спрашивается, что составляет наиболее существенный объект науки? Ответ: увеличение нашего влияния на ход вещей. Наука может быть по своей форме умозрительной и незаинтересованной в своих непосредственных целях. Другими словами, мы можем кредитовать ее так долго, как она этого потребует; но когда-нибудь срок истечет, и мы должны будем получить плату за свой труд. В общем, наука всегда имеет в виду практическую пользу. Даже

в области теории, ей приходится сообразовать свои действия с общими планами практических целей. Как бы высоко ни поднялась наука, она всегда должна быть готова спуститься обратно в сферу действия и немедленно встать в этой области на твердых ногах. А это возможно для нее только тогда, когда ее ритм абсолютно отличается от ритма самой деятельности. Действия же, как мы уже сказали, происходят скачками. Действовать значит постоянно приспосабливаться. Знать это значит предвидеть, чтобы действовать; т. е. знание состоит в переходе от одного состояния к другому, т. е. в переходе от данного сочетания к другому новому сочетанию. Наука может все более и более сближать эти перестановки, увеличивая таким образом число выделяемых ею моментов. Но ей всегда приходится выделять отдельные моменты. Что же касается того, что происходит в промежутке, то наука занимается этим столь же мало, как и обычный интеллект, чувство и язык. Все они считаются только с принципами промежутка, а не с ним самим. Таким образом, кинематографический метод необходим для нашей науки, подобно тому как он был необходим для науки древних.

В чем же заключается различие между современной и античной наукой. Мы уже указали это, установив, что в древности физический порядок сводился к жизненному порядку, т. е. законы сводились к видам и родам, тогда как в новое время мы стремимся разложить роды и виды на законы. Но это различие необходимо рассмотреть с другой точки зрения, представляющей, впрочем, лишь видоизменение первой. А именно, в чем состоит различие отношений той и другой науки к изменению. Мы формулировали бы его так: *античная наука считает познание своего предмета достаточным, когда она указала его главные особенные моменты, тогда как современная наука рассматривает его в любой момент.*

Формы или идеи Платона и Аристотеля соответствуют главным выдающимся моментам истории вещей, в общем именно тем, которые закреплены языком. Они считаются характерными для периода, сущность которого эти моменты выражают, как, например, детство или старость живого существа. Между тем как остальной период заполняется переходом одной формы в другую, который сам по себе лишен интереса. Когда, например, дело идет о падающем теле, то это явление считается достаточно понятным, когда оно охарактеризовано в целом. Это движение книзу или стремление к *центру* есть *естественное движение тела*; это *тело* принадлежало земле, отделилось от нее и теперь вновь стремится занять свое место. Таким образом, здесь обозначается конечный предел, или кульминационный пункт; *τέλος ἀκμή* — этот предел или пункт возводится на степень существенного момента явления; язык отмечает его для обозначения всего явления в целом и, таким образом, этим моментом пользуется та же наука для характеристики явления. В физике Аристотеля движение тела, брошенного в пространство или же падающего свободно, определяется и объясняется посредством понятий о высоком и низком, о самопроизвольной и вынужденной перемене места, о собственном и постороннем телу месте. Наоборот, Галилей установил, что не существует каких-либо особенных главных привилегированных моментов; для изучения падения тел нужно рассматривать падающее *тело* в любой момент его движения. Истинная наука о тяжести должна определить положение тела в пространстве для какого угодно момента времени, правда, ей понадобятся для этого иные, более точные знаки, чем знаки языка.

Таким образом, можно сказать, что наша физика отличается от физики древних по преимуществу тем, что она разлагает время на бесконечное число мо-

ментов. Для древних время включает ровно столько отдельных периодов, сколько наше обычное восприятие и наш язык выделяют последовательных явлений, обладающих некоторой индивидуальностью. Понятно, поэтому, что каждое из этих явлений допускает, по их мнению, только одно *цельное* определение или описание. Если же, описывая какое-либо явление, мы принуждены различать в нем несколько фаз, это значит, что тогда мы будем иметь не одно явление, а несколько, не один цельный период, а несколько цельных и нераздельных периодов; время всегда будет подразделяться на определенные периоды, так как такой способ деления необходимо дается нашему уму критическими точками действительности; эти переломы можно сравнить, например, с возмужалостью, когда новая форма является как разрыв с предыдущей. Наоборот, для Кеплера или Галилея время вовсе не может быть объективно подразделено тем или другим способом наполняющей его материей; оно не имеет каких-либо естественных подразделений. Мы можем и должны делить время, как угодно. Все моменты имеют одинаковую ценность; ни один из них не имеет права возводиться в звание представителя или господина других моментов. Вследствие этого, мы только тогда знаем какое-либо изменение, когда мы можем определить, каково это изменение в любой данный момент.

Как видим, различие здесь очень глубокое; в известном смысле оно имеет даже коренной характер. Но, с той точки зрения, с какой мы рассматриваем его, это скорее различие в степени, чем различие в природе. Человеческий ум перешел от первого рода познания ко второму посредством постепенного усовершенствования, благодаря простому стремлению к более высокой точности. Эти два рода науки находятся между собою в таком же отношении, как наблюдение фаз какого-нибудь движения глазом

и гораздо более полная регистрация этих фаз в ментальной фотографии. В обоих случаях мы имеем перед собою один и тот же кинематографический механизм, но в первом случае его точность гораздо менее значительна, чем во втором. Когда лошадь бежит галопом, наш глаз воспринимает, главным образом, какое-нибудь одно характерное, существенное или, вернее, схематическое положение, какую-нибудь форму, которая, по-видимому, освещает целый период и, таким образом, заполняет время галопа; такое, например, положение закреплено скульптурой на фресках Партенона. Моментальная же фотография выделяет все равно какой угодно момент; все моменты для нее равны, и поэтому, галоп лошади раздробляется для нее на какое угодно число последовательных положений, а не сосредоточивается в каком-либо отдельном, единственном положении, блеснувшем в особенный момент и осветившем целый период.

Из этого первоначального различия проистекают все другие. Наука, по очереди рассматривающая цельные периоды времени, видит исключительно одни фазы, следующие за другими, одни формы, заменяющие другие; такая наука довольствуется *качественным* описанием предметов, уподобляемых ею органическим существам. Наоборот, когда нам нужно знать, что происходит внутри какого-либо из этих периодов в какой-нибудь момент времени, мы имеем в виду нечто другое: изменения, происходящие от одного момента до другого, по предположению, не являются уже изменениями качества; они признаются *количественными* изменениями самого явления или его элементарных частей. Поэтому, можно, по праву, сказать, что современная наука отличается от науки древней тем, что она касается величин и ставит своей задачей прежде всего измерение. Древние уже не раз пользовались опытами; и,

с другой стороны, Кеплер, собственно говоря, открывая закон, являющийся, согласно нашему представлению, типом научного знания, не производил опытов. Отличительной чертой нашей науки является не то, что она производит опыты, а то, что ее опыты, или, говоря общее, вся ее работа, имеет в виду только измерения.

Поэтому мы имеем также право говорить, что древняя наука касалась *понятий*, тогда как современная наука ищет *законов*, постоянных соотношений между изменяющимися величинами. Для Аристотеля было достаточно понятия о круговом движении, чтобы определить движение звезд. Наоборот, Кеплер, даже пользуясь более точным понятием эллиптической формы, не думал, что этим дается представление о движении планет. Он считал необходимым закон, т. е. постоянное соотношение между количественными изменениями двух или нескольких элементов планетарного движения.

Однако, все это только следствия, т. е. такие различия, которые происходят из основного различия. Возможно, что и древний ученый мог случайно производить опыты, имея в виду измерения, а также открыть закон, выражавший постоянное отношение между величинами. Так, напр., принцип Архимеда представляет настоящий экспериментальный закон. Он учитывает троякого рода изменяющиеся величины: размер *тела*, плотность жидкости, в которую оно погружено, и испытываемое им давление снизу вверх. В общем, закон Архимеда ясно выражает, что каждый из этих трех терминов представляет функцию двух других.

Но первоначальное и существенное различие нужно искать не здесь. Мы уже ранее указывали его. Наука древних имеет статический характер. Она или рассматривает изучаемое ею изменение, как нечто целое, или же, разделяя его на периоды, она считает

каждый такой период также чем-то целым; а это значит, что она не считается с временем. Наоборот, современная наука была построена на основе открытий Галилея и Кеплера, которые немедленно стали для нее образцом. Что же говорят законы Кеплера? Они устанавливают соотношение между площадями, описываемыми радиусом сектором планеты, идущим от центра солнца и *временами*, в течение которых эти площади описываются, между большою осью орбиты и временем ее пробега. В чем заключалось главное открытие Галилея? В законе, связывающем пространство, пройденное падающим телом, и время этого падения. Пойдем дальше. В чем состояло первое из великих преобразований геометрии нового времени? В том, что время и движение, хотя и в скрытой форме, вводились в рассмотрение фигур. Для древних геометрия была чисто статической наукой. Ее фигуры были даны сразу и в законченном состоянии, подобно Платоновским идеям. Наоборот, сущность Картезианской геометрии (заметим, впрочем, что Декарт не придавал ей такой формы) заключалась в том, что всякая кривая на плоскости считалась описанной движением точки по подвижной прямой, перемещающейся параллельно самой себе вдоль оси абсцисс; при чем перемещение этой подвижной прямой предполагалось однообразным, и таким образом абсцисса являлась представительницей времени. Кривая определялась благодаря тому, что было указано отношение связывающее пространство, пройденное по этой подвижной прямой, и время, необходимое для пробега, то есть если указывалось положение движущейся точки на прямой, по которой она движется в любой момент ее передвижения. Это отношение и являлось уравнением кривой. Замена фигуры уравнением и состоит, в общем, в том, чтобы видеть, насколько мы, в любой момент, передвинулись по этой кривой; при этом мы не

рассматриваем фигуру, как данную сразу в законченном состоянии, как бы заключенную в один единственный момент.

Такова была руководящая идея реформы, обновившей как науку о природе, так и математику, служившую ее орудием. Современная наука это дочь астрономии; она сошла с неба на землю по плоскости, подставленной ей Галилеем, так как именно Галилей связывает Ньютона и его преемников с Кеплером. В самом деле, как представлял себе Кеплер астрономическую проблему? Дело шло о том, чтобы, зная относительное положение планет в данный момент, вычислить их положение в любой другой момент. Тот же самый вопрос отныне ставится для всякой материальной системы. Каждая материальная точка рассматривается, как маленькая планета, и главным вопросом, идеальной проблемой, разрешение которой должно было дать ключ ко всем другим проблемам, было определение относительных положений этих элементов в любой момент, зная положение их для данного момента. Несомненно, что эта проблема представляется в таких точных выражениях в очень редких случаях, когда действительность рассматривается схематически, так как мы никогда не знаем относительных положений настоящих элементов материи, если даже предположить, что такие элементы существуют; но даже, если мы знаем эти положения в определенный момент, то вычисление их для какого-нибудь другого момента, обыкновенно требуют математических приемов, превосходящих силы человеческого ума. Но нам достаточно знать, что познание этих элементов возможно, что их настоящие нынешние положения могли бы быть восстановлены, и что какой-нибудь сверхчеловеческий ум, подвергнув эти данные математическим операциям, мог бы определить положение элементов для какого угодно другого момента времени. Это убеждение

и лежит в основании вопросов, которые ставятся нами относительно природы и тех методов, которыми мы пользуемся для их разрешения. Поэтому, всякий закон, имеющий статическую форму, кажется нам, как бы задатком или отдельной точкой зрения на динамический закон; только последний дает нам целостное и окончательное познание.

Итак, наша наука отличается от античной науки не тем, что она ищет законов, и не тем, что ее законы выражают отношения между величинами. Все дело в том, что величина, к которой мы хотели бы отнести все другие величины, — это время. Так что *современная наука определяется, главным образом, тем, что она стремится принять время за независимую переменную*. Но о каком времени идет речь?

* * *

Мы уже говорили об этом, но не будет излишним повторить еще раз: наука о материи является типом обычного познания. Эта наука совершенствует наше познание, она увеличивает его точность и объем, но она работает всегда в одном и том же направлении и пускает в ход один и тот же механизм. Если, например, обычное познание, в виду господствующего над ним кинематографического механизма, не в состоянии преследовать изменяющиеся элементы процесса становления, то и наука о материи также не в состоянии сделать это. Несомненно, что эта наука различает какое угодно громадное число моментов в рассматриваемом ею промежутке времени. Как ни малы промежутки, которые она берет, она позволяет подразделять их дальше, если мы считаем это нужным. В отличие от древней науки, занимавшейся только известными, так называемыми, существенными моментами, современная наука безразлично интересуется любым моментом. Но при

этом она постоянно рассматривает именно моменты остановки, то есть, в общем, всегда имеет дело с неподвижными вещами. А это значит, что реальное время, рассматриваемое, как поток, или, другими словами, как самая подвижность существования, ускользает при этом от научного познания, делающего отдельные снимки с этого потока. Мы уже пытались обосновать это положение в одной из предшествовавших работ и отчасти коснулись его в первой главе настоящей книги. Но мы считаем нужным еще раз вернуться к этому положению, чтобы рассеять возможные недоразумения.

Когда положительная наука говорит о времени, она имеет в виду движение какого-нибудь тела T по его траектории. Наука берет это движение в качестве представителя времени, и, по самому определению, это движение равномерно (*uniforme*). Обозначим через T_1, T_2, T_3 , и т. д. точки, разделяющие траекторию движущегося тела на равные части, от ее начала T_0 . Тогда мы говорим, что прошло 1, 2, 3... единицы времени, когда движущееся тело находилось в точках T_1, T_2, T_3 ... проходимого им пути. В таком случае, рассматривать состояние вселенной в конце какого-нибудь времени — это значит говорить о том, где она будет, когда движущееся тело T окажется в точке T_t его траектории. Но при этом дело идет не о самом *потоке* времени, и еще менее о его действии на наше сознание, так как мы считаемся здесь только с точками T_1, T_2, T_3 ... потока, но ни в коем случае не считаемся с самим потоком. Мы можем как угодно сокращать рассматриваемое время, т. е. разделять промежуток между двумя последовательными действиями T_n и T_{n+1} на сколько угодно частей, и все же мы всегда будем иметь дело с отдельными точками, и только с ними. Мы удерживаем от самого движения тела T только отдельные положения его траектории. Мы удерживаем от движения всех других точек вселен-

ной только их положение на соответствующих траекториях. Каждой *возможной остановке* движущегося тела T в точках $T_1, T_2, T_3...$ соответствует *возможная остановка* всех других движущихся тел в соответствующих точках их пути. Когда мы говорим, что какое-либо движение или вообще какое-нибудь изменение заняло время t , мы понимаем под этим, что мы указали некоторое число t такого рода соответствий. При этом мы считались только с моментами и нисколько не занимались потоком времени, тянувшимся от одного момента до другого. В доказательство можно привести то, что я могу по желанию изменять быстроту течения вселенной; это, по крайней мере, мыслимо для сознания, независимого от этого потока и считающегося с чисто количественной стороной его изменений; если движение T принадлежит к числу этих изменений, то мне не придется изменять ни моих уравнений, ни фигурирующих в них величин.

Пойдем дальше. Предположим, что скорость потока достигает бесконечной величины. Представим себе, как мы уже говорили на первых страницах настоящей книги, что траектория движущегося тела T дается сразу, и что вся прошлая, настоящая и будущая история материального мира одновременно развернута в пространстве. Тогда между моментами мировой истории, которая, так сказать, развернута, как веер, и делениями $T_1, T_2, T_3...$ линии, которая, по предположению, представляет «течение» времени, останутся те же самые математические отношения. С точки зрения науки при этом ничего не изменяется. Однако, если при таком пространственном развертывании времени и переходе последовательности в сочетание наука ничего не изменяет в своих рассуждениях, то это значит, что эти рассуждения не считаются ни с своеобразными чертами *последовательности*, ни с текучестью *времени*. Это значит, что наука не в со-

стоянии отметить то, что поражает наше сознание в последовательности и во времени. Она не касается изменений процессов становления подобно тому, как мосты, которые от времени до времени перебра-сываются через реку, нисколько не следуют потоку воды, текущей под их сводами.

Тем не менее, последовательность и преемствен-ность существует, я это сознаю, это — факт. Когда на моих глазах происходит физический процесс, он не зависит ни от моего восприятия, ни от моей склон-ности ускорять или замедлять этот процесс. Для фи-зика в данном случае имеет значение *число* единиц времени, занимаемого процессом; он нисколько не заботится о самих этих единицах; поэтому последо-вательные состояния вселенной могут быть сразу развернуты в пространстве, без каких-либо измене-ний в его науке, причем он может по-прежнему гово-рить о времени. Но для нас, сознательных существ, имеют важность именно единицы времени, так как мы считаемся не с концами промежутков, а мы жи-вем в течении самих промежутков и мы чувствуем их. Мы сознаем эти промежутки, как промежутки *опре-деленные*. Возвращаюсь опять к моему примеру со стаканом сахарной воды^{*}; почему я должен ожидать растворения сахара? Если продолжительность явле-ния для физика представляет нечто относительное, поскольку оно сводится к известному числу единиц времени; а сами единицы выбраны по произволу, то для моего сознания эта продолжительность имеет абсолютный характер, т. к. она совпадает с извест-ной, строго определенной степенью моего нетерпе-ния. Откуда происходит эта определенность? Что именно заставляет меня ожидать, и притом ожидать в течение известного количества психологического времени, которое мне дано и с которым я ничего не

* См. страницу 23.

могу поделаться? Если последовательность, поскольку она отличается от простого сочетания, не имеет действительной силы, если время не представляет некоторого вида силы, то почему вселенная разворачивает свои последовательные состояния с известной скоростью, которая для моего сознания поистине абсолютна? И почему именно с этой определенной скоростью, а не с какой-либо другой? Почему, например, не с бесконечной скоростью? Другими словами, почему все не дается сразу, подобно тому, как это делается на ленте кинематографа?

Чем больше я всматриваюсь в это положение, тем более я убеждаюсь, что если будущее принуждено *следовать* за настоящим, вместо того, чтобы быть данным рядом с ним, то это значит, что оно не вполне определено в настоящий момент; что если время, занятое этим следованием, представляет не просто число, а нечто иное, если оно имеет абсолютную ценность и реальность для находящегося в нем сознания, то это значит, что непрерывно создается нечто новое и непредвиденное, разумеется, не в данной, искусственно выделенной системе (вроде стакана сахарной воды), а в конкретном целом, охватывающем эту систему. Такое время может не быть проявлением материи, но в нем проявляется жизнь, поднимающаяся вверх; и все же оба эти движения солидарны друг другу. *Течение вселенной во времени составляет одно целое со всем объемом творчества, которое может иметь место во вселенной.*

Когда ребенок забавляется составлением картинки из кубиков, на которые она разрезана, он все быстрее и лучше делает это, по мере своего упражнения в игре. Но это составление было моментальным, когда ребенок купил эту игрушку готовой в магазине. Таким образом, эта операция не требует определенного времени, и теоретически она может даже вовсе не

требовать времени, это значит, что результат ее дается сразу. Это значит, что картина уже создана, так что для получения ее достаточно просто составить или переставить вновь ее части; а относительно этой работы можно предположить, что она идет все скорее и скорее и наконец достигает бесконечной скорости, т. е. становится мгновенной. Наоборот, для художника, который создает картину, извлекая ее из глубины души, время уже не является простым аксессуаром. Это уже не простой промежуток, который можно удлинять или сокращать, не изменяя его содержания. Время для его труда является составною частью самого труда. Сократить или расширить это время значит изменить как психологическую эволюцию, заполняющую это время, так и изобретение или творчество художника, составляющее его предел. Таким образом, здесь время изобретения составляет одно целое с самим изобретением. Здесь мы имеем прогресс мышления, изменяющегося по мере того, как оно воплощается. Наконец, мы имеем здесь жизненный процесс, нечто подобное созреванию идеи.

Вот художник стоит перед полотном. Краски уже наложены на палитру и модель позирует. Все это мы видим, и, кроме того, мы знаем также манеру этого художника; но можем ли мы предвидеть, что появится у него на полотне? Нам даны элементы этой проблемы. Мы знаем, как она будет разрешена в отвлеченном виде; так как портрет, наверно, будет походить на модель, а также и на самого художника; но конкретное разрешение проблемы приносит с собой то непредвиденное нечто, в котором и состоит все дело искусства, а это нечто требует времени. Оно не заключает в себе ничего материального, оно само создает себя, как форма. Зарождение и расцвет этой формы продолжается некоторое время, которое составляет одно целое с ними и которое не может быть сокращено. То же самое относится и к произведени-

ям природы. То, что в ней есть нового, происходит из внутреннего порыва; этот порыв есть прогресс или преемственность. Он сообщает преемственности особую силу, или же он берет у нее всю ее силу и во всяком случае делает то, что последовательность или *непрерывность взаимного проникновения* во времени не может быть сведена к простому мгновенному сочетанию в пространстве. Понятно поэтому, что идея предвидеть в настоящем материального мира будущее живых форм, т. е. сразу развернуть их будущую историю, эта идея заключает в себе абсурд. Но избавиться от этого абсурда довольно трудно, так как наша память имеет привычку располагать в ряд в идеальном пространстве последовательно воспринимаемые ею термины. Наша память постоянно представляет себе *прошлую* последовательность в форме ряда сочетаний. Впрочем, она имеет право это делать именно потому, что прошлое уже умерло, что творчество его уже закончено, что оно перестало быть уже жизнью или изобретением. Поэтому, так как будущая последовательность когда-нибудь станет прошедшею, мы и убеждаем себя, что будущее время может быть рассматриваемо совершенно так же, как и прошлое, что его можно сразу развернуть в настоящее, что оно может быть сразу изображено на полотне. Это, несомненно, заблуждение, но оно естественно, неискоренимо и будет держаться до тех пор, пока существует человеческий ум.

Время — это творчество (invention) или же оно — ничто. Однако физика не может считаться со временем как с творчеством, так как она принуждена пользоваться кинематографическим методом. Физика ограничивается тем, что она вычисляет отдельные моменты событий, составляющих это время, и отдельные положения движущегося тела T на его траектории. Физика выделяет эти события из цельного процесса, принимающего новую форму каждое

мгновение и сообщаящего часть своей новизны этим событиям. Она рассматривает их в абстрактном состоянии, точно они находятся вне всякой жизни; а это значит рассматривать их во времени, развернутом в пространстве. Физика считается только с явлениями или с системами явлений, которые можно выделить, не подвергая их слишком глубоким видоизменениям; ведь только такие явления допускают применение кинематографического метода. Наша физика родилась в тот день, когда люди сумели выделить сходные системы. Словом, *если современная физика отличается от физики древних тем, что она рассматривает любой момент времени, то она все же целиком покоится на замене времени-творчества, временем-протяжением.*

Нужно думать, что параллельно с такой физикой необходимо построить другой вид познания, который заключал бы то, что ускользает от физики. Наша наука, связанная с кинематографическим методом, не хочет и не может считаться с самим потоком времени. Придется отказаться от этого метода; придется потребовать от разума, чтобы он освободился от самых дорогих своих привычек. Необходимо перенестись в самую внутренность процесса становления посредством порыва симпатии. Нужно задаваться не вопросом о том, где будет движущееся тело, какое очертание примет система и через какое состояние пройдет изменение в любой данный момент; нужно уничтожить определенные моменты времени, т. к. они представляют простые остановки нашего внимания. Наоборот, мы должны попытаться проследить самое течение времени, самый поток действительности. Первый вид познания имеет то преимущество, что он дает нам предвидение будущего и делает нас в известной мере господами событий. Но зато он считается только с преходящими, неподвижными моментами изменяющейся действитель-

ности, т. е. с теми снимками с нее, которые делает наш разум; он символизирует действительность и скорее применяет ее к человеческому пониманию, чем изображает ее самое. Другой вид познания, если он и возможен, не представляет практической пользы. Он не увеличивает нашей власти над природой, он даже противодействует известным естественным стремлениям нашего интеллекта; но если бы нам удалось достигнуть только познания, то оно охватило бы самую действительность и дало бы законченное познание ее. При этом мы не только пополнили бы интеллект и его познание материи, приучив его считаться с движением, как таковым; мы сделали бы более: развивая эту другую способность нашего ума, дополняющую интеллект, мы открыли бы перед собой перспективу другой половины действительности. В самом деле, как только мы находимся перед лицом истинного времени, мы убеждаемся, что оно означает творчество, и что если длительность во времени свойственна и процессам разложения, то это происходит потому, что они солидарны с творчеством. Таким образом проявляется необходимость непрерывного роста вселенной, я сказал бы, роста *жизни* в действительности. Тогда мы могли бы рассматривать с новой точки зрения жизнь, существующую на поверхности нашей планеты; мы нашли бы, что она идет в том же самом направлении, в каком идет жизнь вселенной и в обратном к материальному миру. Словом, к интеллекту присоединилась бы при этом интуиция.

Чем больше мы будем вдумываться в эти положения, тем более мы убеждаемся, что именно эта метафизическая концепция подсказывается современной наукой.

В самом деле, для древних время представляет теоретически ненужную величину, т. к. длительность какой-либо вещи означает лишь низшую степень ее

сущности. Наука же занимается именно этой неподвижной сущностью. Т. к. всякое изменение представляет стремление какой-либо формы реализоваться, то эта реализация и есть все, что нам нужно знать. Несомненно, что эта реализация никогда не бывает полной; античная философия и выражает это, говоря, что мы не можем воспринять формы без материи. Но если мы рассмотрим изменяющийся предмет в некоторый существенный момент в его апогее, то мы можем сказать, что он касается (*frôle*) своей умопостигаемой формы. Наука и должна охватить эту умопостигаемую, идеальную и, так сказать, предельную форму. А когда она овладела таким образом золотой монетой, она имеет также и ту мелкую монету, которою являются изменения. Ведь изменения — это менее, чем существование, и потому, если бы было возможно познание, сделавшее своим предметом изменение, то это познание было бы ниже науки.

Наоборот, для науки, которая всем моментам времени придает одинаковую важность, которая не признает существенных моментов, кульминационных пунктов и апогеев, для такой науки изменение уже не является уменьшением сущности, а время не является, так сказать, разжижением (*delayage*) вечности. Для такой науки поток времени должен стать самой действительностью; она изучает именно изменяющиеся явления. Правда, она ограничивается отдельными моментами непрерывно текущей действительности. Но именно поэтому научное познание и должно быть дополнено другим видом познания. Ведь античная концепция научного познания приводила к взгляду на время, как на некоторое понижение, к взгляду на изменение, как на уменьшение данной в вечности формы; наоборот, если мы провели до конца концепцию нового времени, то мы придем к воззрению на время, как на прогрессивный рост

абсолютного, а в развитии вещей мы будем видеть непрерывное развитие новых форм.

Правда, это значило бы порвать с метафизикой древних. Эти последние представляли себе только один способ законченного познания. Их наука состояла из раздробленной на отдельные части метафизики, а их метафизика была сконцентрированной и систематической наукой; так что, самое большее, они были двумя видами одного и того же рода. Наоборот, согласно выставяемой нами гипотезе, наука и метафизика представляют два противоположных, хотя и дополняющих друг друга, способа познания. Наука считается только с моментами, т. е. с тем, что не имеет длительности во времени, метафизика же относится к самому времени. Вполне естественно, что такая новая концепция метафизики была принята не сразу после ее традиционной концепции. Можно считать уже крупным шагом, что на основе новой науки пытались сделать то, что делали в древности, а именно, сделали предположение, что наше научное познание природы уже закончено, мы его объединяем как нечто целое и даем имя метафизики этому единству, как это уже сделали греки. Таким образом, рядом с новым, пролагаемым философией путем оставался открытым прежний путь, а именно тот, которым идет физика. А так как физика считается с временем лишь постольку, поскольку оно сразу может быть дано в пространстве, то метафизика, которая пошла в этом направлении, необходимо приходила к положению, что время ничего не создает и ничего не уничтожает, т. е., что в нем нет ничего действительного. Словом, если метафизика принуждена пользоваться подобно современной физике и метафизике древних кинематографическим методом, то она приходит к выводу, уже допущенному с самого начала в скрытом виде и присущему этому методу, а именно: все *дано*.

Несомненно, что метафизика сперва колебалась между этими двумя путями. Это колебание заметно уже в картезианской философии. С одной стороны, Декарт признает механический характер вселенной, с этой точки зрения движение относительно*, и так как время имеет такую же реальность, как движение, то прошлое, настоящее и будущее нужно признать данными однажды и навсегда. Но, с другой стороны (заметим, что именно поэтому наш философ не дошел до крайних своих выводов), Декарт верит в свободную волю человека. Над детерминизмом физических явлений он ставит индетерминизм человеческих поступков, и, следовательно, над временем, как протяжением, стоит у него истинное время, заключающее творчество, изобретение и преемственность. Это время опирается у него на некоторое божество, непрерывно возобновляющее творческий акт; этот Бог, соприкасаясь таким образом с временем и с процессами изменения, поддерживает их и сообщает им необходимую долю своей абсолютной реальности. Когда Декарт становится на эту вторую точку зрения, он говорит о движении, в том числе и о пространственном движении, как о чем-то абсолютном**.

Декарт становится поочередно то на один, то на другой из этих путей, не решаясь следовать какому-нибудь из них до конца. Первый привел бы его к отрицанию у человека свободы воли и действительных желаний — у Бога. Это значило бы уничтожить всякое действительное время, признать вселенную чем-то *данным*, которое могло бы быть сразу охвачено сверхчеловеческим умом, в течение одного мгновения или в вечности. Наоборот, следуя второму пути, он пришел бы ко всем тем следствиям, которые за-

* Descartes. Principes. II, 29.

** Ibid. II № 36 et siuv.

ключаются в интуиции истинного времени. Тогда творчество представилось бы ему не *продолжающимся* (continuée), а *непрерывным* (continue). Тогда вселенная, рассматриваемая во всей своей совокупности, имела бы действительное развитие. Тогда будущее уже нельзя было бы определить как функцию настоящего. Самое большее можно было бы сказать, что после того, как это будущее осуществилось, оно могло бы быть понято из предшествующих ему моментов; так звуки нового языка можно выразить буквами древнего алфавита. Но при этом придется расширить значение этих букв и ретроактивно приписать им такие оттенки, которых не могли предвидеть сочетания древних звуков. Наконец, механическое объяснение могло по-прежнему иметь универсальный характер, поскольку оно распространялось на системы, выделяемые нами, по нашему усмотрению, из непрерывного целого вселенной; но тогда механическое воззрение было бы скорее *методом*, чем *доктриной*. Это воззрение указывало бы на то, что наука действует кинематографическим приемом, что ее задача состоит в подразделении ритма, потока вещей, а не в проникновении в этот поток. Таковы были две противоположных концепции метафизики, представлявшихся философии.

Философия направилась в сторону первого из них. Причина такого предпочтения, несомненно, заключалась в стремлении нашего ума действовать кинематографическим методом, столь естественным для нашего интеллекта и так хорошо приспособленным к требованиям нашей науки; нужно было дважды удостовериться в его бессилии для умозрения, чтобы отказаться от применения этого метода метафизики. Кроме того, при этом оказалось несомненное влияние древней философии. Греки были удивительными, неподражаемыми художниками, и подобно тому, как они создали тип чувственной красоты,

перед прелестью которого нельзя не преклониться, так они создали несравненный тип сверхчувственной истины. Как только мы склоняемся к пониманию метафизики, как систематизации науки, мы тотчас же вступаем на путь Платона и Аристотеля. А однажды вступив в зону притяжения греческой философии, мы невольно принимаем и ее движение.

Так были построены учение Лейбница и Спинозы. Мы нисколько не отрицаем заключенных в них оригинальных сокровищ. Спиноза и Лейбниц вложили в них содержание своей души, богатой творчеством их гения и завоеваниями современного им ума. Но у того и у другого, в особенности у Спинозы, не раз встречаются порывы интуиции, разрушающие их систему. Если же выделить из этих двух доктрин то, что дает им одушевление и жизнь, если оставить от них только остов — перед нами будет та самая картина, которую мы могли бы получить, рассматривая Платоновскую и Аристотелевскую систему через картезианский механизм. Здесь перед нами систематизация новой физики, построенная по образцу древней метафизики.

В самом деле, чем могло быть объединение физики? Руководящая идея этой науки состояла в том, что из среды вселенной выделялась система материальных точек и притом так, что, зная в определенный момент положение каждой такой точки, мы могли бы вычислить ее положение для любого момента. Так как новая наука могла охватить только определенные таким образом системы, и так как нельзя было сказать а priori, удовлетворяет или не удовлетворяет какая-либо система этому условию, то было полезно всегда и всюду действовать таким образом, *как если бы* это условие существовало в действительности. Это было вполне определенным методологическим правилом, и притом настолько очевидным, что не было никакой необходимости его формулировать. Уже простой

здравый смысл говорит нам, что, когда мы овладели каким-нибудь действительным орудием исследования, но не знаем границ его применения, мы должны действовать так, как будто бы применимость его безгранична; всегда ведь будет время внести поправку. Но для философа было большим соблазном сделать попытку гипостазировать эту надежду или, вернее, это стремление новой науки, и таким образом обратить всеобщее методологическое правило в основной закон вещей. При этом философ переносился к пределу, предполагая, что физика закончена и охватывает весь чувственный мир в целом. Вселенная обращалась тогда в систему точек, положение которых точно определялось в каждый момент отношением их в предшествующий момент; теоретически, это положение могло быть вычислено для любого момента. Короче говоря, философ приходил к универсальному механическому воззрению. Но недостаточно было формулировать это воззрение, нужно было обосновать его, то есть доказать его необходимость и показать его разумность. Но так как существенным положением механической системы было положение о математической солидарности всех точек вселенной и всех моментов вселенной друг с другом, то основание механической системы должно было заключаться в единстве принципа охватывавшего все сочетания в пространстве и всю последовательность во времени. С этого момента вся совокупность действительности предполагалась данной сразу. Взаимная обусловленность, примыкавших друг к другу в пространстве явлений оказывалась зависящей от нераздельности действительного существования. Строгий же детерминизм следующих друг за другом во времени явлений выражал просто то, что все существующее дано в вечности.

Таким образом, новая философия собиралась сделаться возобновлением или, вернее, переработкой

древней. Последняя брала каждое *понятие*, в котором концентрируется процесс изменения или отмечается его апогей; философия древних предполагала все такие понятия известными и сливала их в одно единое понятие, которое было формой форм, идеей идей, подобно Богу Аристотеля. Новая же наука принимает каждый из *законов*, обуславливающих один процесс изменения по отношению к другим и представляющим как бы перманентный субстрат явлений; она также предполагает их вполне известными и сливает их в некоторое единство; это единство в высокой степени выражает все законы, но, подобно Богу Аристотеля и по тем же самым основаниям, оно всегда неподвижно заключено само в себе.

Правда, такой возврат к античной философии совершался не без крупных затруднений. Когда Платон, Аристотель или Плотин сливают все понятия своей науки в одно единственное понятие, они охватывают таким образом совокупность действительности, так как понятия представляют самые вещи и обладают не меньшим положительным содержанием, чем они. Наоборот, закон в общем выражает только отношение, а в частности — физические законы выражают лишь количественные отношения между конкретными вещами. Так что, если современный философ имеет дело с законами новой науки, подобно тому, как древний философ имел дело с понятиями древней, если он сосредоточивает в одной точке все выводы физики, предполагая ее всеведущей, то наш философ оставляет в стороне конкретность явлений, а именно, воспринимаемые качества и самые восприятия. Его синтез, по-видимому, охватывает лишь некоторую долю действительности. Действительно, первый результат новой науки состоял в том, что действительность оказалось разрезанной на две половины, количество и качество, из которых первое относилось *к телам*, а второе — *к душам*. В древности вовсе не

воздвигалось таких барьеров между количеством и качеством или между душой и телом. Для них математические понятия были такими же понятиями, как и все другие; они были родственны другим понятиям и вполне естественно находили себе место в иерархии идей. Тогда тело не определялось посредством геометрической протяженности, а душа посредством сознания. Если душа (*ψυχή*) Аристотеля, интелехия живого тела, менее духовна, чем наша «душа», то его «*σῶμα*», уже пропитанное идеей, менее телесно, чем наше «тело». При этом различие (*scission*) между этими двумя терминами вовсе не было решительным и бесповоротным. Но оно стало таковым, и с этого момента метафизика, стремившаяся к абстрактному единству, принуждена была довольствоваться тем, что она или охватывала в своем синтезе только одну половину действительности, или же, наоборот, пользовалась абсолютной несводимостью одной половины действительности к другой, чтобы рассматривать одну из них, как *проявление* другой. Различные фразы выражают и различные вещи, если они принадлежат одному и тому же языку, то есть, если между ними существует известное звуковое родство. Наоборот, если эти фразы принадлежат двум различным языкам, то они могут выражать одно и то же, именно потому, что их звуки различаются коренным образом. То же самое относится к качеству и количеству, душе и телу. Именно потому, что философы разорвали всякую связь между этими двумя терминами, они и пришли к установлению между ними строгого параллелизма, о котором древние никогда не думали; по той же причине эти термины считались проявлениями (*traductions*) друг друга, а не обратными по своим направлениям; наконец, субстратом их дуализма принималось основное их тождество. Таким образом, при этом можно было возвыситься до синтеза, который оказывался в состоянии охватить все. Некоторый божест-

венный механизм устанавливал точное соответствие явлений мышления и протяженных явлений, количеств и качеств, тел и душ.

Именно такой параллелизм мы находим у Лейбница и у Спинозы. Правда, он имеет у них различную форму вследствие неодинаковой важности, приписываемой ими протяжению. У Спинозы оба его термина — мышление и протяжение — имеют одинаковое значение, по крайней мере, в принципе; это, так сказать, два перевода с одного и того же оригинала; или, как говорит Спиноза, два атрибута одной и той же субстанции, которую он называет Богом. Оба эти перевода точно так же, как бесконечное число других переводов на неизвестные нам языки, вызваны и даже потребованы самим оригиналом, подобно тому, как сущность круга автоматически, так сказать, выражается как фигурой, так и уравнением его. Наоборот, для Лейбница протяжение, хотя также представляет перевод, но зато мышление он считает оригиналом, который мог бы обойтись без перевода, так как перевод сделан исключительно для нас. Когда мы полагаем Бога, мы необходимо полагаем также все возможные воззрения на него, то есть монады. Но мы всегда можем представить себе, что данное воззрение взято с определенной точки зрения, и вполне понятно, что несовершенный ум, подобно нашему, естественно классифицирует качественно различные воззрения соответственно порядку и положению качественно тождественных точек зрения, с которых были взяты эти воззрения. В действительности, точки зрения не существуют, так как существуют только воззрения, из которых каждое является нераздельным целым и представляет по-своему всю действительность, то есть Бога. Но нам необходимо выразить многообразие различающихся друг от друга воззрений посредством многочисленных, внешних друг другу точек зрения; точно так же, мы должны символизиро-

вать более или менее близкое родство одних воззрений с другими посредством относительного расположения точек зрения, указывая на их близость или удаленность, то есть, мы пользуемся при этом величинами. Лейбниц выражает это, говоря, что пространство представляет порядок сосуществования, что восприятие пространства есть смутное восприятие (то есть соотносительное несовершенному уму); что существуют только монады, то есть, что действительность в целом не имеет частей, но она бесконечно повторяется, причем каждый раз это повторение происходит интегрально (хотя и различно) внутри действительности, и все повторения дополняют друг друга. Так видимый рельеф какого-нибудь предмета равняется совокупности стереоскопических воззрений на этот предмет со всех точек зрения; и вместо того, чтобы видеть в рельефе сочетание твердых частей, вместо этого столь же хорошо можно считать его составленным из *взаимно-дополнительных* интегральных воззрений, из которых каждое дается целю, нераздельно, различно от других воззрений, и тем не менее каждое служит представителем одной и той же вещи. Целое, то есть Бог, и является для Лейбница таким рельефом, а монады представляют такие дополняющие друг друга плоскостные воззрения; поэтому Лейбниц определяет Бога как «субстанцию, не имеющую точки зрения» или как универсальную гармонию, то есть взаимную дополнительность монад. В общем, Лейбниц отличается от Спинозы тем, что он рассматривает универсальный механизм, как один из аспектов, обращаемых к нам действительностью, тогда как Спиноза делает из этого универсального механизма аспект действительности по отношению к самой себе.

Правда, что после того, как в Боге сосредоточилась вся совокупность действительности, для Спинозы и Лейбница явилось затруднением перейти от Бо-

га к вещам и от вечности к времени. В сущности, для этих философов затруднение было даже гораздо больше, чем для Аристотеля или Платона. В самом деле, Бог Аристотеля был получен посредством, так сказать, сжатия и взаимного проникновения идей, представляющих в своем законченном состоянии или в кульминационной точке изменяющиеся вещи вселенной. По отношению к миру этот Бог был трансцендентен, и длительность вещей просто присоединялась к его вечному существованию как некоторое понижение его. Наоборот, принцип, вытекающий из рассмотрения универсального механизма и служащий его субстратом, уже не конденсирует в себе понятия или *вещи*. Он заключает лишь законы или *отношения*. Отношения же не существуют как нечто отдельное. Когда закон связывает друг с другом изменяющиеся термины, то он имманентен тому, над чем он господствует. Таким образом, принцип, в котором конденсируются все эти отношения и который сплавливает природу в нечто единое, этот принцип уже не может быть трансцендентным по отношению к чувственной действительности; он имманентен этой действительности; так что нужно одновременно предполагать, что он находится и во времени и вне его, он заключен в единстве своей субстанции и, тем не менее, обречен разворачивать ее в цепь без начала и конца. Но прежде чем формулировать столь вопиющее противоречие, философы предпочли пожертвовать более слабым из двух терминов, а именно, считать временную сторону вещей простой иллюзией. Лейбниц так это и говорит, ибо он делает из времени, как и из пространства, смутное восприятие. Если многообразие его монад выражает только различие воззрений на целое, то история какой-нибудь отдельной монады, вряд ли может быть для Лейбница чем-нибудь иным, кроме множества воззрений этой монады на свою собственную

субстанцию; так что время состоит для него в совокупности точек зрения каждой монады на самое себя, а пространство — в совокупности точек зрения всех монад на Бога. Наоборот, мысль Спинозы гораздо менее ясна; можно думать, что этот философ старался установить то же самое различие между вечностью и течением во времени, какое Аристотель устанавливал между субстанцией и акциденциями; это предприятие следует отнести к числу наиболее трудных, так как здесь не было Аристотелевской *ὑλη*, которая измерила бы расстояние и объяснила бы переход от субстанции к акциденции. Декарт навсегда покончил с этой вещью. Как бы то ни было, чем больше мы всматриваемся в Спинозовскую концепцию «не адекватного» в его отношениях к адекватному, тем больше мы убеждаемся, что мы приближаемся в данном случае к Аристотелю, точно так же, как Лейбницевские монады, по мере ясности их обозначения, стремятся все более приблизиться к умопостижимым (*intelligibles*) Плотина*. Естественный ход обоих этих философий приводит их, таким образом, к выводам античной философии.

Словом, сходство этой новой метафизики с метафизикой древних происходит оттого, что та и другая предполагают единую и законченную науку; последняя ставит ее над чувственным миром, а первая — в недрах самого чувственного мира; при этом эта наука совпадает со всем тем, что в чувственном мире имеется реального. *Для той и другой метафизики действительность, как и истина, предполагается целиком данной в вечности.* Та и другая отвергают идею о постепенно творящей

* Мы пытались разъяснить эти сходства в нашем курсе о Плотин, читанном в *College de France* в 1897—1898 г. Они очень многочисленны и осязательны. Аналогия доходит даже до формул, употребляемых там и здесь.

себя действительности, т. е., в сущности, об абсолютном времени.

Не трудно было бы показать, что выводы этой вышедшей из науки метафизики отраженным образом подействовали и на содержание самой науки. Весь наш, так называемый, эмпиризм до сих пор весь проникнут ею. Физика и химия изучают только неодушевленную материю; биология, физически и химически трактуя живое существо, рассматривает только неодушевленную сторону его. Но механические объяснения, несмотря на их развитие, охватывают только небольшую часть действительности. Предполагать же а priori, что совокупность действительности разложима на такого рода элементы или, по крайней мере, что механическое воззрение может дать интегральное выражение всего происходящего во вселенной, это значит уже принять известную метафизику, а именно ту, принципы которой даны Спинозой и Лейбницом, указавшим также ее последствия. Впрочем, психофизиолог, утверждающий точную эквивалентность состояния мозга и психического состояния и считающий возможным для какого-нибудь сверхчеловеческого ума прочесть в мозгу то, что происходит в сознании, думает, что он очень далек от метафизиков XVII в. и стоит очень близко к опыту. Однако же опыт сам по себе не говорит ничего подобного. Опыт показывает нам только взаимную зависимость физического и психического, необходимость известного мозгового субстрата до психологического состояния и больше ничего. Из того же, что один термин соответствует другому, никак не следует, что между ними существует эквивалентность. Так из того, что для какой-нибудь машины необходима определенная гайка, причем машина действует только тогда, когда эта гайка имеется, и останавливается, когда она снимается, из всего этого нельзя заключать, что гайка эквивалентна машине.

Для того чтобы соответствие было эквивалентным, необходимо, чтобы любой части машины соответствовала определенная часть гайки, подобно тому, как при буквальном переводе книги, каждой главе ее, каждой фразе и каждому слову соответствуют главы, фразы и слова перевода.

Но отношение мозга к сознанию представляется совершенно иным. Не говоря уже о том, что гипотеза об эквивалентности психологического состояния и состояния мозга, как мы уже показали в одной из предшествовавших работ, заключает в себе нелепость, но и факты, рассматриваемые беспристрастно, по-видимому, очень ясно указывают на то, что отношение этих состояний в точности походит на отношение машины к гайке. Говорить же об эквивалентности этих двух состояний значит просто искажать метафизику Спинозы и Лейбница, делая ее почти непостижимой. В самом деле, эта философия принимается, как таковая, по отношению к протяженности и искаженной по отношению к мышлению. Вместе со Спинозой и Лейбницом предполагается, что монистический синтез материальных явлений вполне закончен, так что все здесь объясняется механически. Наоборот, по отношению к явлениям сознания синтез не доводится до конца, а останавливается на полдороге. Сознание предполагается сосуществующим с определенными частями природы, а не со всей совокупностью ее. Таким образом, при этом приходят то к «эпифеноменизму», связывающему сознание с некоторыми особыми колебаниями и помещающему его в отдельных частях в спорадическом состоянии вселенной; то приходят к «монизму», раздробляющему сознание на столько маленьких кусочков, сколько существует атомов. Но в том и в другом случае мы имеем здесь возвращение к неполной системе Спинозы или Лейбница. Впрочем, между их концепцией природы и картезианизмом можно найти в ис-

тории философии посредствующие ступени. Философы-врачи XVIII в. с их узким картезианизмом много сделали для зарождения современного «эпифеноменизма» и «монизма».

Таким образом, эти доктрины оказались слишком запоздалыми после критики Канта. Впрочем, и сама Кантовская критика проникнута верой в единую интегральную науку, охватывающую совокупность действительности. Более того, если рассматривать ее с известной стороны, то она представится продолжением метафизики его современников и видоизменением античной метафизики. Еще Спиноза и Лейбниц, следуя Аристотелю, гипостазировали единство познания в Боге. Кантовская критика, по крайней мере, одной из своих сторон ставит вопрос: необходима ли вся эта гипотеза для современной науки, как она была необходимой для античной науки, или же достаточна только некоторая часть этой гипотезы? В самом деле, для древних наука относилась к понятиям, т. е. к видам *вещей*. Сосредоточивая же все понятия в одном едином понятии, они необходимо приходили к некоторому *существу* или существованию (*être*), которое, конечно, можно было бы назвать мыслью, но которое было скорее мыслью-объектом, чем мыслью-субъектом; когда Аристотель определял Бога, как *νοῦσως νόησις*, он, по всей вероятности, ставил ударение на *νοῦσως*, а не на *νόησις*. Бог был у него синтезом всех понятий, идеей идей. Наоборот, современная наука имеет дело с законами, т. е. с отношениями. Отношение же есть связь, устанавливаемая нашим умом между двумя или несколькими терминами. Вне этого связывающего интеллекта отношение есть ничто. Но понятно, что вселенная может быть системой законов только в том случае, если явления проходят сквозь фильтр какого-нибудь интеллекта. Конечно, такой интеллект мог бы принадлежать к какому-нибудь существу бесконечно высшему сравнительно с челове-

ком; это существо установило материальность вещей и в то же время связало их между собой. Такова и была гипотеза Лейбница и Спинозы.

Нет, однако, необходимости идти так далеко; достаточно человеческого ума, чтобы получить требуемое действие. Именно это и утверждает Кант. Между догматизмом Спинозы и Лейбница, с одной стороны, и Кантовской критикой — с другой, расстояние в точности соответствует расстоянию между «нужно» и «достаточно». Кант останавливает их догматизм на том месте, где они слишком далеко уклоняются в сторону греческой метафизики; он сводит к точному минимуму гипотезу, необходимую для того, чтобы физика Галилея была распространена беспредельно. Правда, когда он говорит о человеческом интеллекте, дело не идет о вашем или моем интеллекте. Единство природы, конечно, происходит от объединяющего человеческого разума. Но действующая при этом объединяющая функция сама по себе безлична. Она сообщается нашим индивидуальным сознаниям, выходя, однако, за их пределы. Эта функция представляет нечто гораздо меньшее, чем субстанциальное божество; но она немного больше отдельного труда какого-нибудь человека и даже коллективного труда человечества. Она не является частью человека. Скорее человек содержится в ней, как в некоторой интеллектуальной атмосфере, к которой дышит его сознание. Это, если угодно — *божество*, но чисто *формальное*, нечто такое, что у Канта еще не является божеством, но стремится сделаться таковым. Заметим, что это же происходит и у Фихте. Но как бы то ни было, главная роль этого божества, по Канту, состоит в том, чтобы совокупности нашего познания придать относительный, *человеческий* характер, хотя человечество при этом несколько обожествлено. Кантовская критика, рассматриваемая с этой точки зрения, состоит главным образом в ог-

раничении догматизма его предшественников. Но он принимает их концепцию науки и познания, сводя к минимуму ее метафизические элементы.

Другое дело — Кантовское различие материи познания и ее формы. Кант видел в интеллекте прежде всего способность устанавливать отношения. Терминам же, между которыми устанавливаются эти отношения, он приписывал внеинтеллектуальное происхождение. В противоположность своим ближайшим предшественникам, он утверждал, что сознание не может быть целиком разложено на интеллектуальные термины. Он относил к философии тот существенный элемент философии Декарта, который был отброшен картезианцами. Но он изменил его и перенес в другую плоскость.

Тем самым он прокладывает дорогу новой философии, которая высшим напряжением интуиции вошла во внеинтеллектуальную материю познания. Совпадая с этой материей, принимая тот же самый ритм и то же самое движение, разве не может сознание, посредством своих усилий в двух противоположных направлениях, подъема и понижения, перейти от внешнего понимания обеих форм действительности, тела и духа, к их постижению изнутри? Разве не может это двойное усилие оживить в известной мере абсолютное? Так как во время этой операции интеллект сохраняется сам по себе, выделяясь из целого нашей души, то интеллектуальное сознание проявляется, как таковое; оно ограничено, но уже не относительно.

Таково было направление, указанное Кантовской системой возродившемуся картезианизму. Но сам Кант не пошел в этом направлении.

Он не хотел этого, т. к., хотя он и находил в сознании внеинтеллектуальное содержание, но он полагал, что эта материя сознания или соразмерна интеллекту, или даже выше его. Поэтому он не мог и думать

о выделении в ней интеллекта, а, следовательно, и об описании происхождения разума и его категорий. Эти категории разума и самый разум должны быть приняты, как таковые, в их законченном виде; он не находил какого-либо родства между материей, данной нашему интеллекту, и самим интеллектом. Согласие их происходило, по его мнению, оттого, что интеллект придавал свою форму материи; так что не только нужно было признать интеллектуальную форму познания некоторым видом абсолютного и отказаться от установления генезиса ее, но и самая материя познания была, по-видимому, слишком размельчена интеллектом, чтобы можно было надеяться постичь ее в ее первоначальной чистоте. Эта материя не была «вещью в себе», она была лишь преломлением ее в нашей атмосфере.

Если мы спросим теперь, почему Кант не думал, что материя нашего познания может выйти за пределы ее формы, то мы находим следующее: данная Кантом критика нашего познания природы состояла в выяснении того, чем должен быть наш разум и чем должна быть природа, *если* оправдываются требования нашего познания; но самые эти требования Кантом не были подвергнуты критике. Я хочу этим сказать, что он принял без обсуждения идею о единой науке, способной с одинаковой силой охватить все части данного и координировать их в систему, все стороны которой являются одинаково прочными. Но Кант, в своей «Критике чистого разума», не рассматривал того обстоятельства, что познания становятся все менее и менее объективными и все более и более символическими по мере того, как они переходят от физических явлений к жизненным и от жизненных к психическим. Кант не замечает, что опыт совершается в двух различных и, может быть, противоположных направлениях, из которых одно соответствует направлению интеллекта, а другое обратно

ему. Для него существует только *один* опыт, который весь поглощается интеллектом. Именно это выражает Кант, говоря, что все наши интуиции имеют чувственный или, другими словами, внутри интеллектуальный характер. Бесспорно, что именно это и следовало допустить, раз наше познание представляет одинаковую объективность во всех своих частях.

Но предположим наоборот, что познание становится все менее и менее объективным и все более и более символическим по мере того, как оно переходит от физических явлений к психическим, проходя через жизненные явления. В таком случае, так как необходимо сперва воспринять каким-либо образом данную вещь, чтобы потом ее выразить в символе, то должна существовать психическая, или общее, жизненная интуиция, которая, разумеется, выражается и видоизменяется интеллектом, но которая тем не менее выходит за его пределы; другими словами, должна существовать надинтеллектуальная интуиция. А раз такая интуиция существует, то возможно не только внешнее познание явлений, но и самопостижение разума. Более того, раз мы имеем такого рода интуицию, то есть выходящую за пределы интеллекта (*ultraintellectuelle*), то от нее существует непрерывный переход к чувственной интуиции, подобно тому, как существует переход между красным и ультрафиолетовым цветами. Таким образом, чувственная интуиция получает более высокий смысл. Она уже не просто схватывает призрак непознаваемой вещи в себе, она вводит нас в абсолютное (причем здесь необходимы некоторые поправки). Поскольку в ней видели единую материю нашего познания, она придавала всему познанию несколько относительный характер, подрывающий научное познание о духе; а вместе с тем и самое восприятие тел становилось относительным. А так как оно представляет начало познания о телах, то и чувственные

интуиции казались относительными. Другое дело, если мы будем различать отдельные познания и если в научном познании, относящемся к нашему духу (а, следовательно, также и к жизненным явлениям) мы будем только более или менее искусственно расширять известный прием познания, который здесь является символичным, но вовсе не был таковым в применении к телам. Можно пойти и дальше. Если, таким образом, существуют две интуиции различного порядка (из которых вторая, впрочем, получается при изменении направления первой на обратное) и если интеллект естественно помещается со стороны второй интуиции, то нет существенной разницы между интеллектом и этой интуицией. Тогда падает барьер между материей чувственного познания и его формой, а также преграда между «чистыми формами» чувственности и категориями разума. При этом материя и форма интеллектуального познания (ограниченного собственным его объектом) порождают одна другую посредством взаимного приспособления: так что интеллект соответствует телесности, а телесность интеллекту.

Но Кант не хотел и не мог допустить такой двойственности интуиции. Для такого допущения было бы необходимо видеть во времени самую основу действительности, а следовательно, различать субстанциальную длительность вещей от времени, распределяющегося в пространстве. Нужно было также видеть в самом пространстве и в имманентной ему геометрии лишь идеальный предел, по направлению к которому развиваются материальные вещи, но до которого они не доходят. Это положение находится в полном противоречии как с буквой, так, может быть, и с духом критики чистого разума. Конечно, сознание представлено в ней как постоянно открытый для новых записей регистр, а опыт как постоянное, бесконечно продолжающееся давление со сто-

роны явлений. Но, по учению Канта, эти явления рассеяны в большей или меньшей степени по известной плоскости. Они внешни по отношению друг к другу и внешни по отношению к разуму. У Канта не возникает вовсе вопроса о познании их изнутри, которое постигло бы их в самом их начале, а не по их воздействию на нас, которое пошло бы дальше пространства и протяженного времени. И однако же наше сознание ставит нас именно на эту плоскость, туда, где находится истинное время.

Таким образом, и с этой стороны Кант довольно близок к своим предшественникам. Он не допускает чего-либо среднего между вневременным и временем, раздробленным на отдельные моменты. А так как не существует интуиции, которая перенесла бы нас во вневременное, то всякая интуиция оказывается, таким образом, чувственной по самому своему определению. Спрашивается, однако, не остается ли места для сознания и для жизни между физическим существованием, рассеянным в пространстве, и вневременным существованием, которое может быть лишь логическим и концепсиональным существованием, вроде того, о котором говорил метафизический догматизм? Бесспорно, что это возможно. В этом не трудно убедиться, если мы поместимся во времени и уже от него будем переходить к отдельным моментам, вместо того, чтобы исходить из моментов, связывая их в длящееся время.

Ближайшие преемники Канта направили свои построения именно в сторону вневременной интуиции, желая избежать Кантовского релятивизма. Впрочем, идеи становления прогресса, развития, по-видимому, занимают обширное место в их философии. Но действительно ли играет при этом роль истинное время? Ведь под истинным временем нужно понимать то, в котором каждая форма происходит из предшествовавших форм, прибавляя к ним нечто и объясняясь

ими в той мере, в какой она вообще может быть объяснена. Выводить же эту форму прямо из совокупности существования, которое предполагается выражающимся в ней, это значит возвратиться к учению Спинозы. Это значит подобно Лейбницу и Спинозе отрицать за временем всякую действительную силу. Как ни строга после-Кантовская философия к механическим теориям, она заимствовала, однако, из этих теорий идею о единой науке, одной и той же для всех видов действительности. Нужно заметить, что эта философия гораздо ближе к механической доктрине, чем она думает; ибо, если при рассмотрении материи, жизни и мышления она заменяет предполагаемые механическим воззрением последовательные степени сложности степенями осуществления, какой-либо идеи или степенями объективации воли, то она все же говорит о степенях, а эти степени представляют ступеньки лестницы, проходимой различными формами существования в одном направлении. Словом, после-Кантовская философия находит в природе те же самые составные части, как и механическое воззрение. Она удерживает все очертания вселенной, данные этим воззрением, и только накладывает на них другие краски. В действительности же необходимо переделать самые очертания или, по крайней мере, половину их.

Правда для этого было необходимо отказаться от того метода построения, которого держались преемники Канта. Нужно было обратиться к опыту и притом к чистому опыту, т. е. освободившемуся там, где это нужно, от категорий, построенных нашим интеллектом, соответственно прогрессу нашего воздействия на вещи. Но опыт такого рода вовсе не имеет вневременного характера. Он ищет только конкретного времени по ту сторону протяженного времени, к которому мы относим постоянные изменения сочетаний частиц; в конкретном же времени

непрерывно происходит коренная переплавка вселенной в новые формы. Такой опыт следует за действительностью во всех ее изгибах. Он не ведет нас, как это делает конструктивный метод, ко все более и более высоким обобщениям, образующим этажи величественного здания. Во всяком случае он не оставляет пробелов между даваемыми им объяснениями и объектами, которые приходится объяснять. Он желает осветить не только совокупность действительности, но и ее детали.

* * *

Вряд ли можно сомневаться, что мысль XIX в. требовала такого рода философии, т. е. чуждой произволу и способной спуститься вниз к самым деталям отдельных явлений. Бесспорно также, что эта философия должна была войти в то, что мы называем конкретным временем. Успехи моральных знаний, прогресс психологии, возрастающая важность эмбриологии среди биологических наук — все это подсказывало идею о действительности, имеющей внутреннюю длительность, т. е. представляющей самое время. Понятно поэтому, что когда явился мыслитель, возвестивший эволюционное учение, в котором одновременно указывался и прогресс материи в отношении к определенности, и переход ума к рациональности, где усложнение отношений между внутренним и внешним было рассмотрено во всех его последовательных ступенях, где изменение стало наконец самой сущностью вещей, то все взоры обратились к этому мыслителю. Отсюда и происходит могущественное влияние Спенсеровского эволюционизма на современную мысль. Как ни далек, по-видимому, Спенсер от Канта, как ни мало он знаком с Кантовским учением, он все же, при первом же соприкосновении с биологическими науками, понял,

в каком направлении может продолжать философия свое развитие, считаясь с Кантовской критикой.

Однако, он не сильно уклонился в сторону. Он обещал наметить некоторый генезис, но сделал он нечто совершенно другое. Его учение носило имя эволюционизма. Оно собиралось пройти сверху до низу вдоль универсального процесса изменения. Но в действительности он совсем не занимался развитием и изменениями.

Мы не можем здесь входить в подробное рассмотрение Спенсеровской философии. Ограничимся только замечанием, что *обычный прием метода Спенсера состоит в том, что развитие реконструируется из отдельных уже развившихся частей*. Если я наклею на картон картинку и затем разрежу картон на куски, то, группируя в надлежащем порядке эти кусочки картона, я могу вновь воспроизвести картинку. Не удивительно, что ребенок, играющий с такими кусочками или составляющий из бесформенных обрывков рисунка какую-нибудь хорошенькую картинку, воображает, что он *создал* эту картинку и ее цвета. Однако же рисование и раскрашивание несколько не походит на собирание кусочков раньше нарисованной и раскрашенной картинки. Точно так же путем сочетания простейших результатов развития можно кое-как подражать самым сложным действиям. Но никак нельзя таким способом показать генезис каких-либо явлений, и такое сочетание одной готовой развившейся вещи с другою несколько не походит на самое эволюционное движение.

В этом именно и заключается ошибка Спенсера. Он берет действительность в ее настоящей форме. Он разбивает и раздробляет ее на кусочки и бросает их по ветру, а затем он «интегрирует» эти кусочки и «рассеивает движение» их. Путем такого подражания вселенной своими мозаичными приемами он воображает, что он дал ее картину и наметил ее генезис.

Возьмем, например, материю. Тогда рассеянные элементы, интегрируемые Спенсером в видимые и осязаемые тела, в точности имеют вид частичек простых тел, о которых с самого начала предполагается, что они рассеяны в пространстве. Во всяком случае это «материальные точки», материальные, а следовательно, неизменные точки, настоящие маленькие, твердые тела; выходит, таким образом, что твердость, то есть то, что дано нам теперь ближе всего, с чем нам удобнее всего действовать, и оказывается в самом зарождении материи. Чем более прогрессирует физика, тем яснее показывает она невозможность представлять себе свойства эфира или электричества (вероятной основы всех тел) по образцу данной нам материи. Но философия поднимается еще выше. Она идет дальше эфира, который является не чем иным, как схематическим изображением отношений между явлениями, воспринятыми нашими чувствами. Философия хорошо знает, что то, что в вещах является видимым и осязаемым, представляет лишь наше возможное воздействие на вещи. Мы не можем достигнуть основы того, что развивается посредством подразделения уже развившегося. Мы не можем воспроизвести развития, сочетая его предел и результат, развившуюся вещь одну с другою.

Пусть теперь дело идет о духе. Путем сочетания одного рефлекса с другим Спенсер думает породить по очереди инстинкт и разумную волю. Он не понимает, что специальный рефлекс такой же предельный пункт развития, как и развившаяся воля. Так что его никак нельзя предполагать изначально. Очень возможно, что первый из этих двух терминов быстрее достиг своей законченной формы. Но тот и другой являются, так сказать, складами эволюционного движения, и само это эволюционное движение не может быть выражено ни в функции только первого, ни в функции только второго. Нужно было, наоборот, начать со

смещения рефлекса и воли, а затем последовательно отыскивать ту текучую действительность, которая протекает под этой двойной формой и которая, несомненно, входит в ту и в другую, не будучи однако ни одной из них. На самых низких ступенях животного ряда у тех живых существ, которые сводятся к недифференцированной протоплазматической массе, там возбуждение не вызывает еще реакции, в виде действия определенного механизма, как это бывает при рефлексе; точно так же у этих животных нет выбора между несколькими определенными механизмами, как это бывает при произвольных действиях; таким образом их реакция не имеет ни волевого, ни рефлексивного характера, и тем не менее она уже указывает на тот и на другой. Мы сами открываем в своем опыте некоторый остаток настоящей, первоначальной активности; таковы те случаи, когда мы выполняем полупроизвольные и полуавтоматические движения, желая избежать настоящей опасности; ведь это не что иное, как очень несовершенное подражание примитивному поведению, т. к. мы имеем при этом дело со смешением двух видов деятельности, уже определившихся и уже локализованных в мозгу и нервах, тогда как примитивная активность представляет нечто простое, которое становится разнообразным, по мере образования механизмов, вроде нервов и мозга. Однако, Спенсер закрывает глаза на все это, так как сущность его метода состоит не в том, чтобы исследовать постепенную работу определения, т. е. самое развитие, а в том, чтобы составлять уже определившиеся вещи из уже определившихся частей. Пусть, наконец, дело идет о соответствии между умом и материей. Спенсер, конечно, вполне прав, определяя интеллект посредством этого соответствия; он в праве также видеть в нем предел развития. Но когда он пытается начертать это развитие, он опять-таки интегрирует одни уже развившиеся вещи с другими, не за-

мечая, что его работа при этом совершенно бесполезна. Принимая хотя бы самую незначительную часть того, что в настоящее время уже развилось, он принимает и всю совокупность уже развившихся частей; понятно, поэтому, что он напрасно думает устанавить ее генезис.

Для Спенсера следующие друг за другом явления природы отражаются в человеческом уме, образуя представление о них. Отношения между явлениями и соответствуют симметричные отношения между представлениями, а самые общие законы природы, в которых конденсируются отношения между явлениями, породили руководящие принципы мышления, в которых интегрируются отношения между представлениями. Таким образом, природа отражается в уме. Внутреннее строение нашего мышления шаг за шагом соответствует самой природе вещей. С этим я согласен; но для того, чтобы человеческий ум мог представить отношения между явлениями, необходимо ведь, чтобы существовали явления, то есть отдельные факты, выделенные из непрерывного процесса вселенной; а раз мы принимаем этот специальный способ разложения, как это мы делаем теперь, то мы принимаем также интеллект в том виде, как он существует теперь, так как только в отношении к интеллекту и только к нему действительность разлагается таким образом. Можно ли думать, что млекопитающиеся и насекомые замечают одни и те же стороны природы, намечают те же подразделения, расчленяют вселенную одним и тем же способом? И однако же у насекомого, поскольку оно является разумным, имеется нечто вроде нашего интеллекта. Каждое существо разлагает материальный мир по тем самым линиям, которым должна следовать его деятельность. Это линии *возможного действия*, которые, перекрещиваясь, обрисовывают, так сказать, сеть опыта, явление же — это ее ячейки. Так вся-

кий город состоит исключительно из домов, улицы же города представляют лишь промежутки между домами; точно так же можно сказать, что природа заключает в себе только явления и что раз даны явления, то отношения представляют просто линии, проходящие между явлениями. Но в городе особенности различных участков земли определяют как место домов, так и их очертания, а также направления улиц; именно с этими особенностями участков следует считаться, для того чтобы понять данный способ подразделения города, определивший положение каждой улицы и каждого дома. Основная ошибка Спенсера и заключается в том, что он берет опыт уже подразделенным, тогда как истинная проблема состоит в выяснении того, каким образом происходит это деление. Я согласен, что законы мышления представляют лишь интеграцию отношений между явлениями; но раз я принимаю явление в том очертании, какое они имеют для меня теперь, я предполагаю данной свою нынешнюю способность восприятия и понимания, так как именно она подразделяет действительность, выделяя явление из всей совокупности ее, а в таком случае, вместо того, чтобы считать, что законы мышления порождены отношениями явлений, я столь же хорошо могу утверждать, что, наоборот, форма мышления определила очертания воспринимаемых явлений, а следовательно, и их отношения между собой. Оба эти способа выражения равноценны, так как, в сущности, они говорят одно и то же. Правда, при втором способе мы отказываемся от учения о развитии, но зато при первом мы ограничиваемся только им и не думаем ни о чем больше. Истинный же эволюционизм ставит своей задачей найти, посредством какого, постепенно создавшегося *modus vivendi* интеллект приобрел свое определенное строение, а материя — определенный способ подразделения. Это строение и это подразделение

связаны друг с другом. Они являются дополнительными по отношению друг к другу; они должны были прогрессировать вместе. Возьмем ли мы нынешнее строение ума или примем нынешнее подразделение материи, в обоих случаях мы остаемся в области уже законченного развития; мы ничего не знаем о том, что развивается, и о самом развитии его.

И, однако, именно развитие нам и следует найти. Уже в области самой физики ученые, наиболее углубляющиеся в свою науку, склоняются к убеждению, что нельзя одинаково рассуждать в частях и о целом, что одни и те же принципы не могут применяться в начале и в конце какого-либо прогресса, что нельзя, например, отвергать творчество и разрушение, когда дело идет о малейших частицах, образующих атом. Тем самым они стремятся войти в конкретное время, в ту единственную вещь, где происходит не только сочетание частей, но и зарождение. Правда, творчество и уничтожение, о котором говорят эти ученые, касается движения или энергии, а не той не-весомой среды, в которой циркулируют энергия и движение. Однако, что же остается от материи, когда от нее отнимается все то, что ее определяет, то есть энергия и движение?

Философ должен идти дальше ученого. Обращая в *tabula rasa* то, что является лишь воображаемым символом, он увидит, что материальный мир разлагается на простой поток, непрерывное течение становления. Он будет подготовлен, таким образом, встретить реальное время там, где эта встреча еще полезнее, а именно в области жизни и сознания, ибо поскольку дело идет о неодушевленном веществе — еще можно пренебрегать ее течением, не совершая крупной ошибки: мы уже сказали, что материя обременена геометрией, и она, идущая книзу, распадающаяся действительность, имеет длительность во времени только благодаря своей связанности с тем, что

подымается вверх, жизнь же и сознание и есть этот подъем. Кто однажды постиг их сущность, усвоив их движения, тот поймет, что остальная действительность происходит от них. Является развитие и в недрах его — прогрессивная определенность материального и интеллектуального посредством постепенного упрочнения того и другого. Но тогда мы входим в самое эволюционное движение и следуем за ним вплоть до его нынешних результатов; мы уже не станем искусственно составлять эти результаты из отдельных кусочков их самих. При таком понимании специальной функции философии, она уже не только возвращение разума к самому себе, совпадение человеческого сознания с жизненным принципом, из которого она проистекает, или соприкосновение с творческим усилием, философия — это углубление процесса становления вообще, это истинный эволюционизм и, следовательно, истинное продолжение науки, если только под наукой мы будем понимать совокупность констатированных и доказанных истин, а не какую-то новую схоластику, выросшую во второй половине девятнадцатого века вокруг физики Галилея, подобно тому, как прежняя схоластика создавалась на основе Аристотеля.

МАТЕРИЯ И ПАМЯТЬ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Исходной точкой нашей работы был анализ, который читатель найдет в третьей главе этой книги. В этой главе мы показали на анализе воспоминания, что одно и то же явление духа охватывает одновременно множество различных плоскостей сознания, которые намечают все промежуточные степени между грезой и действием: в последней из этих плоскостей, и только в ней, вступает в действие тело.

Но эта концепция роли тела в жизни духа возбуждала многочисленные затруднения как научные, так и метафизические. Из анализа этих затруднений вышла вся остальная книга.

В самом деле, с одной стороны, мы должны были рассмотреть теории, по которым память признается лишь функцией мозга, а для этого выяснить, насколько возможно подробнее, некоторые довольно специальные факты мозговых локализаций: это составляет предмет второй главы нашего сочинения. Но, с другой стороны, мы не могли установить такую резкую разницу между психической деятельностью и ее материальным развитием, не встретив на пути более чем когда либо важных возражений разного рода, возражений, поднимаемых всяким дуализмом. И нам пришлось предпринять углубленный анализ идеи тела, сравнить реалистические и идеалистические теории материи, извлечь из них общие постулаты и наконец расследовать, нельзя ли, устранив всякий постулат, яснее увидеть различие между телом и духом, а одновременно и проникнуть глубже в механизм их связи. Так, мало-помалу, мы были приведены к самым общим проблемам метафизики.

Но путеводной нитью среди этих метафизических трудностей нам служила та же психология, которая вовлекла нас в эти трудности. Если, в самом деле, верно, что интеллект наш неудержимо стремится к материализации своих концепций и к разыгрыванию своих грез, то можно предвидеть, что привычки, образовавшиеся таким образом в действии, восходя до спекуляции, будут затемнять в самом его источнике непосредственное познание нашего духа, нашего тела и их взаимного влияния. Много метафизических трудностей возникает, быть может, из смешения спекуляции с практикой или из того, что мы, желая исследовать какую-нибудь идею теоретически, отклоняем ее в сторону полезного, или, наконец, оттого, что мы пользуемся для мышления формами действия. Если тщательно разграничить действие от познания, многие темные стороны вопроса разъяснятся иногда потому, что некоторые проблемы окажутся решенными, иногда потому, что их не надо будет ставить.

Таков был метод, который мы прилагали уже к изучению проблемы сознания, когда пытались отделить его внутреннюю жизнь от практически полезных символов, его прикрывающих, чтоб уловить его мимолетную особенность.

К этому самому методу мы желали бы прибегнуть и теперь, расширив его, став на этот раз уже не просто внутри духа, но в точке соприкосновения духа и материи. В этом определении философия является сознательным и обдуманым возвратом к данным интуиции. Она должна привести нас анализом фактов и сравнением доктрин к выводам здравого смысла.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ВЫБОР ОБРАЗОВ ДЛЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ. РОЛЬ ТЕЛА

Представим себе на минуту, что мы не знаем никаких теорий материи и никаких теорий о духе, никаких споров о реальности или идеальности внешнего мира. Итак, я нахожусь в присутствии образов, — принимая это слово в наиболее широком смысле, — образов воспринимаемых, когда я настораживаю свои пять чувств, и невоспринимаемых, когда мои пять чувств бездействуют. Все эти образы действуют и реагируют друг на друга во всех своих элементарных частях, согласно неизменным законам, которые я называю законами природы, и так как совершенное знание этих законов позволило бы, без сомнения, вычислить и предвидеть, что произойдет в каждом из образов, будущее этих образов должно заключаться в их настоящем и не должно прибавлять к ним ничего нового. Среди этих образов есть один, который выделяется из всех остальных тем, что я знаю его не только извне по восприятиям, но также изнутри по чувствованиям: это мое тело. Я разбираю условия, при которых эти чувствования появляются, и нахожу, что они всегда вдвигаются между импульсами, получаемыми мною извне, и движениями, которые я имею совершить; они, как будто, должны оказывать какое-то, не ясно определенное влияние на мой конечный поступок. Я пересматриваю мои чувства; мне кажется, что каждое из них по-своему включает побуждение к действию, но вместе с тем и позволение ждать и даже ничего не делать. Присматриваюсь ближе: откры-

ваю начатые, но не выполненные движения, указание на более или менее полезное решение, но не на принуждение, исключаящее выбор. Вызываю, сравниваю свои воспоминания: припоминаю, что всюду в организованном мире я наблюдал появление этой чувствительности именно тогда, когда природа, одарив живое существо способностью движения в пространстве, ощущением предостерегает вид от грозящих ему общих опасностей, возлагая на индивидов заботу об избежании этих опасностей. Наконец я обращаюсь к своему сознанию для выяснения его участия в чувствах: оно отвечает, что оно действительно присутствует в виде чувства или ощущения во всех поступках, инициативу которых я себе приписываю, но затемняется или исчезает, когда мое действие, становясь автоматичным, тем самым указывает, что оно более в сознании не нуждается. Или все видимости обманчивы, или акт, вызываемый чувством не из тех актов, что могут быть строго выведены из предшествующих явлений, подобно тому как движение выводится из движения; в таком случае он на самом деле прибавляет нечто новое ко вселенной и к ее истории. Будем держаться видимостей. Я просто формулирую, что чувствую и что вижу: *все происходит, как будто в совокупности образов, которую я называю вселенной, нечто действительно новое не может возникнуть иначе, как при посредстве каких-то особых образов, тип которых мне являет мое тело.*

Перехожу теперь к изучению на телах одинаковых с моим этого особого образа, называемого мною моим телом. Я нахожу приводящие нервы, которые передают колебания нервным центрам, затем отводящие нервы, которые исходят из центра, проводят колебания к периферии и приводят в движение части тела или все тело. Я спрашиваю физиолога и психолога о назначении тех и других. Они отвечают, что центробежные движения нервной системы могут

вызвать передвижение тела или частей тела; центростремительные движения или, по крайней мере, некоторые из них порождают представление о внешнем мире. Как это понимать?

Нервы приводящие суть образы, мозг тоже образ, колебания, переданные чувствительными нервами и распространившиеся в мозгу, все это образы. Чтоб образ, который я называю мозговыми колебаниями, породил внешние образы, он должен так или иначе содержать их в себе, и представление о материальной вселенной должно целиком включаться в представление об этом молекулярном движении. Но достаточно высказать такое положение, чтобы понять его нелепость. Мозг составляет часть материального мира, а не материальный мир часть мозга. Уничтожив образ, носящий название материальный мир, вы тем самым уничтожаете мозг и мозговой импульс, части этого мира. Предположите, наоборот, что исчезли эти два образа — мозг и колебание в нем: согласно гипотезе, вы ничего, кроме них, не уничтожаете, т. е. очень мало-незначительную подробность на громадной картине. В общем картина, т. е. вселенная, сохраняется полностью. Сделать мозг условием существования полного образа значит противоречить самому себе, ибо, по гипотезе, мозг составляет часть этого образа. Ни нервы, ни нервные центры не могут, стало быть, обуславливать образа вселенной.

Остановимся на этом последнем пункте. Передо мною внешние образы, потом мое тело, потом, наконец, изменения, вносимые моим телом в окружающие образы. Я вижу, как внешние образы влияют на образ, который я называю своим телом: они передают ему движение. Я вижу также, как это тело влияет на внешние образы: оно возвращает им движение. Следовательно, в целом материального мира тело мое есть образ, действующий, как другие образы, получая и давая движение, с той разницей, может быть, что те-

ло мое как будто выбирает, до некоторой степени, способ отдачи получаемого. Но может ли мое тело вообще, моя нервная система в частности, породить совокупность или часть моего представления о вселенной? Назовем мое тело материей или образом, здесь слово безразлично. Если мое тело материя, оно составляет часть материального мира, и материальный мир, следовательно, существует вокруг него и вне его. Если оно образ, этот образ может давать лишь то, что в него вложено, а так как, по гипотезе, он есть только образ моего тела, то было бы нелепо желать извлечь из него образ всей вселенной. *Тело мое — предмет, предназначенный для передвижения других предметов, — есть, следовательно, только центр действия; оно не может породить представления.*

Но если тело мое является предметом, способным производить реальное и новое действие на предметы его окружающие, оно должно занимать относительно их привилегированное положение. Всякий вообще образ влияет на другие образы способом определенным, даже подлежащим вычислению, согласно с тем, что называется законами природы. Для такого образа нет выбора, и ему незачем ни исследовать его окружающей области, ни заранее испытывать нескольких действий, просто возможных. Требуемое действие совершится само собою, когда пробьет его час. Но я предположил, что роль образа, который я называю своим телом, заключается в оказании реального влияния на другие образы и, следовательно, в решающем выборе между несколькими материально возможными актами. И так как акты эти, без сомнения, внушаются ему большим или меньшим преимуществом, которое он может извлечь из окружающих образов, надобно, чтоб образы эти как-нибудь изобразили, на стороне обращенной к моему телу, ту пользу, которую тело мое могло бы извлечь из них. И я замечаю в самом деле, что размеры, форма, даже цвет внешних

предметов изменяются сообразно с приближением к ним, или отдалением от них, моего тела, что сила запахов, интенсивность звуков увеличивается и уменьшается с расстоянием и, наконец, что само это расстояние служит мерой, в какой окружающие тела, как бы ограждены от непосредственного действия моего тела. По мере того, как расширяется мой горизонт, образы, меня окружающие, как бы вырисовываются на все более однородном фоне и становятся для меня безразличными. Чем более я сужаю этот горизонт, тем предметы, им охваченные, расставляются явственнее, сообразно с большей или меньшей возможностью для моего тела прикасаться к ним и двигать их. Они стало быть, подобно зеркалу, отсылают к моему телу его возможное влияние; они располагаются сообразно с ростом или с убылью власти моего тела над ними. *Предметы, окружающие мое тело, отражают возможное действие моего тела на них.*

Теперь, не касаясь других образов, я слегка видоизменяю образ, называемый моим телом. В этом образе я мысленно перерезываю все приводящие нервы спинномозговой системы. Что произойдет? Несколько ударов скальпеля перережут несколько пучков волокон: остальная вселенная и даже все остальное мое тело останутся чем были. Произведенное изменение, стало быть, незначительно. На самом же деле совершенно исчезает все «мое восприятие». Рассмотрим внимательно, что собственно произошло. Вот образы, составляющие вселенную вообще, затем образы, находящиеся в соседстве с моим телом, и наконец мое тело. В этом последнем образе обычная роль центростремительных нервов заключается в передаче движений головному мозгу и спинному мозгу; центробежные нервы отсылают это движение к периферии. Перерезка центростремительных нервов может произвести только один, действительно понятный, результат: прекращение тока, идущего от периферии

к периферии проходя через центр, а вследствие этого невозможность для моего тела черпать среди окружающих меня вещей количество и качество движения, необходимого для воздействия на них. Это относится к действию и только к действию. А между тем ведь исчезло мое восприятие. Не значит ли это, что мое восприятие намечает в совокупности образов как бы тенью или отражением виртуальные или возможные действия моего тела? Система образов, в которой скальпель произвел лишь весьма ничтожное изменение, это то, что обыкновенно называется материальным миром; с другой стороны то, что исчезло, есть «мое восприятие» материи. Отсюда предварительно два следующих определения: *я называю материей совокупность образов, а восприятием материи эти же образы, отнесенные к возможному действию одного определенного образа, моего тела.*

Углубим исследование этого последнего отношения. Я рассматриваю свое тело с центробежными и центростремительными нервами и с нервными центрами. Я знаю, что внешние предметы сообщают приводящим нервам колебания, которые достигают центра; что в центрах происходят очень разнообразные молекулярные движения, что движения эти зависят от природы и положения предметов. Перемените предметы, измените их соотношения с моим телом, и все изменится во внутренних движениях моих воспринимающих центров. Но все изменилось и в «моем восприятии». Мое восприятие, стало быть, есть функция этих молекулярных движений, оно от них зависит. Но как оно зависит от них? Вы скажете, может быть, что оно их преобразует и что я, в конце концов, не представляю себе ничего, кроме молекулярных движений мозгового вещества. Но может ли это положение иметь какой-либо смысл, раз образ нервной системы и ее внутренних движений, по гипотезе, есть лишь образ некоего материального предмета, тогда

как я представляю себе материальную вселенную в ее целом? Правда, здесь пытаются обойти затруднение. Мозг, говорят нам, аналогичен по своей сущности с остальной материальной вселенной, следовательно, он образ, если вселенная — образ. Приняв затем, что внутренние движения этого мозга порождают или определяют представление о всем материальном мире, — т. е. образе, бесконечно превышающем образ колебаний мозгового вещества, — уже в самих молекулярных движениях и в движении вообще не желают видеть такие же образы, как и остальные, но нечто большее или меньшее, чем образ, во всяком случае нечто, имеющее иную природу, чем образ; а отсюда представление возникает истинно чудесным способом. Материя становится тогда радикально отличной от представления и никакого образа ее мы, следовательно, не имеем; ей противопоставляют сознание не содержащее образов, о котором мы не можем составить себе никакого понятия; наконец, для наполнения сознания выдумывается непонятное действие этой бесформенной материи на эту мысль без материи. Правда же в том, что движения материи, поскольку они образы, очень понятны; в движении не надо искать ничего, кроме того, что в нем видно. Единственным затруднением было бы вывести из этих, совершенно специальных, образов бесконечное разнообразие представлений. Но зачем это надо, если по всеобщему мнению мозговые колебания *составляют часть* материального мира, и образы эти занимают, следовательно, только очень маленький уголок представления? Наконец, что такое эти движения, и какую роль играют эти особые образы в представлении о целом? Для меня сомнения нет: это движения внутри моего тела, предназначенные для того, чтобы приготовить, начав ее, реакцию моего тела на действие внешних предметов. Будучи сами образами, они не могут создать образов; но во всякий момент они указывают,

как компас, который поворачивают, на положение определенного образа, моего тела, по отношению к окружающим образам. В совокупности представлений они весьма мало значат, но имеют капитальное значение для той части представлений, которую я называю своим телом, потому что они во всякий момент намечают возможные его поступки. Итак, между так называемую воспринимающую способностью головного мозга и рефлекторными функциями спинного мозга различие только в степени, но нет различия по существу. Спинной мозг превращает испытанные им возбуждения в осуществленные движения, головной мозг развивает их в реакции просто зарождающиеся; но и в том и другом случае роль нервного вещества остается неизменной: проводить, сочетать между собою или задерживать движения. Почему же тогда «мое восприятие вселенной», по-видимому, зависит от внутренних движений мозгового вещества, изменяется и исчезает, когда они уничтожены?

Трудность этой проблемы заключается особенно в том, что серое вещество мозга и его изменения рассматриваются как вещи самодовлеющие, которые можно изолировать от остальной вселенной. В этом отношении, по существу, материалисты и дуалисты сходятся. Они отдельно рассматривают некоторые молекулярные движения мозгового вещества: тогда одни видят в нашем сознательном восприятии фосфоресценцию, сопровождающую эти движения и освещающую их след; другие помещают наши восприятия в сознание, которое непрерывно и по-своему выражает молекулярные колебания коркового вещества. Как в том, так и в другом случае сознанию приписывается задача зарисовывать или толковать различные состояния нашей нервной системы. Но можно ли мыслить нервную систему, живущую без организма, ее питающего, без атмосферы, где дышит организм, без земли, погруженной в эту атмосферу, без солнца,

вокруг которого вращается земля? Обобщая вопрос, разве фикция изолированного материального предмета не предполагает своего рода нелепости, так как предмет этот заимствует свои физические свойства от поддерживаемых им со всеми другими предметами отношений, и так как каждая особенность его, а следовательно, и самое его существование, зависят от места, занимаемого им в целом вселенной? Не будем же говорить, что наши восприятия зависят просто от молекулярных движений мозговой массы. Скажем, что они изменяются вместе с ними, но что самые эти движения неразрывно связаны с остальным материальным миром. А тогда дело уже не в том, чтоб узнать, как наши восприятия связываются с изменениями серого вещества. Вопрос расширяется и ставится вместе с тем в гораздо более ясных выражениях. Вот система образов, которую я называю моим восприятием вселенной. Она рушится до оснований при легких изменениях в известном привилегированном образе, моем теле. Этот образ находится в центре; по нему устанавливаются все остальные образы; при всяком его движении все изменяется, как при повороте калейдоскопа. С другой стороны мы имеем те же образы, но отнесенные каждый к самому себе. Несомненно, они оказывают друг на друга влияние, но так, что эффект всегда остается пропорциональным причине: это я называю вселенной. Как объяснить существование этих двух систем и то, что те же образы, относительно неизменные во вселенной, бесконечно изменчивы в восприятии? Этот вопрос, стоящий между реализмом и идеализмом, может быть, даже между материализмом и спиритуализмом, формулируется, по нашему мнению, следующим образом: *Почему одни и те же образы могут входить одновременно в две различные системы, — одну, где каждый образ изменяется для себя и в совершенно определенной мере воздействия на него окружающих образов; другую, где все образы изме-*

няются применительно к одному и в той изменчивой мере, в какой они отражают возможное действие этого привилегированного образа?

Всякий образ будет внутренним по отношению к некоторым образам и внешним по отношению к другим; но про совокупность образов нельзя сказать, ни что она для нас внутренняя, ни что она для нас внешняя, так как внутренность и внешность суть только отношения между образами. Спросить себя, существует ли вселенная только в нашей мысли или и вне ее, значит формулировать вопрос в неразрешимой постановке, даже предположив, что он понятен, значит обрекать себя на бесплодный спор, где выражения: мысль, существование, вселенная — будут по необходимости поняты обеими сторонами в самых различных смыслах. Чтобы разрешить спор, надобно прежде всего найти общую почву для начала борьбы, и так как — в чем обе стороны согласны — мы познаем вещи только в виде образов, мы должны поставить вопрос на почву образов и только образов. Ни одна философская доктрина не оспаривает, что одни и те же образы могут одновременно входить в две различные системы; одна из них принадлежит *знанию*, где каждый образ, отнесенный к самому себе, имеет абсолютное значение, другая составляет мир *сознания*, где все образы приноровлены к центральному образу, нашему телу, следуя за его изменениями. Тогда вопрос между реализмом и идеализмом становится очень ясным: каковы взаимные отношения этих двух систем образов? Легко видеть, что субъективный идеализм произведет первую систему из второй, а материалистический реализм выведет вторую систему из первой.

Исходная точка реалиста — вселенная, т. е. совокупность образов, управляемых в своих взаимных отношениях неизменными законами, где следствия пропорциональны причинам и где нет центра, а все

образы развертываются в одной бесконечной плоскости. Но он вынужден признать, что, помимо этой системы, существуют восприятия, т. е. системы, где те же самые образы отнесены к одному из них, располагаются вокруг него на различных плоскостях, и все преобразуются при незначительных изменениях этого центрального образа. Именно из этого восприятия исходит идеалист: в системе образов, им принимаемых, есть образ привилегированный, его тело, по которому устанавливаются остальные образы. Но когда он хочет связать настоящее с прошедшим и предвидеть будущее, он вынужден покинуть это центральное положение, поместить вновь все образы на одну плоскость, предположить, что они изменяются уже не для него, а для самих себя, и рассматривать их как части системы, где каждое изменение точно соответствует своей причине. Только при этом условии знание вселенной делается возможным; а так как это знание существует, так как при его помощи удастся предвидеть будущее, то гипотеза, его обосновывающая, не есть произвольная гипотеза. Первая система доступна опыту в настоящем, но мы верим во вторую уже тем одним, что утверждаем непрерывность прошедшего, настоящего и будущего. Итак, в идеализме, как в реализме, дается одна из систем и из нее пытаются вывести другую.

Но, делая этот вывод, ни реализм, ни идеализм не могут дойти до конца, потому что ни одна из этих двух систем образов не заключается в другой, а каждая довлеет себе. Если вы принимаете систему образов, лишенную центра, где каждый элемент обладает своей абсолютной величиной и значением, я не вижу, зачем эта система приобщает к себе вторую, где каждый образ принимает неопределенное значение, подчиненное всей изменчивости центрального образа. Чтобы объяснить восприятие, надобно будет, следовательно, прибегнуть к какому-нибудь *deus ex machina* вроде ма-

териалистической гипотезы сознания эпифеномена. Среди всех образов, подверженных абсолютным изменениям, выберут тот, который называется мозгом, и внутренним состояниям этого образа припишут странное преимущество непонятным образом удвояться и воспроизводить все остальные образы, но на этот раз относительные и изменчивые. Правда, потом этому процессу представления не будут придавать никакого значения, в нем будут видеть фосфоресценцию от мозговых колебаний. Как будто мозговое вещество, мозговые колебания, заключенные в образах, могут быть иной природы, чем сами образы! Всякий реализм, стало быть, сделает, из восприятия случайность, следовательно, тайну. И наоборот, если вы примете систему неустойчивых образов, расположенных вокруг привилегированного центра, глубоко изменяющихся при неощутимых передвижениях этого центра, вы прежде всего исключаете порядок природы, порядок, безразличный к точке, на которую становишься, и к звену, с которого начинаешь. Вы не сможете восстановить этот порядок, не прибегая в свою очередь к *deus ex machina*, напр. к гипотезе какой-то предустановленной гармонии между вещами и духом или, по крайней мере, говоря языком Канта, между чувственностью и рассудком. В этом случае наука будет случайностью и успех ее тайной. Вам не вывести, стало быть, ни первой системы образов из второй, ни второй из первой, и обе эти противоположные доктрины, реализм и идеализм, поставленные на одну почву, с противоположных сторон наталкиваются на одно и то же препятствие.

В основе обеих доктрин вы откроете один общий им постулат. Мы сформулируем его следующим образом: *восприятие представляет чисто спекулятивный интерес; оно — чистое познание*. Весь спор вертится на том, какое место должно отвести этому познанию по сравнению с научным познанием; не-

которые принимают порядок, требуемый наукой, и видят в восприятии лишь смутное и временное познание. Другие ставят восприятие впереди, возводят его в абсолют и смотрят на науку, как на символическое выражение реального. Но для тех и для других воспринимать значит прежде всего познавать.

Мы оспариваем именно этот постулат. Он опровергается даже самым поверхностным исследованием строения нервной системы у животных. Его нельзя принять, не затемняя тройной проблемы материи, сознания и их отношения.

Что мы видим, наблюдая шаг за шагом развитие внешнего восприятия, начиная с монары и кончая высшими позвоночными? Мы находим, что уже в состоянии простой протоплазматической массы живая материя обладает раздражимостью и сокращаемостью, что она подвержена влиянию внешних агентов и отвечает на них механическими, физическими и химическими реакциями. По мере того как мы поднимаемся в серии организмов, мы замечаем, что физиологическая работа разделяется. Появляются нервные клетки, они дифференцируются и обнаруживают склонность группироваться в систему. Вместе с тем животное реагирует на внешнее возбуждение более разнообразными движениями. Но даже когда полученный импульс не переходит немедленно в движение, он, по-видимому, как бы ждет случая его совершить; то самое впечатление, которое передает организму перемены окружающей среды, побуждает или подготавливает его приспособиться к ним. У высших позвоночных различие между чистым автоматизмом, локализирующимся по преимуществу в спинном мозгу, и волевой деятельностью, требующей вмешательства головного мозга, выражено наиболее резко. Можно представить себе, что полученное впечатление, вместо того чтоб перейти в движение, одухотворяется, становясь познанием. Но достаточно срав-

нить строение головного мозга со строением спинного мозга, чтоб убедиться, что между функциями мозга и рефлекторной деятельностью спинномозговой системы различие в степени сложности, а не по существу. В самом деле, что происходит при рефлексе? Центростремительное движение, переданное возбуждением, сейчас же отражается, при посредстве нервных клеток спинного мозга, в центробежное движение, вызывая мышечное сокращение. С другой стороны, в чем заключается функция головного мозга? Периферический импульс, вместо того чтобы прямо распространиться на двигательную клетку спинного мозга и вызвать в мускуле нужное сокращение, поднимается сперва к головному мозгу и затем спускается к тем же двигательным клеткам спинного мозга, которые участвовали в рефлекторном движении. Что же прибавилось при этом обходном пути, и зачем импульс доходил до так называемых чувствительных клеток мозговой коры? Я никак не могу допустить, чтобы там он черпал чудодейственную силу для превращения в представление о вещах, и считаю к тому же эту гипотезу излишней, что сейчас будет видно. Но мне совершенно ясно, что эти клетки различных, так называемых сенсориальных, областей коркового слоя, клетки промежуточные между конечными разветвлениями центростремительных волокон и двигательными клетками Роландовой зоны, позволяют полученному импульсу *произвольно* достигнуть того или другого двигательного механизма спинного мозга и таким образом *выбрать* порождаемое им действие. Чем больше разовьется этих промежуточных клеток, тем больше от них будет отходить амебоидных отростков, способных, конечно, различно сближаться, тем многочисленнее и разнообразнее станут также пути для одного и того же импульса, пришедшего с периферии, и тем больше, следовательно, будет систем движений, между которыми при

одном и том же раздражении останется выбор. Итак, по нашему мнению, головной мозг ничто иное как род телефонной станции: его роль — дать сообщение или заставить ждать. К тому, что он получает, он не прибавляет ничего; но так как все органы восприятия отсылают туда свои конечные отростки, а все двигательные механизмы спинного и продолговатого мозга имеют там своих особых представителей, головной мозг является действительно центром, где периферическое раздражение соприкасается с тем или другим двигательным механизмом, уже не обязательным, а выбранным. С другой стороны, так как при одном и том же импульсе, пришедшем от периферии, в этом веществе могут *одновременно* открываться бесчисленные двигательные пути, то импульс этот имеет способность разделяться там до бесконечности и, следовательно, теряться в несчетных, только зарождающихся, двигательных реакциях. Итак, головной мозг то проводит принятое движение к избранному для воздействия органу, то открывает этому движению *зa раз* все двигательные пути, чтоб оно наметило в них все возможные воздействия, которыми оно чревато, и чтоб при таком рассеянии оно могло себя проанализировать. Другими словами, головной мозг представляется нам орудием анализа по отношению к полученному движению и орудием выбора по отношению к движению произведенному. Но и в том, и в другом случае роль его сводится к передаче и к разделению движения. Для познания нервные элементы не работают ни в высших центрах коркового вещества, ни в спинном мозгу: они только сразу намечают множественность возможных действий или организуют одно из них.

Сказанное сводится к тому, что нервная система совсем не аппарат для образования или даже приготовления представлений, ее функция — получать возбуждение, подготавливать двигательные аппараты

и предоставлять данному возбуждению возможно большее число этих аппаратов. С развитием нервной системы все многочисленнее и отдаленнее становятся точки пространства, которые она приводит в связь с двигательными механизмами, все более осложненными: так растет простор, который нервная система предоставляет нашему воздействию, и именно этим определяется степень ее совершенства. Но если нервная система во всем животном мире построена в виду все менее и менее необходимого действия, то нельзя ли предположить, что восприятие, совершенствование которого находится в зависимости от совершенства нервной системы, также всецело направлено в сторону действия, а не в сторону чистого познания? А в таком случае, не должно ли растущее богатство восприятия символизировать растущую долю непредопределенности, оставляемой на выбор живому существу в его поведении относительно вещей? Будем же исходить от этого непредопределенного как из истинного принципа. Приняв эту непредопределенность, будем искать, нельзя ли вывести из нее возможность или даже необходимость сознательного восприятия. Другими словами, возьмем систему образов солидарных и тесно связанных, которую называют материальным миром, и вообразим в этой системе то здесь, то там *центры реального действия*, представляемые живой материей: необходимо, говорю я, чтобы вокруг каждого из этих центров расположились образы, подчиненные положению этого центра и варьирующие соответственно этому положению; я говорю, следовательно, что сознательное восприятие должно явиться, и более того, что возможно понять, как это восприятие возникает.

Заметим прежде всего, что появление сознательного восприятия связано строгим законом с интенсивностью действия, которым располагает живое существо. Согласно нашей гипотезе восприятие появ-

ляется в тот самый момент, когда полученный материей импульс не продолжается в необходимой реакции. Для возникновения импульса в простейших организмах нужно непосредственное соприкосновение предмета, и тогда реакция задерживаться не может. Так у низших видов осязание и пассивно и активно одновременно; оно служит для распознавания добычи и для захвата ее, для ощущения опасности и произведения усилия, чтоб избегнуть ее. Различные отростки протистов, ножки иглокожих служат органами движения и осязательных восприятий, жгучий аппарат кишечно-полостных есть аппарат восприятия и вместе с тем средство защиты. Словом, чем непосредственнее должна быть реакция, тем более восприятие походит на простое соприкосновение, и реакция едва отличается тогда от механического импульса, за которым следует необходимое движение. Но когда реакция становится менее неизбежной и оставляет более простора колебанию, по мере этого увеличивается и расстояние, при котором животным чувствуется влияние интересующего его предмета. Зрением, слухом оно приходит в соприкосновение все с большим числом вещей, испытывает все более отдаленные влияния; сулят ли ему эти предметы преимущества или грозят опасностью, выполнение и угроз и обещаний отсрочено. Часть независимости, которой располагает живое существо или, как мы скажем, зона непредопределенного, которая окружает его деятельность, позволяет, стало быть, а priori определить число и удаленность вещей, имеющих к нему отношение. Каково бы ни было это отношение, какова бы ни была внутренняя природа восприятия, можно утверждать, что амплитуда восприятия пропорциональна непредопределенности последующего действия, и установить следующий закон: *восприятие располагает пространством в той самой мере, в какой действие располагает временем.*

Но почему это отношение организма к более или менее отдаленным предметам принимает особую форму, форму сознательного восприятия? Мы рассмотрели, что происходит в организованном теле; мы видели движения переданные или задержанные, преобразованные в действия осуществившиеся или рассеянные в виде зарождающихся действий. Нам казалось, что движения эти имеют значение для действия и только для действия; они не имеют решительно никакого касательства к процессу представления. Затем мы рассмотрели само действие и непредопределенность его окружающую, непредопределенность, заложенную в самом строении нервной системы; строение ее скорее имеет в виду эту непредопределенность, чем представления. Из этой непредопределенности, принятой как факт, мы могли прийти к заключению о необходимости восприятия, т. е. к изменчивому отношению между живым существом и более или менее отдаленными влияниями интересующих его предметов. Отчего восприятие это есть сознание и почему все происходит так, *как будто* сознание это рождается из внутренних движений мозгового вещества?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы упростим прежде всего условия, в которых происходит сознательное восприятие. На самом деле нет восприятия не насыщенного воспоминаниями. К непосредственным данным наших чувств мы примешиваем тысячи подробностей нашего прошлого опыта. Чаще всего эти воспоминания оттесняют наши реальные восприятия, и тогда мы удерживаем от них лишь некоторые указания, простые «знаки», которые должны напомнить нам старые образы. Удобство и быстрота восприятия получаются этой ценой, но отсюда же происходят всякого рода иллюзии. Ничто не препятствует заметить это восприятие, всецело проникнутое нашим прошлым восприятием, которое имело бы сознание

зрелое и сложившееся, но замкнутое в настоящем и всецело занятое точным отражением внешнего объекта. Нам скажут, может быть, что мы строим произвольную гипотезу и что это идеальное восприятие, полученное путем отстранения всех индивидуальных случайностей, совсем не отвечает реальности. Но мы именно надеемся показать, что индивидуальные случайности присоединяются к этому безличному восприятию, что это восприятие лежит в самой основе нашего познания вещей, что незнание, неумение отличить его от прибавленного или убавленного памяти было причиной того, что из восприятия сделали род внутреннего и субъективного видения, которое отличается от воспоминания лишь большей интенсивностью. Такова будет наша первая гипотеза. Она, конечно, ведет за собою другую. Как бы кратко ни было, по предположению, восприятие, оно всегда имеет некоторую длительность и требует, следовательно, усилия памяти, которая связывает множество моментов. Мы постараемся доказать, что даже «субъективность» чувственных качеств зависит преимущественно от своего рода сокращения реального, производимого нашей памятью. Короче, память в своих двух формах, — в том, что она покрывает слоем воспоминаний основу непосредственного восприятия, и в том, что она сокращает множество моментов, — составляет главный вклад индивидуального сознания в восприятие, субъективную сторону нашего познания вещей. Пренебрегая этим вкладом для большей ясности нашей мысли, мы зайдем много дальше, чем следует по начатому нами пути. Чтобы исправить возможную при этом крайность наших выводов, нам придется только вернуться назад и внести поправки помощью восстановления памяти. Поэтому последующее надобно принимать как схематическое изложение, и мы просим читателя временно понимать под восприятием не мое конкретное и сложное восприятие, вздутое

моими воспоминаниями и всегда имеющее известную длительность, но *чистое* восприятие, существующее более в логической возможности, чем на деле, восприятие, которое имело бы существо живущее, как живу я, но поглощенное настоящим и способное, устранив память во всех ее видах, получить непосредственное и мгновенное видение материи. Станем на эту гипотезу и посмотрим, как объясняется сознательное восприятие.

Вывести сознание было бы задачей слишком смелой, в настоящем случае это и ненужно, потому что раз дан материальный мир, тем самым дана совокупность образов и, к тому же, ничего иного безусловно не может быть дано. Никакая теория материи не может избежать этой необходимости. Сведите материю на движущиеся атомы, эти атомы, даже лишенные физических качеств, все же определяются только в соотношении с возможным видением или соприкосновением, первое без света, второе не материальное. Сгустите атом в центры силы, растворите его в вихри, движущиеся в непрерывной жидкой среде, эта жидкость, эти движения, эти центры определяют себя только по отношению к бессильному осязанию, к недействительному импульсу, к обесцвеченному свету; все это образы.

Правда, образ может *быть*, не будучи *воспринят*; он может быть налицо при отсутствии представления; и различие между понятиями: существовать и быть представленным — по-видимому, соответствует различию между самой материей и нашим сознательным восприятием ее. Рассмотрим вещи ближе и посмотрим, в чем, в точности, состоит это различие. Если бы во втором понятии было нечто большее, чем в первом, если бы для перехода от существования к представлению приходилось прибавить нечто, то различие было бы неустранимо и переход от материи к восприятию был бы окружен непроницаемой

тайной. Иное было бы при возможности перехода от первого понятия ко второму путем уменьшения; если бы представление образа было меньше, чем его присутствие, в таком случае существующим образам достаточно было бы откинуть нечто от себя, чтоб превратиться в представление. Возьмем образ, который я называю материальным предметом; я имею о нем представление. Почему образ этот сам в себе есть, по видимому, не то, чем он является для меня? Будучи частью в совокупности других образов, он продолжается в следующие за ним образы, подобно тому как сам продолжал предшествующие. Чтобы преобразовать самое его существование в представление, было бы достаточно уничтожить сразу все последующее, все предшествовавшее, а также и то, что его наполняет, сохранив от него лишь внешнюю корку, поверхностную пленку. Этот образ, эта объективная реальность отличается от образа представляемого тем, что он должен действовать каждой своей точкой на все точки других образов, передавать совокупность всего получаемого, противопоставлять всякому действию воздействие равное и обратное, наконец, быть путем, по которому проходят во всех направлениях изменения, распространяющиеся по необъятности вселенной. Его можно превратить в представление, если бы его можно было изолировать, в особенности его оболочку. Представление всегда присутствует, но виртуальное, нейтрализованное, в момент, когда могло бы перейти в действие необходимостью продолжаться и затеряться в чем-то другом. Чтобы достигнуть этого превращения, надо не осветить предмет, а наоборот, затемнить некоторые его стороны, лишить его большей части его самого, так, чтобы осадок вместо того, чтоб заключаться в окружающем, как *вещь*, выделился из него, как *картина*. Если живые существа являются во вселенной «центрами непредопределенности», и если степень этой непредопределенности измеря-

ется числом и совершенством их функций, то ясно, что уже одно их присутствие может стать равнозначным устранению тех частей предметов, в которых функции их не заинтересованы. Они как бы позволяют пройти сквозь себя тем внешним движениям, которые им безразличны; другие выделенные станут «восприятиями» в силу этого выделения. Для нас тогда все произойдет так, как если бы мы отражали на предметы свет, исходящий от них; свет, который проходил бы беспрепятственно, никогда не был бы замечен. Образы, нас окружающие, как бы повернуты к нашему телу стороной, нас интересующей и освещенной; они отделят от своей субстанции то, что мы задержим на ходу, на что мы способны влиять. Безразличные друг другу в силу основного механизма, их связывающего, они обращают один к другому зараз все свои стороны, другими словами, они действуют и реагируют друг на друга всеми своими элементарными частями, и ни один из них, следовательно, не воспринимает и сознательно не воспринимается. Наоборот, если они наталкиваются где-либо на некоторую самопроизвольность реакции, их действие соответственно уменьшается, и это уменьшение их действия и есть именно наше представление о них. Наше представление о вещах, стало быть, зарождается, когда они, наталкиваясь на нашу свободу, отражаются от нее.

Когда луч света переходит из одной среды в другую он обыкновенно меняет направление. Но разница в плотности обеих сред может быть такова, что для известного угла падения не будет возможно преломление. Тогда происходит полное отражение. Получается мнимое изображение световой точки как бы символизирующее невозможность для световых лучей следовать далее по пути. Восприятие есть явление того же рода. Дана совокупность образов материального мира вместе с совокупностью их внутренних элементов. Но если вы предположите существо-

вание центров истинной активности, т. е. активности самопроизвольной, то лучи доходящие до нее, интересующие эту активность, вместо того чтоб пройти сквозь эти центры, будут как бы возвращаться и вырисовывать контуры предмета их отсылающего. В этом не будет ничего положительного, ничего прибавленного к образу, ничего нового. Предметы откинут только нечто, нечто от своего реального действия и будут изображать свое виртуальное действие, т. е. в сущности возможное влияние живого существа на них. Восприятие походит, стало быть, на явление отражения, порождаемое неудавшимся преломлением; это как бы действие миража.

Иначе сказать, *быть* и *быть сознательно воспринятыми*, это различия только в степени, различия по существу здесь нет. Реальность материи состоит в совокупности всех ее элементов и всех родов действий этих элементов. Наше представление о материи есть мера нашего возможного действия на тела; оно получается после выключения всего, что не касается наших потребностей или вообще наших функций. Можно было бы сказать в известном смысле, что восприятие какой-нибудь бессознательной материальной точки в своей мгновенности бесконечно обширнее и полнее нашего, потому что точка эта собирает и передает все действия всех точек материального мира, между тем как сознание наше достигает только некоторых частей и с некоторых сторон. Сознание, при внешнем восприятии, состоит именно в этом выборе. Но в этой бедности нашего сознательного восприятия есть нечто положительное, уже предвещающее дух: это *различение* в этимологическом смысле этого слова.

Вся трудность занимающей нас проблемы происходит от того, что восприятие представляют себе как фотографию вещей, снятую с определенной точки специальным аппаратом, органом восприятия, кото-

рая затем проявляется в мозговом веществе при помощи какого-то неизвестного химического и психического процесса. Как не видеть, что фотография, если тут есть фотография, уже снята внутри вещей и для всех точек пространства? Ни метафизика, ни физика не могут избежать этого заключения. Составьте вселенную из атомов: в каждом из них чувствуются количественно и качественно действия, производимые всеми атомами материи и изменяющиеся в зависимости от расстояния. Предположите центры сил: линии сил, испускаемые по всем направлениям всеми центрами, понесут к каждому центру влияния всего материального мира. Предположите монады: каждая монада, как думал Лейбниц, будет зеркалом вселенной. Стало быть в этом пункте все сходятся. Но если принять во внимание одно какое-нибудь место вселенной, можно сказать, что действие всей материи проходит в нем без сопротивления и без потери, и что фотография целого в нем просвечивается: за стеклом не хватает черного экрана, на котором появилось бы изображение. Наши «зоны неопределенности» играют в некотором роде роль экрана. Они не прибавляют ничего к тому, что есть; они только пропускают реальное действие и задерживают действие виртуальное.

И это не гипотеза. Мы ограничиваемся лишь формулировкой данных, без которых не может обойтись ни одна теория восприятия. В самом деле, ни один психолог не начнет изучения внешнего восприятия, не приняв, по крайней мере, возможности материального мира, т. е. в сущности возможного восприятия всяких вещей. Из этой возможной материальной массы выделяют особый предмет, который я называю своим телом, и в нем воспринимающие центры: мне покажут импульс, приходящий из какой-нибудь точки пространства, проходящий по нервам и достигающий центров. Но здесь совершается нечто неожиданное.

Материальный мир, окружавший тело, тело, заключавшее мозг, мозг, где отличали центры, — все это сразу устраняется; точно по мановению волшебного жезла заставляют появиться, как вещь совершенно новую, представление о том, что было принято с самого начала. Это представление выдвигают за пределы пространства, чтобы оно не имело уже ничего общего с материей, от которой исходило: что касается материи, без нее очень желали бы обойтись, но этого сделать нельзя, потому что явления ее связаны между собою столь строгим порядком, столь безразличным к избираемой точке отправления, что эта правильность и это безразличие в самом деле образуют независимое существование. Поневоле приходится сохранить призраки материи; зато ее лишают всех качеств, дающих жизнь. В бесформенном пространстве выкраивают движущиеся фигуры; или (что сводится почти к тому же) выдумывают количественные отношения, сочетающиеся между собою, и функции, которые, эволюируя, развивают свое содержание: тогда представление, со включенными в него останками материи, свободно развернется в непротяженном сознании. Но недостаточно кроить, надо и шить. Надо объяснить, как качества, которые вы отделили от их материальной подкладки, соединятся с нею вновь. Каждый атрибут, удаляемый вами из материи, расширяет промежуток между представлением и его объектом. Если вы сделаете материю непротяженной, как приобретет она протяженность? Если вы сведете ее к однородному движению, откуда возникнет качество? А главное, как представить себе отношение между вещью и образом, между материей и мыслью, если, согласно определению, каждое из этих двух понятий обладает только тем, чего нет у другого? Затруднения при этом будут возникать на каждом шагу, и всякое усилие ваше отстранить одно из них вызовет только новые затруднения. Чего же мы требуем от вас? Про-

стого отказа от взмаха волшебного жезла и продолжения, первоначально взятого пути. Вы показали нам внешние образы, достигающие органов чувств, производящие изменения в нервах, проводящие свое влияние до мозга. Идите до конца. Движение пройдет сквозь мозговое вещество, пробудет там и тогда перейдет в волевой акт. Вот весь механизм восприятия. Что касается самого восприятия, как образа, вам нечего описывать его генезис, потому что вы приняли его сначала, и не могли не принять его; приняв мозг, приняв малейшую частицу материи, разве вы не приняли тем самым совокупности образов? *Итак, вам следует объяснить не то, как зарождается восприятие, но как оно себя ограничивает, ибо оно должно быть образом всего, а на самом деле сводится к тому, что вас интересует.* Но если оно отличается от образа, как такового, именно тем, что части его устанавливаются в соотношении с каким-то изменчивым центром, то ограничение это легко понять: неопределенное в принципе, оно сводится на самом деле к изображению той доли неопределенности, которая предоставлена поступкам особого образа, называемого нашим телом. С другой стороны, непредопределенность движений тела, как результат строения серого вещества мозга, дает точную меру протяженности нашего восприятия. Нечего, стало быть, и удивляться, если все происходит так, *как будто* наше восприятие вытекает из внутренних движений мозга и как бы исходит из корковых центров. Исходить из них оно не может, потому что мозг есть образ, как всякий другой, окутанный массой других образов, и было бы нелепо думать, что содержащее может исходить из содержаемого. 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, именно непредопределенности воления.

Возьмем, напр., световую точку P , лучи которой действуют на различные точки сетчатки a, b, c . В этой точке P наука локализует колебания известной амплитуды и известной длительности. В той же точке P сознание воспринимает свет. Мы намерены показать в дальнейшем изложении, что и то и другое правильно, что нет существенной разницы между этим светом и этими движениями, если этому движению будут приписаны единство, нераздельность 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 мгновенном. Ограничимся пока, не углубляя смысла слов, 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 сначала: 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 к различным тельцам сетчатки, проводятся к подкорковым и корковым оптическим центрам, часто также и к другим центрам, и что центры эти то передают их двигательным механизмам, то временно задерживают их. Стало быть, полученный импульс становится действенным именно благодаря заинтересованным нервным элементам, которые символизируют непредопределен-

ность воления; от их целостности эта непредопределенность зависит; и вследствие этого всякое поражение этих элементов, уменьшая наше возможное действие, уменьшит настолько же наше восприятие. Другими словами, если в материальном мире существуют точки, где полученные колебания не передаются механически, если существуют, как было сказано, зоны непредопределенности, эти зоны должны встречаться именно на пути того, что называют сенсорно-моторным процессом; в таком случае все должно произойти так, как будто лучи Pa, Pb, Pc были *восприняты* вдоль этого пути и проецированы затем в P. Более того, если эта непредопределенность ускользает от опыта и вычисления, нельзя того же сказать про нервные элементы, которыми впечатление получается и передается. Физиологи и психологи должны, значит, заняться этими элементами; по ним установятся и ими объяснятся все подробности внешнего восприятия. Можно будет, пожалуй, сказать, что раздражение, пройдя по пути этих элементов, 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 отбросился бы затем в P. В действительности же точка P, лучи ею испускаемые, сетчатка и нервные элементы образуют солидарное целое, световая точка P составляет часть этого целого, и именно в P, а не в каком другом месте, образуется и воспринимается образ P.

Представляя себе вещи в таком виде, мы только возвращаемся к наивному убеждению здравого смысла. Мы все начали с веры, что мы проникаем в самый предмет, что мы воспринимаем его в нем, а не в себе. Если психолог пренебрегает столь простой, столь близкой к реальному мыслью, то потому, что внутри-

мозговой процесс, эта минимальная часть восприятия, кажется ему эквивалентом всего восприятия. Уничтожьте воспринимаемый предмет, сохранив этот внутренний процесс, ему покажется, что образ предмета остался. Это легко объясняется: есть много состояний, каковы галлюцинация и сновидение, при которых возникают образы, во всем сходные с внешним восприятием. Так как в этом случае предмет исчез, а мозг остался, то заключают, что мозгового процесса достаточно для образования образа. Но не надобно забывать, что во всех психологических состояниях этого рода первую роль играет память. Дальше мы постараемся показать, что, если принять восприятие как мы его понимаем, то память *должна* возникнуть, и что не в состоянии мозга заключается реальное и полное условие памяти, как и самого восприятия. 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 образовав зрительного образа. Такой образ может появиться только, если внешний предмет хоть однажды сыграл свою роль: следственно, он должен, по крайней мере один раз, действительно войти в представление. В настоящее время нам не надобно ничего другого, потому что нас занимает здесь только чистое восприятие, а не восприятие осложненное памятью. Откиньте же вклад памяти, возьмите восприятие как бы в сыром виде, и вам придется признать, что без предмета нет образа. Но как только вы присоединяете к внутримозговым процессам внешний предмет, их причиняющий, мне ясно, что образ этого предмета дан с ним и в нем, но мне совсем не ясно, как может он возникнуть из мозговых процессов.

Когда повреждение нервов или центров прерывает путь нервного импульса, восприятие соответствен-

но уменьшается. Надо ли этому удивляться? Роль нервной системы в том, чтоб использовать этот импульс, чтобы обратить его в практические поступки, реально или виртуально выполненные. Если раздражение более не проходит по той или другой причине, было бы странно, если б соответственное восприятие все же происходило, ибо восприятие это привело бы тогда наше тело в сообщение с точками пространства, которые более не призывают его к выбору. Пережьте зрительный нерв у животного; колебание 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 именно и состоит бессознательность. Что материя может быть воспринята без помощи нервной системы, без органов чувств, это теоретически мыслимо; но это невозможно практически, потому что подобное восприятие ни для чего не нужно. Оно было бы свойственно призраку, а не существу живому, то есть действующему. Живое тело представляют себе как царство в царстве, нервную систему как особое существо, функция которого состоит в выработке восприятия и затем в создании движений. На самом же деле, моя нервная система, поставленная между предметами, приводящими в колебание мое тело, и теми, на которые я могу влиять, играет роль простого проводника: оно передает, распределяет и задерживает движение. Это проводник из огромного множества нитей, натянутых от периферии к центру и от центра к периферии. Сколько нитей идет от периферии к центру, столько же точек в пространстве способных возбуждать мою волю и, так сказать, ставить элементарный вопрос моей двигательной деятельности: каждый поставленный вопрос и есть именно то, что называется восприятием. Восприятие лишается од-

ного из своих элементов всякий раз, как перерезана одна из так называемых чувствительных нитей, потому что в таком случае какая-нибудь часть внешнего предмета становится бессильной призывать деятельность, а также и всякий раз, как приобретена стойкая привычка, потому что в этом случае готовый ответ делает вопрос бесполезным. И в том и в другом случае исчезает кажущееся отражение колебания назад, возвращение света к образу, от которого он исходит, или, скорее, то расчленение и то *различение*, которое извлекает восприятие из образа. Можно, стало быть, сказать, что особенности восприятия точно соответствуют особенностям нервов называемых чувствительными, но что настоящий смысл восприятия, в целом, заключается в стремлении тела двигаться.

В этом вопросе иллюзия возникает обыкновенно от кажущейся незаинтересованности наших движений к вызывающему их возбуждению. Кажется, будто движение моего тела для достижения или изменения какого-нибудь предмета будет одинаково, указано ли мне существование этого предмета слухом, зрением или осязанием. Моя двигательная деятельность становится тогда отдельной сущностью, родом резервуара, из которого движение выходит по желанию, всегда одинаковое для одного и того же действия, каков бы ни был род образа, побуждающего к действию. Но на самом деле характер движений, тождественный с внешней стороны, изменяется внутренне, смотря по тому, отвечают ли они на зрительное, на осязательное или на слуховое впечатление. Я вижу в пространстве множество предметов; каждый из них, как зримая форма, вызывает мою деятельность. 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, начертается новое расположение; протоплазматические отростки двигательных нервных элементов в корковом слое будут находиться теперь в соотношении с гораздо меньшим числом тех нервных элементов, называемых сенсорияльными. Деятельность моя, следовательно, в действительности уменьшена в том смысле, что если я и могу производить те же движения, то предметы дают мне к этому менее поводов. И следовательно, основным и глубоким последствием внезапного пресечения оптической проводимости является уничтожение части призывов к моей деятельности: между тем этот призыв, как мы видели, и есть само восприятие. Здесь мы вплотную подходим к ошибке тех, которые считают, что восприятие зарождается из самого сенсорияльного импульса, а не из вопроса, обращенного к нашей двигательной активности. Они отделяют эту двигательную активность от процесса восприятия, и так как кажется, что она переживает уничтожение восприятия, они заключают, что восприятие локализовано в так называемых сенсорияльных нервных элементах. Но на самом деле оно ни в сенсорияльных центрах, ни в двигательных центрах; она соответствует многообразию их отношений и существует там, где появляется.

Психологи, изучавшие детский возраст, 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 моего тела, наоборот, остается неизменным. Мне приходится, стало быть, сделать его центром, к которому я отнесу все другие образы. Моя вера во внешний мир не происходит и не может происходить из того, что я проеци-

рую 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 вначале, то я отлично понимаю, как мое тело в конце концов займет в этой совокупности привилегированное положение. Я понимаю также, как зарождается понятие о внутреннем и о внешнем, которое сперва есть только различие моего тела от остальных тел. В самом деле, возьмите мое тело за исходную точку, что обыкновенно и делают; вы никогда не сможете заставить меня понять, как впечатления, полученные на поверхности моего тела и касающиеся только этого тела, становятся для меня независимыми предметами и образуют внешний мир. Наоборот, дайте мне образы вообще — и тело мое непременно выделится среди них как нечто особое, потому что образы непрестанно изменяются, а оно остается неизменным. Так различие внутреннего и внешнего сведется к различению части от целого. Прежде всего имеется совокупность образов; в этой совокупности есть «центры действия», от которых как бы отражаются интересующие нас образы; так рождаются восприятия и подготовляются действия. *Мое тело* есть то, что вырисовывается в центре этих восприятий; *моя личность* — существо, к которому надо относить эти действия. Все становится ясно, если идти таким путем от периферии представления к центру, как делает ребенок, как нам указывает непосредственный опыт и здравый смысл. Наоборот, все затемняется и проблемы умножаются, если мы последуем за теоретиками от центра к периферии. Откуда возникает тогда идея о внешнем мире, искусственно построенном часть за частью при помощи непротяженных ощущений? Как они могут образовать протяженную поверхность? Как могут они затем проецироваться из нашего тела наружу? Зачем жела-

ют, чтоб я шел, против всех видимостей, от моего сознательного Я к моему телу, затем от моего тела к другим телам, тогда как я сразу становлюсь в материальный мир вообще, чтобы потом постепенно отграничить этот центр действия, который назовется моим телом, и различить его таким путем от всех других тел? В этом веровании в первоначальную непротяженность нашего внешнего восприятия соединено столько иллюзий, в мысли, что мы проецируем вне нас чисто внутренние состояния, столько недопониманий, столько ошибочных ответов на дурно поставленные вопросы, что мы 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 нераздельного протяжения и однородного пространства, психологическое смешение «чистого восприятия» и памяти. Но, кроме того, все это имеет соотношение с реальными фактами, на которые мы можем указать сейчас же, чтобы внести поправку в их объяснение.

Первым из этих фактов будет необходимость воспитания наших чувств. Ни зрение, ни осязание не могут сразу локализовать свои впечатления. Необходим целый ряд сближений и индукций, при помощи которых мы мало-помалу координируем наши впечатления между собою. Отсюда перескакивают к идее об ощущениях непротяженных по существу, которые, прилагаясь одно к другому, образуют протяжение. Но кто не видит, что и в гипотезе, на которую мы стали, наши чувства все же нуждаются в воспитании, не для того, конечно, чтобы согласоваться с вещами, а для того, чтобы согласоваться между собою? Среди всех образов вот образ, который я называю своим телом; виртуальное действие его выражается в кажущемся отражении от него окружающих образов обратно на самих себя. Сколько возможных

действий имеется для моего тела, столько же различных систем отражения для 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 анализирующих их с точки зрения различных воздействий на них. И вследствие этого каждое из качеств, воспринятых разными моими чувствами в одном и том же предмете, символизирует некоторое направление моей деятельности, некоторую потребность. Соединение всех этих восприятий тела разными органами чувств, даст ли оно полный образ этого тела? Без сомнения, нет, потому что они взяты из совокупности. Воспринимать все влияния, со всех точек всех тел, значило бы снизойти 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 восстаноят, следовательно, полного образа предмета; они будут отделены промежутками, соответствующими как бы пробелам в моих потребностях: воспитание чувств необходимо именно для заполнения этих промежутков. Это воспитание имеет целью гармонизировать мои чувства, восстановить между их данными непрерывность, которая была нарушена именно прерывностью потребностей моего тела, наконец, восстановить материальный предмет приблизительно в его целом. Так объяснится, при нашей гипотезе, необходимость воспитания чувств. Сравним это объяснение с предыдущим. В первом объяснении непротяженные ощущения зрения соединятся с непротяженными ощущениями осязания и других чувств и синтезом своим дадут идею материального предмета. Но прежде всего непонятно, как эти ощущения приобретут протяженность, и — раз протяженность в принципе будет при-

обретена — станет особенно непонятным фактическое предпочтение того или иного из этих ощущений какой-нибудь точке пространства. Кроме того, можно спросить себя, каким счастливым сочетанием, в силу какой предустановленной гармонии эти ощущения различных родов будут координироваться между собою, чтобы образовать стойкий отвердевший предмет, согласный с моим опытом и опытом всех людей, подчиненный в отношении других предметов тем непреклонным правилам, которые называются законами природы. Во втором объяснении, наоборот, «данные наших различных органов чувств» являются качествами вещей, воспринятых сначала скорее в них, чем в нас: удивительно ли, что они воссоединяются, раз их разъединила одна только абстракция? В первой гипотезе материальный предмет не соответствует ничему из того, что мы видим: с одной стороны поставят сознательное начало с чувственными качествами, с другой стороны — материю, о которой ничего нельзя сказать и которую определяют отрицаниями, ибо у нее сначала отняли все, чем она себя обнаруживает. При второй гипотезе возможно все более и более углубленное знание материи. Нам не только не приходится отбрасывать что-либо подмеченное, но, наоборот, мы должны сближать все чувственные качества, находить в них сродство, восстанавливать их непрерывность, нарушенную нашими потребностями. Наше восприятие материи тогда уже не относительно и не субъективно, по крайней мере в принципе и оставляя в стороне, как мы увидим дальше, чувства и особенно память; оно просто расчленено многообразностью наших потребностей. В первой гипотезе, дух так же 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, которые заслоняют для нас его сущность, должны быть устранены при свете этого второго принципа. Таким образом, при нашей гипотезе рисуется 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 ссылаются, это то, что долго называлось «специфической энергией нервов». Известно, что раздражение оптического нерва внешним ударом или электрическим током даст зрительное ощущение, что тот же электрический ток, проходя через акустический нерв или язычно-глочный, произведет вкусовое ощущение или заставит услышать звук. Из этих весьма частных фактов переходят к двум весьма общим законам, что различные причины, действуя на один и тот же нерв, производят одинаковые ощущения, что одна и та же причина, действуя на различные нервы, вызывает различные ощущения. А 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, идея расчленить наше восприятие на две части, уже неспособные к воссоединению: с одной стороны — однородные движения в пространстве, с другой — непротяженные ощущения в сознании. Нам не надо входить в разбор физиологических проблем, поднимаемых объяснением этих двух законов: как бы эти законы ни понимались, будут ли приписывать специфическую энергию нервам, будут ли относить ее к центрам, всегда натолкнутся на непреодолимые трудности.

Но самые эти законы становятся все более и более проблематичными. Уже Лотце подозревал, что они неверны. Для признания их он желал, «чтобы звуковые

волны дали глазу ощущение света, или чтобы световые колебания заставили ухо услышать звук*». Верно то, что все приводимые факты, по-видимому, сводятся к одному типу: единственный возбудитель, способный производить различные ощущения, многочисленные возбудители, способные породить одно и то же ощущение, суть или электрический ток, или механическая причина, могущая вызвать в органе изменение электрического равновесия. Тогда можно спросить, не содержит ли электрическое возбуждение различные *составные* элементы, отвечающие объективно разного рода ощущениям и не сводится ли роль каждого чувства к простому извлечению из целого одной составной части, его интересующей: тогда именно одни и те же возбуждения давали бы одинаковые ощущения, и различные возбуждения давали бы разные. Точнее говоря, трудно предположить, чтобы электризация языка, например, не вызывала химических изменений, а ведь эти изменения мы и называем вкусовыми ощущениями. С другой стороны, если физик мог отождествить свет с электромагнитной пертурбацией, можно наоборот сказать, что то, что он называет электромагнитной пертурбацией и есть свет, так что зрительный нерв действительно объективно воспринимает свет при электризации. Ни для одного органа чувств доктрина специфической энергии не была, казалось, прочнее установлена, чем для слуха: и нигде реальное существование воспринимаемой вещи не сделалось более вероятным. Мы не будем настаивать на этих фактах, потому что изложение их и обстоятельное обсуждение желающие найдут в одном недавно появившемся труде**. Ограничимся замечанием, что ощущения, о которых идет речь, не суть образы

* Lotze. *Metaphysique*. стр. 526 и след.

** Schwarz. *Das Wahrnehmungsproblem*. Leipzig, 1892, стр. 313 и след.

воспринятые нами вне нашего тела, но скорее чувства, локализованные в самом нашем теле. Между тем из природы и назначения нашего тела вытекает, как мы увидим, что всякий из его так называемых чувствительных элементов имеет свое собственное, реальное действие, которое должно быть того же рода, как его виртуальное действие на внешние предметы, им обычно воспринимаемые, таким образом стало бы понятно, почему всякий чувствительный нерв, по-видимому, вибрирует соответственно определенному виду ощущения. Но чтобы выяснить этот пункт, следует углубиться в сущность чувства. Этим самым мы приходим к третьему и последнему аргументу, который мы хотели разобрать.

Этот третий аргумент черпается из перехода незаметными ступенями от пространственных представлений к чувственному состоянию, кажущемуся непротяженным. Из этого заключают о естественной и необходимой непротяженности всякого ощущения; протяжение прибавляется к ощущению, и процесс восприятия состоит в экстериоризации 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 не защитимо; его тело не имеет и не может иметь ни большей, ни меньшей реальности, чем все остальные тела. Надо, стало быть, идти дальше, применить принцип до конца и, сжав вселенную до поверхности живого тела, сжать самое тело до единого центра, который надо, в конце концов, признать лишенным протяжения. Тогда от этого центра должны будут исходить непротяженные ощущения, которые, как бы взбухнут, вырастут и дадут сперва наше протяженное тело, потом все остальные материальные предметы. Но это странное предположение было бы невозможно, если бы между

протяженными образами и непротяженными идеями не существовало ряда промежуточных, более или менее смутно локализованных чувственных состояний. Наш разум, уступая привычной иллюзии, ставит дилемму: всякая вещь или протяженна, или непротяженна; и так как чувственное состояние смутно соприкасается с протяженностью, неясно локализовано, то он заключает, что состояние это абсолютно непротяженно. Но в таком случае последовательные степени протяженности, и сама протяженность, объясняются каким-то приобретенным свойством непротяженных состояний; история восприятия станет историей внутренних и непротяженных состояний, которые приобретают протяженность и проецируются наружу. Выражаясь иначе, можно сказать, что нет такого восприятия, которое не могло бы усилением действий своего объекта на наше тело стать чувством и в частности болью. Таким образом незаметно переходят от прикосновения булавки к уколу. Наоборот, уменьшающаяся боль мало-помалу совпадает с восприятием ее причины и, так сказать, экстериоризируется в представление. Из этого, по-видимому, ясно, что между чувством и восприятием различие лишь в степени, а не по существу. Между тем первое тесно связано с моим личным существованием: в самом деле, что станется с болью отделенной от субъекта, ее испытывающего? Кажется так же должно обстоять дело и со второй: внешнее восприятие должно получаться чрез проецирование чувства, ставшего безвредным, в пространство. И реалисты, и идеалисты согласны в этом. Идеалисты не видят ничего в материальной вселенной, 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, вышло из нас, а не мы себя сначала выделили из него.

Прежде чем приступить к критике этого сомнительного толкования точного факта, покажем, что оно не только не объясняет, но даже совсем не уясняет ни природы боли, ни природы восприятия. Что чувственные состояния, существенно связанные с личностью, исчезающие, если я исчезаю, могут приобрести протяженность, занять определенное место в пространстве, стать стойким фактом опыта, всегда в согласии с самим собою и с опытом других людей, просто вследствие уменьшения своей интенсивности, — это нам трудно понять. Как ни как придется, в той или другой форме, признать за ощущениями сперва протяженность, затем независимость, без которых желали обойтись. Но, с другой стороны, и чувство при этой гипотезе не яснее, чем представление. Если непонятно, почему чувства, уменьшаясь в интенсивности, становятся представлениями, то не более понятно, почему то же явление, данное сперва как восприятие, делается чувством от усиления интенсивности. В боли есть нечто положительное и активное, чего не объяснишь, сказав с некоторыми философами, что она состоит из смутного представления. Но не в этом главная трудность. Что постепенное усиление возбудителя превращается наконец в восприятие боли, это неоспоримо; верно, тем не менее, что превращение это выступает, начиная с определенного момента: почему именно с этого момента, а не с другого; и какова особая причина того, что явление, которого я сперва был простым зрителем, вдруг приобретает для меня жизненный интерес? Стало быть, при этой гипотезе, непонятно ни то, почему в определенный момент ослабление интенсивности явления дает ему право на протяженность и на кажущуюся независимость, ни почему усиление интенсивности создает в известный

момент новое свойство, источник положительного действия, называемого болью.

Вернемся теперь к нашей гипотезе и покажем, как в определенный момент чувство *должно* выступить из образа. Мы поймем так же, как совершается переход от восприятия, имеющего протяжение, к чувству, которое считается непротяженным. Но предварительно надобно сделать несколько замечаний о реальном значении боли.

Когда постороннее тело прикасается к одному из отростков амебы, этот отросток сокращается; стало быть, всякая часть протоплазматической массы одинаково способна получать возбуждение и реагировать на него; здесь восприятие и движение сливаются в одно свойство, в сократимость. Но по мере того как организм усложняется, работа разделяется, функции дифференцируются, и анатомические органы лишаются своей независимости. В организме, подобном нашему, так называемые чувствительные волокна назначены исключительно для передачи возбуждений к центральной области, откуда импульс передается двигательным элементам. По-видимому, волокна эти отказались от 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 его целом. Организм этот обладает способностью передвигаться для избежания опасности или для восполнения потерь, тогда как чувствительные элементы сохраняют относительную неподвижность, на которую обречены разделением труда. Так рождается боль, которая, по нашему мнению, есть не что иное, как усилие поврежденного элемента восстановить прежний порядок вещей, это — род двигательной тенденции в чувствительном нерве. Всякая боль, следовательно, должна сводиться к усилию, и к усилию бессильному. Всякая

боль есть *местное* усилие, и такая изоляция усилия и есть причина его бессилия, потому что организм, в силу солидарности своих частей, способен уже только к обобщенным действиям. Вследствие того также, что это усилие местное, боль совершенно не пропорциональна опасности, грозящей живому организму: опасность может быть смертельная, а боль слабая; боль может быть невыносима (как зубная боль), а опасность незначительна. Следовательно, есть, должен быть определенный момент, когда боль наступает: когда затронутая часть организма вместо того, чтобы принимать возбуждение, его отталкивает. Таким образом, различие между восприятием и чувством не только в степени, они различны по существу.

Мы рассматривали живое тело как род центра, от которого отражается на окружающие предметы действие, оказываемое этими предметами на него: 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 поглощает нечто из этого действия. В этом источник чувства. Можно было бы сказать, пользуясь метафорой, что, если восприятие соответствует отражательной способности тела, чувства соответствуют его способности поглощения.

Но это только метафора. Надобно расследовать вещи ближе, ясно понять, что необходимость чувства вытекает из существования самого 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, стало быть, действительно показывает большее или меньшее приближение опасности, большую или меньшую близость выполнения обещания. Вследствие этого наше восприятие предмета, отличного от нашего тела, отделенного от него промежутком, никогда не выражает ничего, кроме виртуального действия. Но чем меньше становится расстояние между этим предметом и нашим телом, другими словами, чем опасность становится грознее 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 специальное восприятие выразит уже не виртуальное, а реальное действие: именно в этом и состоит чувство. Наши 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 этих предметах; его реальное действие касается его самого и вследствие этого вырисовывается в нем самом. Наконец, все произойдет так, как будто от действительного возврата реальных или виртуальных действий к точкам их приложения или исхода внешние образы оказались отраженными нашим телом в окружающее его пространство, а реальные действия задержаны им внутри его вещества. А поэтому его поверхность, общая граница внешнего и внутреннего, есть единственная часть протяжения, которая одновременно и воспринимается и чувствуется.

А это значит, что восприятие находится вне моего

тела, а мое чувство находится, наоборот, в моем теле. Внешние предметы воспринимаются мною там, где они находятся, в них самих, а не во мне, точно так же мои чувственные состояния испытываются там, где они возникают, т. е. в определенной точке моего тела. Рассмотрите систему образов, которая называется материальным миром: мое тело один из них. Вокруг этого образа располагаются представления, т. е. возможное влияние этого образа на другие образы. В нем происходит чувство, т. е. его действительное усилие над самим собою. Такова в сущности разница, которую каждый из нас естественно непосредственно устанавливает между образом и ощущением. Когда мы говорим, что образ существует вне нас, мы подразумеваем, что он внешний относительно нашего тела. Когда мы говорим об ощущении как о внутреннем состоянии, мы хотим этим сказать, что оно возникает в нашем теле. Вот почему мы утверждаем, что совокупность воспринятых образов остается, даже если наше тело исчезнет, между тем как мы не можем уничтожить наше тело, не уничтожая наших ощущений.

Из этого мы усматриваем необходимость первой поправки к нашей теории чистого восприятия. Мы рассуждали так, как будто наше восприятие есть часть образов, отделенная, как таковая, 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 его целом. Но надобно принимать во внимание, что тело наше не математическая точка в пространстве, что его виртуальные действия осложняются и пропитываются реальными действиями или, другими словами, что нет восприятия без чувства. Чувство, стало быть, есть то, что мы помещаем изнутри нашего тела к образу внешних тел; это есть то, что надлежит прежде всего выключить из

восприятия, чтобы восстановить образ в чистом виде. Но психолог, закрывающий глаза на основное различие, на различие функций восприятия и чувства (последнее объемлет реальное действие, первая — действие просто возможное) находит между ними разницу только в степени. На основании того, что чувство неясно локализовано (вследствие скрытого в нем неопределенного усилия), он объявляет его непротяженным и считает ощущение вообще простым элементом, из которого путем сложения мы получаем внешние образы. Но дело в том, что чувство не есть первичный материал, из которого составляется восприятие, оно скорее 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 о роли пространства и о природе протяжения. Но кроме того, она имеет за собою неверно истолкованные факты, которые надлежит теперь рассмотреть.

Прежде всего, локализация чувственного ощущения в определенной части тела требует, по-видимому, настоящего воспитания. Проходит некоторое время, прежде чем ребенок научается тронуть пальцем ту самую точку кожи, где его укололи. Факт этот не подлежит сомнению, но из него можно только заключить, что необходимо приноровиться к координации болевых впечатлений уколотою кожи с впечатлениями мышечного чувства, управляющего движениями руки. Наши внутренние чувства подобно нашим внешним восприятиям, подразделяются на различные группы. Эти группы, как и группы восприятий, отделены промежутками, воспитание заполняет эти промежутки. Из этого ничуть не следует, чтоб не было для каждого рода чувств известной непо-

средственной локализации — особенности присущей ему. Пойдем дальше: если чувство сразу не имеет этой особенности, оно не получит ее никогда. Воспитание может только присоединить к наличному чувственному ощущению идею о возможном восприятии зрением или осязанием, так что определенное чувство будет вызывать образ восприятия зрительного или осязательного, тоже определенного. Надобно, стало быть, чтобы в самом этом чувстве было нечто, что отличило бы его от чувств того же рода, что позволило бы отнести его скорее к известному возможному свидетельству зрения или осязания, чем ко всякому другому. Но не сказано ли этим, что чувство с самого начала обладает некоторой протяженной определенностью?

Ссылаются также на ошибочные локализации, иллюзии ампутированных (их следовало бы подвергнуть новому исследованию). Но из этого нельзя вывести другого заключения, кроме того, что раз полученное воспитание сохраняется и что данные памяти, более полезные в практической жизни, вытесняют данные непосредственного сознания. В целях действия нам необходимо переводить наш опыт чувства на возможные данные зрения, осязания и мышечного чувства. Раз этот перевод сделан, оригинал бледнеет, но перевод не был бы возможен без заранее данного оригинала, и если бы чувственное ощущение с самого начала не локализовалось собственной своей силой и на свой лад.

Психологу очень трудно принять эту идею здравого смысла. Ему кажется, что восприятие могло бы находиться в воспринимаемых вещах только в том случае, если бы сами вещи воспринимали, и точно так же ощущение могло бы быть в нерве, если бы нерв чувствовал: между тем нерв, очевидно, не чувствует. Тогда ощущение берут в точке, где его локализирует здравый смысл, извлекают оттуда, приближают к мозгу,

от которого оно кажется зависит еще более, чем от нерва; в конце концов его поместят в мозг. Но скоро замечают, что, если оно не находится в той точке, в которой, по-видимому, происходит, оно не может находиться и в другом месте; если его нет в нерве, оно не будет и в мозгу; ибо для того чтобы объяснить его проекцию от центра к периферии, необходима некоторая сила, которую надо приписать более или менее активному сознанию. Приходится идти дальше, заставить все ощущения сойтись в мозговом центре, потом вытолкнуть их и из мозга и из пространства одновременно. Придется представить себе ощущения, совершенно лишённые протяженности, а с другой стороны, пустое пространство, безразличное к ощущениям, которые будут в него проецироваться, потом употребить всевозможные усилия, чтобы объяснить, как эти непротяженные ощущения обретают протяженность и выбирают для своей локализации те или иные точки пространства. Но доктрина эта не только неспособна ясно показать, каким образом непротяженное приобретает протяженность; при ней так же необъяснимы и чувство, и протяженность, и представление. При ней чувственные состояния должны быть даны как абсолюты, из которых они неизвестно почему появляются и исчезают в сознании, в тот или иной момент. Переход от чувства к представлению остается тоже непроницаемой тайной, ибо, повторяем, во внутренних, простых и непротяженных состояниях нельзя найти причины, по которой они должны принять тот или иной, определенный порядок в пространстве. Наконец и самое представление надо будет принять как абсолют: не понятно ни его происхождение, ни его значение.

Наоборот, все уясняется, если исходить из самого представления, то есть из совокупности воспринятых образов. Мое восприятие, в чистом состоянии, отделенное от памяти, не идет от моего тела к другим те-

лам: первоначально оно в совокупности тел, потом мало-помалу ограничивается и принимает тело мое за центр. Оно приводится к этому опытом, обнаруживающим двойную способность этого тела совершать действия и испытывать чувства, одним словом, опытом сенсорно-моторной способности, привилегированного образа среди всех. В самом деле, с одной стороны, этот образ всегда занимает центр представления, так что другие образы расставляются вокруг него именно в том порядке, в котором они могут подвергаться его действию; с другой стороны, при посредстве чувств я в нем воспринимаю внутреннее, нутро, а не только одну поверхностную оболочку, как в других образах. В совокупности образов существует, стало быть, исключительный образ, воспринимаемый в его глубинах, а не только с поверхности,местилище чувства 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 водворяется, мы сделаем краткое изложение намеченной нами теории «чистого восприятия», сопоставляя ее с анализами обычной психологии.

Для упрощения изложения, мы обратимся к чувству зрения, уже взятому нами как пример. Обыкновенно берут элементарные ощущения, соответствующие впечатлениям, получаемым конусами и палочками сетчатки. Помощью этих ощущений строят 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 говорят, лишены протяжения. Как они получают протяженность? Смотреть ли на про-

тяжение, как на рамку, готовую для получения ощущений, или как на результат одновременности ощущений, сосуществующих в сознании, но не сливающихся между собой, в обоих случаях с протяжением вводится нечто новое, в чем не отдают себе отчета; а процесс, которым ощущение получает протяжение и выбор каждым элементарным ощущением определенной точки пространства, остается все же необъясненным.

Оставим это затруднение в стороне и сочтем зрительное протяжение установленным. Как оно в свою очередь совпадает с осязательным протяжением? Все, о чем зрение мое свидетельствует в пространстве, подтверждается моим осязанием. Скажут ли, что предметы образуются именно кооперацией зрения и осязания и что совпадение этих двух чувств в восприятии объясняется тем фактом, что воспринятый предмет есть их общий результат? Но в этом случае трудно принять существование чего бы то ни было общего, с точки зрения качества, между элементарным зрительным ощущением и осязательным ощущением, ибо они совершенно различны. Соответствие между зрительным протяжением и осязательным протяжением можно объяснить только параллелизмом между порядком ощущений зрительных и порядком ощущений осязательных. Мы вынуждены, стало быть, предположить, кроме зрительных ощущений, кроме осязательных ощущений, какой-то общий им порядок, который должен, следовательно, быть независим и от тех и от других. Пойдем 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. И мы приходим наконец 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 неразрешимых 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 собою, то о ней мы ничего не знаем, потому что мы должны ей отказать во всех подмеченных качествах, во всех ощущениях, предоставив ей простое объяснение их соответствия. Она, стало быть, не может быть ничем из того, что мы знаем, и ничем из того, что мы воображаем. Она остается загадкой.

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

В чем же состоит наша гипотеза и в какой именно точке она отделяется от вышеизложенной? Вместо того чтоб исходить из *чувства*, о котором ничего нельзя сказать, так как для него нет никакого основания быть тем или иным, мы исходим из *действия*, то есть из присущей нам способности производить изменения в вещах, способности, о которой свидетельствует сознание и к которой, по-видимому, сходятся, как к центру, все силы организованного тела. Мы становимся, стало быть, сразу в совокупность протяженных образов, и в этой материальной вселенной мы замечаем именно эти центры непределенности, характеризующие жизнь. Чтобы действия могли излучаться из этих центров, надобно, чтоб движения или влияния других образов бы-

ли, с одной стороны, получены, а с другой, использованы. Живая материя, в своей простейшей форме и в однородном состоянии, уже выполняет эту функцию, питаясь и восстанавливаясь. Совершенствование этой материи состоит в распределении такой двойной работы между двумя категориями органов, из которых первые, органы питания, предназначены для поддержания вторых: последние созданы для того, чтобы *действовать*; их простейший тип есть цель нервных элементов, один конец получает внешние впечатления, а другой совершает движения. Так, возвращаясь к примеру зрительного восприятия, роль конусов и палочек сетчатки состоит просто в получении импульсов, которые затем перерабатываются в движения, осуществленные или зарождающиеся. Из этого не может получиться никакого восприятия и в нервной системе нигде нет сознательных центров; но восприятие происходит от той же причины, которая породила цель нервных элементов с органами ее поддерживающими и с жизнью вообще: она выражает и измеряет силу действия живого существа, непредопределенность движения или действия, которое последует за полученным импульсом. Эта непредопределенность, как мы показали, выразится в отражении на самих себя образов, окружающих наше тело, или, лучше, в разделении их; а так как цепь нервных элементов, получающих, останавливающих и передающих движения, есть именно местонахождение этой непредопределенности и выражает ее, то наше восприятие будет соответствовать всем подробностям и, по-видимому, будет выражать все изменения самих нервных элементов. В таком случае наше восприятие в чистом виде действительно входит в состав вещей. Ощущение же, в тесном смысле, не только не исходит самопроизвольно из глубин сознания, чтоб ослабляясь перейти в пространство, но совпадает с неизбежны-

ми изменениями того особого образа, который каждый из нас зовет своим телом.

Такова упрощенная, схематическая теория внешнего восприятия. Это теория *чистого восприятия*. Если принять ее за окончательную теорию, роль нашего сознания в восприятии ограничивалась бы связыванием непрерывной нитью памяти бесконечного ряда мгновенных видений, которые скорее принадлежат к вещам, чем к нам самим. Что сознание наше исполняет главным образом эту роль во внешнем восприятии, можно к тому же вывести *a priori* из самого определения живых тел. Если тела эти предназначены получать импульсы для переработки их в непредвиденные реакции, то ведь выбор реакции не должен совершаться случайно. Этот выбор обуславливается, без всякого сомнения, прошлым опытом, и реакция не совершается без обращения к воспоминаниям, оставшимся от прежних аналогичных положений. Непредопределенность действий, которые надо совершить, требует, стало быть, сохранения воспринятых образов для того, чтобы не свестись к простой прихоти. Можно сказать, что мы имеем власть над будущим только при равном и соответственном взоре на прошлое, что напор нашей деятельности вперед оставляет позади себя пустоту, куда врываются воспоминания, и что память в сфере познания есть отражение непредопределенности нашей воли. Но действие памяти распространяется гораздо дальше и гораздо глубже, чем то можно предугадать после этого поверхностного анализа. Пора теперь ввести снова память в восприятие, исправить тем возможное преувеличение 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, т. е. пережиток образов прошлого, образы эти будут посто-

янно примешиваться к нашему восприятию настоящего и могут даже заменить его. Образы эти сохраняются только для того, чтобы быть полезными; во всякое мгновение они дополняют опыт настоящего, обогащаясь приобретенным опытом; и так как этот последний не перестает увеличиваться, в конце концов он покрывает и затопляет первый. Несомненно, что основа интуиции действительной и, так сказать, моментальной, на которой разворачивается наше восприятие внешнего мира, есть нечто весьма малое по сравнению со всем, что к нему прибавляет память. Именно потому, что воспоминания предшествовавших аналогичных интуиций полезнее самой интуиции (оно связано в нашей памяти с целым рядом последующих событий и может этим помочь нашему решению), оно замещает действительную интуицию, на долю которой выпадает только — как мы докажем впоследствии — задача вызвать воспоминание, дать ему тело, сделать его активным, а тем самым и действительным. Мы были, стало быть, правы, говоря, что совпадение восприятия с воспринимаемым объектом существует скорее в принципе, чем на деле. Надобно принять во внимание, что восприятие становится в конце концов лишь поводом к воспоминанию, что практически мы измеряем степень реальности, степенью полезности, что нам во всех отношениях выгодно обратить в простые знаки реального эти непосредственные интуиции, которые совпадают, в сущности, с самой действительностью. Но здесь мы и открываем ошибку тех, которые видят в восприятии проекцию наружу непротяженных ощущений, вышедших из нашей собственной сущности и развившихся затем в пространстве. Им не трудно показать, что наше полное восприятие чревато образами лично нам принадлежащими, образами экстериоризованными (т. е. восставшими в памяти); они только забывают, что остается безличный фон, где восприятие

совпадает с воспринятым объектом и фон этот само внешнее.

Главная ошибка, которая, восходя от психологии к метафизике, наконец, заслоняет нам познание как тела, так и духа, состоит в том, что между чистым восприятием и воспоминанием видят только разницу в интенсивности, а не по существу. Наши восприятия, несомненно, пропитаны воспоминаниями и, наоборот, воспоминание, как мы покажем ниже, становится настоящим, только заимствуя тело какого-нибудь восприятия, в которое оно внедряется. Оба акта, восприятие и воспоминание, всегда взаимно проникаются и обмениваются, как при эндосмозе. Задача психолога разъединить их, привести каждый из них к его первоначальной чистоте: таким путем разъяснились бы многие трудности, поднимаемые психологией, а может быть, также и метафизикой. Но этого не делают. В этих смешанных состояниях, состоящих из неравных частей чистого восприятия и чистого воспоминания, непременно хотят видеть состояния простые. Этим обрекают себя на непонимание как чистого воспоминания, так и чистого восприятия, на признание только одного рода явления, которое будет называться то воспоминанием, то восприятием, смотря по тому, преобладает ли в нем тот или другой из этих двух аспектов, и вследствие этого между перцепцией и воспоминанием будут признавать только различие в степени, а не по существу. Первое последствие этого заблуждения — глубокое искажение теории памяти, как это будет видно дальше в подробностях: делая из воспоминания лишь более бледное восприятие, не замечают существенной разницы, отделяющей прошедшее от настоящего, отказываются понимать явления узнавания и, в более общем смысле, механизм бессознательного. И наоборот, сделав из воспоминания более слабое восприятие, в последнем не смогут уже видеть ничего иного, кро-

ме более интенсивного воспоминания. Рассуждать будут так, как если бы оно было дано нам, наподобие воспоминания, как внутреннее состояние, как простое изменение нашей личности. Не признают изначального, основного акта восприятия, акта составляющего чистое восприятие, каковым мы сразу переносимся в вещи. И то же заблуждение, которое в психологии выражается полным бессилием объяснить механизм памяти, наложит в метафизике глубокую печать на концепцию материи как идеалистов, так и реалистов.

В самом деле, для реализма неизменный порядок явлений природы основан на причине, отличной от самих наших восприятий, останется ли эта причина непознаваемой или станет доступной усилиям метафизического построения, всегда более или менее произвольного. Для идеалиста, наоборот, этими восприятиями исчерпывается вся реальность, а неизменный порядок явлений природы есть только символ, которым мы выражаем наряду с реальными восприятиями восприятия возможные. Но как для реализма, так и для идеализма восприятия суть «правдивые галлюцинации», состояния субъекта, проецированные наружу. Обе доктрины отличаются просто тем, что в одной эти состояния составляют реальность, а в другой они присоединяются к ней.

Но иллюзия эта прикрывает другую, которая распространяется на теорию познания вообще. Мы сказали, что материальный мир состоит из предметов, или, если угодно, из образов, в которых все части действуют и воздействуют одна на другую движениями. Наше чистое восприятие составляет внутри этих образов наше зарождающееся действие. *Актуальность* нашего восприятия состоит, стало быть, в ее активности, в движениях, которые ее продолжают, а не в большей ее *интенсивности*; прошедшее только идея, настоящее идеомоторно. Но этого-то упорно не

желают признавать, смотря на восприятие как на род созерцания, приписывая ему исключительно спекулятивную цель и желая оделить его стремлением к какому-то бескорыстному познанию: как будто отделяя его от действия, разрывая таким путем его связь с реальным, его не делают одновременно и необъяснимым и бесполезным! И тогда всякая разница между восприятием и воспоминанием уничтожается, потому что прошлое по существу *есть то, что уже не действует*, а не признавая этого признака прошлого становится невозможным отличить его от настоящего, т. е. от *действующего*. Стало быть, между восприятием и памятью будет только простая разница в степени, и как в той, так и в другой субъект останется замкнутым в себе. Восстановим, наоборот, истинный характер восприятия; покажем в нем систему нарождающихся действий, погруженную в реальное своими глубокими корнями: такое восприятие радикально отличается от воспоминания; реальность вещей не будет уже ни построена, ни перестроена, она будет нащупана, проникнута, пережита; спорный вопрос между реализмом и идеализмом перестанет быть предметом бесконечных метафизических прений и разрешится интуицией.

Но из этого нам станет также ясно, какое положение надлежит занять между идеализмом и реализмом, которые оба вынуждены рассматривать материю как построение или перестроение, совершаемое духом. В самом деле, следуя до конца поставленному нами принципу, согласно которому субъективность нашего восприятия обуславливается привхождением памяти, мы скажем, что чувственные качества материи были бы познаны *в них самих*, изнутри, а не извне, если бы мы могли отделить их от особого ритма длительности, характерного для нашего сознания. И действительно, наше чистое восприятие, как бы оно ни было быстро, имеет известную длительность, так что

наши последовательные восприятия никогда не суть реальные моменты вещей, — как мы предполагали до сих пор, — но 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 для нас мгновенное никогда не существует. В том, что мы называем этим именем, уже есть работа нашей памяти, а следовательно, и нашего сознания, которое сливается одно с другим, чтоб охватить их сравнительно простой интуицией, какое угодно число мгновений бесконечно делимого времени. В чем же разница между материей, как ее понимает самый требовательный реализм, и нашим восприятием ее? Наше восприятие дает нам ряд картин вселенной, живописных, но разобобщенных: из нашего настоящего восприятия мы не можем вывести позднейших восприятий, потому что в совокупности ощутимых качеств ничто не дает возможности предвидеть новые качества, в которые они переходят. Наоборот, материя, как она обыкновенно понимается реализмом, эволюирует так, что можно переходить от одного момента к следующему путем математической дедукции. Между такой материей и таким восприятием научный реализм не находит точки соприкосновения, потому что он разлагает эту материю на однородные изменения в пространстве, между тем как восприятие он замыкает в непротяженные ощущения в сознании. Но если наша гипотеза правильна, то вполне понятны как сходства, так и различия восприятия и материи. Качественная разнородность наших последовательных восприятий вселенной зависит от того, что каждое из этих восприятий имеет известную длительность и от того, что память сосредоточивает в ней огромное множество импульсов, которые все являются нам сразу, хотя они и последовательны. Чтоб 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 протяженные ощущения распределялись бы на большее число моментов, бесконечно приближалась бы к той системе однородных колебаний, о которой говорит реализм, но, конечно, никогда не совпала бы с ними вполне. Таким образом, не нужно ставить с одной стороны пространство с невоспринятыми движениями, с другой — сознание с непротяженными ощущениями. Наоборот, субъект и объект соединяются в протяженном восприятии, так как субъективный аспект восприятия происходит от сжатия, совершаемого памятью, а объективная реальность материи соответствует многочисленным и последовательным импульсам, на которые это восприятие разлагается внутренне. 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 как функции времени, чем пространства.*

* * *

Но наше различие «чистого восприятия» и «чистой памяти» имеет в виду и другое. Если чистое восприятие, доставляя нам указания на природу материи, должно позволить нам занять среднее положение между реализмом и идеализмом, чистая память, открывая перспективы на то, что называют духом, должна будет 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 резюмировать так: *в материи есть нечто сверх того, а не отличное от того, что дано фактически.* Сознательное восприятие, без сомнения, не достигает целого материи, так как оно состоит, будучи сознательным, в разделении или в «различении» в этой материи того, что касается наших различных нужд. Но между таким восприятием материи и самой материей разница только в степени, а не по существу, так как чистое восприятие стоит к материи в отношении части к целому. Значит, материя не может обнаруживать сил иного рода, чем те, которые мы в ней видим. Она не обладает таинственными свойствами, она не может заключать их в себе. Возьмем совершенно определенный пример, к тому же пример более всего нас интересующий: нервная система, материальная масса, представляющая известные качества цвета, сопротивляемости, сцепления и т. д. обладает, может быть, невоспринятыми физическими свойствами, но свойствами только физическими. И следовательно, роль ее должна сводиться только к тому, чтобы получать, задерживать или передавать движение.

Между тем сущность всякого материализма состоит в утверждении противного, так как он мнит вывести сознание со всеми его функциями исключительно из действий материальных элементов. Тем самым он вынужден рассматривать воспринятые качества материи, качества чувственные, то есть ощущаемые, как фосфоресценции, следующие за ходом мозговых явлений в акте восприятия. Материя, способная создавать эти элементарные факты сознания, способна также порождать наиболее высокие интеллектуальные факты. Таким образом, материализм утверждает совершенную относительность чувственных качеств, и не даром это положение, которому Демо-

крит дал точную формулу, столь же древне, как 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 и которые ему представляются субъективными видимостями. Он слишком часто обращал таким путем материю в таинственную сущность, которая именно потому, что мы знаем только ее пустую видимость, может одинаково зарождасть как феномены мысли так и другие.

Есть только одно средство опровергнуть материализм, а именно: установить, что материя абсолютно такова, какою она кажется. Этим из материи исключалась бы всякая виртуальность, всякая сокрытая сила, а явления духа получили бы независимую реальность. Но для этого надобно было бы оставить материи ее качества, которые и материалисты и спиритуалисты одинаково отделяют от нее, последние — обращая их в представление духа, а первые — не видя в них ничего, кроме случайной оболочки пространства.

Именно такое положение относительно материи занимает здравый смысл, почему он и верит в дух. Нам кажется, что философия должна в этом случае принять точку зрения здравого смысла, сделав, впрочем, поправку в одном пункте. Память, практически неотделимая от восприятия, вставляет прошлое в настоящее, сжимает в единой интуиции множество моментов времени, и таким образом, своим двойным действием, является причиной того, что мы на самом деле воспринимаем материю в нас, тогда как по праву мы воспринимаем ее в ней самой.

Отсюда вытекает капитальное значение проблемы памяти. Если в особенности память придает восприятию его субъективный характер, то задача фи-

лософии материи, сказали мы, должна заключаться в выделении того, что память приносит. Теперь мы прибавим: так как чистое восприятие дает нам целое или, по крайней мере, существенное материи, так как остальное исходит из памяти и прибавляется к материи, то необходимо, чтобы память, в принципе, была силой совершенно независимой от материи. Стало быть, если дух есть реальность, здесь, в явлениях памяти, мы должны его коснуться экспериментально. А если это так, то всякая попытка вывести чистое воспоминание из мозгового процесса должна обнаружить, при анализе, основную ошибку.

Повторим сказанное в более ясной форме. Мы утверждаем, что материя не обладает никакой тайной или непознаваемой силой, что в существенном она совпадает с чистым восприятием. Отсюда мы заключаем, что живое тело вообще, нервная система в частности суть только места прохождения движений, которые, получаясь в виде раздражений, передаются в виде рефлекторных или волевых актов, и напрасно придавать мозговому веществу способность зарождать представления. Между тем, явления памяти, — где мы надеемся настигнуть дух в его наиболее осязаемой форме, — и есть те явления, которые поверхностная психология охотнее всего выводит единственно из мозговой деятельности, как потому, что они находятся на точке соприкосновения между сознанием и материей, так и потому, что сами противники материализма, без затруднения, признают мозг заместилище воспоминаний. Но если бы можно было установить положительно, что мозговой процесс отвечает лишь очень малой доле памяти, что он более следствие ее, чем причина, что материя и здесь, как всюду, только носительница *действия*, а не субстрат *познания*, тогда защищаемое нами положение являлось бы доказанным на примере, считающимся наиболее неблагоприятным, и необходимость возвести

дух в независимую реальность напрашивалась бы сама собою. Но чрез это отчасти выяснилась бы природа того, что называют духом, и возможность для духа и для материи действовать друг на друга. Такого рода доказательство не может быть чисто отрицательным. Показав, чем память не может быть, нам придется искать, что она такое. Признав за телом единственную функцию приготовления действия, мы неминуемо должны будем исследовать, почему память кажется связанной с этим телом, как влияют на нее телесные повреждения и в каком смысле она приносится к состоянию мозгового вещества. К тому же невозможно, чтобы исследование это не привело нас к уяснению психологического механизма памяти, а также и различных процессов духа с ним связанных. И наоборот, если чисто психологические проблемы, по-видимому, становятся яснее при нашей гипотезе, то сама эта гипотеза становится и достовернее и прочнее.

Но ту же мысль мы должны представить еще и в третьей форме, чтобы хорошо установить, насколько проблема памяти, на наш взгляд, есть проблема привилегированная. Из нашего анализа чистого восприятия вытекают два заключения, из которых одно переходит за пределы психологии в направлении психофизиологии, а другое в направлении метафизики, и, следовательно, ни то ни другое не допускают непосредственной проверки. Первое относилось к роли мозга в восприятии: мозг есть орудие действия, а не представления. Мы не могли требовать прямого подтверждения этого положения фактами, потому что чистое восприятие, по самому определению, обращено на предметы присутствующие, возбуждающие наши органы и наши нервные центры, и все, следовательно, всегда будет происходить так, *как будто* наши восприятия исходят из нашего мозгового состояния, проецируясь затем на предмет от

них совершенно отличный. Другими словами, в случае внешнего восприятия, положение, нами оспариваемое, и то, которым мы его заменяем, приводят к одинаковым выводам, так что в пользу того или другого можно приводить только его большую понятность, но не авторитет опыта. Наоборот, эмпирическое исследование памяти может и должно отделить их. В самом деле, частое воспоминание, по гипотезе, есть представление отсутствующего предмета. Если известная деятельность мозга была необходимой и достаточной причиной возникновения восприятия, то этой же деятельности при отсутствии предмета будет достаточно для воспроизведения восприятия: тогда память можно будет всецело объяснить мозгом. Если же, наоборот, мы найдем, что мозговой механизм обуславливает воспоминание в некотором отношении, но совсем недостаточен, чтоб обеспечить выживание воспоминания, что в вспомненном восприятии он касается скорее нашего действия, чем представления, то из этого можно будет заключить, что аналогичную роль он играет и в самом восприятии, что функция его — просто обеспечить наше воздействие на присутствующий предмет. Наше первое заключение оказалось бы таким образом проверенным. Тогда оставалось бы второе заключение, скорее метафизического порядка, по которому в чистом восприятии мы в самом деле поставлены вне самих себя, и в действительности касаемся реальности предмета в непосредственной интуиции. Тут также экспериментальная проверка невозможна, потому что практические результаты окажутся совершенно теми же, будет ли реальность предмета воспринята интуитивно, или она будет рационально построена. Но и здесь изучение воспоминания поможет отделить эти две гипотезы. В самом деле, по второй из них между восприятием и воспоминанием разница только в интенсивности, или в степени, так как и то и другое будут

самодовлеющими явлениями представления. Наоборот, если между воспоминанием и перцепцией существует не просто разница в степени, но коренное различие по существу, то вероятность будет на стороне гипотезы, которая вводит в перцепцию нечто ни в какой мере не существующее в воспоминании — интуитивно уловленную реальность. Таким образом, проблема памяти поистине привилегированная проблема, потому что она должна вести к психологической проверке двух положений, которые кажутся недоступными проверке и из которых второе, скорее метафизического порядка, по-видимому, далеко выходит за пределы психологии.

Путь, по которому мы пойдем, ясно намечен. Мы начнем с обзора различного материала заимствованного из нормальной или патологической психологии, рассчитывая вывести из него физическое объяснение памяти. Это исследование будет по необходимости кропотливым, чтоб не стать бесполезным. Мы должны, придерживаясь возможно близко очертаний фактов, искать, где начинается и где кончается роль тела в процессе памяти. И в случае, если бы мы нашли в этом исследовании подтверждение нашей гипотезы, мы не колеблясь пойдем дальше, рассмотрим элементарную работу духа и тем дополним намеченную теорию отношения духа к материи.

ГЛАВА ВТОРАЯ

УЗНАВАНИЕ ОБРАЗОВ. ПАМЯТЬ И МОЗГ

Выскажем теперь же заключения, вытекающие из наших положений для теории памяти. Мы сказали, что тело поставленное между предметами, которые на него действуют, и телами, на которые оно влияет, есть только проводник, долженствующий собирать движения и передавать их, когда оно их не задерживает, двигательным механизмам, определенным, если движение рефлекторно, избранным, если движение волевое. Все должно, следовательно, происходить так, как будто независимая память собирает образы во времени, по мере того как они возникают, и как будто тело наше со всем, что его окружает, есть только известный образ среди образов, последний, который мы получаем во всякий момент, делая мгновенный разрез в совершающемся вообще. В этом разрезе тело наше занимает центр. Вещи, его окружающие действуют на него, и оно с своей стороны действует на них. Реакции его более или менее сложны, более или менее разнообразны, смотря по числу и по природе аппаратов, установленных опытом внутри его вещества. Стало быть действие прошедшего оно может накапливать в форме двигательных и только двигательных приборов. Отсюда можно заключить, что образы прошлого, в собственном смысле слова, сохраняются иначе и что мы должны, следовательно, так формулировать эту первую гипотезу:

1. Прошлое переживает себя в двух различных

формах: 1) в двигательных механизмах, 2) в независимых воспоминаниях.

Но в таком случае, практический и, следовательно, обычный акт памяти, пользование прошлым опытом для действия в настоящем, т. е. узнавание, должно совершаться двумя способами. Оно будет происходить или при самом действии, автоматическим ходом приспособленного к обстоятельствам механизма, или вызовет работу духа, который будет искать в прошлом, чтобы направить их на настоящее, представления, наиболее подходящие для настоящего положения. Отсюда второе положение:

II. Узнавание присутствующего предмета совершается при помощи движений, когда оно исходит от объекта, при помощи представлений, когда оно исходит от субъекта.

Но здесь возникает еще один вопрос: как сохраняются эти представления и в каком отношении они находятся к двигательным механизмам. Вопрос этот будет подробно разобран лишь в следующей главе, когда мы будем говорить о бессознательном, и покажем, в чем состоит в сущности различие между прошедшим и настоящим. Но уже теперь мы можем говорить о теле как о подвижном пределе между будущим и прошедшим, как о движущемся острие, которое наше прошедшее как бы толкает непрерывно в наше будущее. Тело мое, взятое в единый миг, есть только проводник, вставленный между предметами на него влияющими и предметами, на которые оно действует; наоборот, переставленное в текущее время, оно всегда находится в определенной точке, где мое прошедшее только что закончилось *действием*. И следовательно, те особые образы, которые я называю мозговыми механизмами, во всякий момент *заканчивают* ряд моих прошлых представлений, будучи последним продолжением, которое эти представления отсылают в настоящее, точкой их

сцепления с реальным, то есть с действием. Разорвите это сцепление, прошлый образ, может быть, не разрушится, но вы лишаете его всякой возможности действовать на реальное и, следовательно, как мы покажем впоследствии, осуществляться. В этом, и только в этом, смысле мозговое повреждение сможет уничтожить что-нибудь в памяти. Отсюда наше третье и последнее положение:

III. От расположенных по пути времени воспоминаний незаметными степенями переходят к движениям, которые рисуют зарождающееся или возможное действие этих воспоминаний в пространстве. Мозговые повреждения могут отозваться на этих движениях, но не на воспоминаниях.

Остается выяснить, оправдываются ли эти три положения на опыте.

I. *Две формы памяти.* Я учу урок и, чтоб выучить его наизусть, я сперва читаю его, скандируя каждый стих; я повторяю урок несколько раз. При каждом новом чтении получается успех; слова читаются все лучше, наконец они организуются в целое. В этот момент я знаю свой урок наизусть: говорят, что он сделался воспоминанием, что он запечатлелся в моей памяти.

Теперь я хочу знать, как урок был выучен, и я представляю себе все фазисы, через которые я проходил по очереди. Каждое из последовательных чтений приходит мне тогда на ум с присущей ему особенностью; я вновь вижу его со всеми обстоятельствами его сопровождавшими, они окружают его и по сейчас; это чтение отличается от предыдущих и последующих самым местом, которое оно занимало во времени: короче говоря, каждое из этих чтений вновь проходит передо мной, как определенное событие моей истории. Нам скажут, что образы — эти воспоминания, что они запечатлелись в моей памяти. В обоих случаях употребляют одни и те же слова. Но разве здесь идет речь об одной и той же вещи?

Воспоминание урока, поскольку он выучен наизусть, имеет все признаки привычки. Как всякая привычка, оно приобретается повторением того же усилия. Как привычка, оно требовало сперва разложения, затем воссоединения полного действия. Наконец, как всякое привычное упражнение тела, оно накопилось в механизме, который целиком приводится в действие начальным импульсом, в замкнутой системе автоматических движений, которые следуют друг за другом в одном и том же порядке и занимают одинаковое время.

Наоборот, воспоминание об одном определенном чтении, втором или третьем напр., не имеет *никаких* признаков привычки. Образ его сразу запечатлелся в памяти, потому что другие чтения составляют, по самому определению, воспоминания различные. Это как бы событие моей жизни; сущность его в том, что оно относится к определенному времени и, следовательно, не может повторяться. Все, что к нему прибавят последующие чтения, не может изменить его первоначальной природы; и если, при частом повторении, для вызова этого образа будет требоваться все меньше усилия, то самый образ, сам по себе, непременно был с самого начала таким, каким всегда останется.

Можно ли сказать, что эти два воспоминания, воспоминание чтения и урока, различаются только по степени, что последовательные образы, возникающие при каждом чтении, покрывают друг друга и что выученный урок есть только сборный образ, полученный наслаением всех остальных? Несомненно, что каждое чтение отличается от предыдущего особенно тем, что урок все лучше выучивается. Но каждое из них, рассматриваемое как новое чтение, а не как лучше выученный урок, совершенно довлеет себе, остается таким, каким оно воспроизвелось, и составляет со всеми сопричастующими восприятиями неизменный момент моей истории. Можно пойти даль-

ше и сказать, что сознание открывает нам между этими двумя родами воспоминаний глубокое различие, различие по существу. Воспоминание об одном определенном чтении есть представление и только представление; оно заключается в интуиции, которую я могу по желанию продлить или сократить; я придаю ему произвольную длительность; ничто не мешает мне охватить его сразу, как картину. Наоборот, воспоминание выученного урока, даже когда я ограничиваюсь повторением его внутренне, требует совершенно определенного времени, времени, которое потребно для развития одного за другим, хотя бы в воображении, всех нужных для членораздельной речи движений: стало быть, это уже не представление, а действие. И в самом деле, раз урок выучен, на нем нет никакого следа его происхождения, ничего, что определяет его место в прошедшем; он составляет часть моего настоящего, как моя привычка ходить или писать; он пережит, скорее обращен в действие, нежели представлен; я мог бы считать его врожденным, если б не был способен вызывать одновременно, как ряд представлений, последовательные чтения, с помощью которых я его выучил. Эти представления, стало быть, независимы от него, и так как они предшествовали выученному и пересказанному уроку, то урок, будучи выучен, может обойтись уже без них.

Доведя до конца это коренное различие, можно было бы представить себе две памяти, теоретически независимые. Первая записывает в виде образов воспоминаний все события нашей ежедневной жизни по мере того, как они развертываются; она не пропускает ни одной подробности; она оставляет каждому факту, каждому жесту его место и его время. Без задней мысли о пользе или практическом применении она сохраняет прошедшее в силу одной естественной необходимости. При ее помощи становится возможным разумное или, скорее, интеллектуальное распознавание

уже полученного восприятия; к ней мы прибегаем всякий раз, когда поднимаемся по склону нашей прошлой жизни для розыска там какого-нибудь образа. Но всякое восприятие продолжается в зачинающееся действие; и по мере того как образы, будучи восприняты, укореняются и размещаются в этой памяти, движения, их продолжавшие, видоизменяют организм, создают в теле новые приспособления для действия. Таким путем слагается опыт совершенно иного рода, который запечатлевается в теле; образуется ряд вполне готовых механизмов, со все более и более многочисленными и разнообразными реакциями на внешние раздражения, с готовыми ответами на непрерывно увеличивающееся число возможных запросов. Мы начинаем сознавать присутствие этих механизмов в тот момент, когда они приходят в действие, и это сознание всех усилий прошлого, собранного в настоящем, есть опять-таки память, но память глубоко отличная от первой, всегда устремленная на действие, сущая в настоящем и имеющая в виду лишь будущее. От прошедшего она удержала только разумно координированные движения, которые представляют собою накопленное усилие; она находит вновь эти прошлые усилия не в образах-воспоминаниях, напоминающих о них, но в строгом порядке и систематическом характере, с которыми настоящие движения выполняются. На самом деле, она уже не представляет нашего прошедшего, она его разыгрывает; если она еще заслуживает названия памяти, то не потому, что сохраняет былые образы, а потому, что продолжает их полезное действие до настоящего момента.

В этих двух памятьях, из которых одна *воображает*, а другая *повторяет*, вторая может заменять первую и часто даже давать иллюзию первой. Когда собака встречает хозяина радостным лаем и лаской, она, без сомнения, его узнает; но для этого узнавания необходимо ли вызвать прошлый образ и сблизить его

с восприятием в настоящем? Не состоит ли оно скорее в том, что животное сознает известное положение, принятое его телом, положение, создавшееся мало-помалу близким его общением с хозяином, так что одно восприятие хозяина уже механически вызывает у животного то же положение? Не будем заходить слишком далеко! И у животного неясные образы былого, может быть, заслоняют восприятия настоящего; можно даже допустить, что все его прошлое целиком потенциально начертано в его сознании; но это прошлое интересует его недостаточно, оно не может отвлечь его от настоящего, всецело его поглощающего; поэтому здесь узнавание должно скорее быть пережитым, чем мыслимым. Чтобы вызвать прошлое в виде образа, надобно иметь способность отвлекаться от действия в настоящем, надобно уметь ценить бесполезное, надобно хотеть мечтать. Быть может, только человек способен на усилие этого рода. К тому же, это прошлое, к которому мы восходим таким образом, трудно уловимо, всегда готово ускользнуть от нас, как будто этой регрессивной памяти мешает другая память, более естественная, поступательное движение которой заставляет нас действовать и жить.

Когда психологи говорят о воспоминании как об образовавшейся складке, как о впечатлении, которое повторяясь врезывается все глубже, они забывают, что огромное большинство наших воспоминаний связано с событиями и подробностями нашей жизни, сущность коих в том, что они относятся к известному моменту времени и, следовательно, уже никогда не повторяются. Воспоминания, приобретаемые усилием воли, повторением, редки, исключительны. Наоборот, записывание памятью фактов и образов единственных в своем роде, производится во все моменты. Но так как *заученные* воспоминания самые полезные, их более замечают. А так как приобретение этих воспоминаний при помощи повторного усилия сходно

с уже известным процессом привычки, то выдвигают этого рода воспоминание на первый план, делают из него образец воспоминания, а в самопроизвольном воспоминании видят это самое явление только в зачаточном состоянии, начало выучивания наизусть урока. Но как не видеть радикальной разницы между тем, что должно установиться повторением, и тем, что по своей сущности не может повториться? Самопроизвольное воспоминание закончено сразу; время ничего не может прибавить к его образу не изменив его; оно сохранит в памяти свое место и свою дату. Наоборот, заученное воспоминание будет выступать из 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 вовсе не превращает первое во второе; роль его заключается просто в наибольшем использовании движений, в которые первое продолжается, для согласования их между собою и в том, чтоб, установив механизм, создать привычку тела. Привычку эту, к тому же, я только потому считаю воспоминанием, что помню, как я ее приобретал; а помню я, что она приобретена лишь потому, что обращаюсь к самопроизвольной памяти, к той, которая отмечает время событий, записывая их только один раз. Из двух памятей, нами различенных, первая и есть, вероятно, память по преимуществу. Вторая, та что обыкновенно изучается психологами, есть скорее *привычка, освещенная памятью*, нежели сама память.

Правда, пример урока, выученного наизусть, несколько искусственный пример. Тем не менее наше существование протекает среди ограниченного числа предметов, которые более или менее часто проходят перед нами: каждый из них, будучи воспринят, вызывает в нас, одновременно с восприятием, по крайней мере, зарождающиеся движения, при помощи которых мы к предмету приспособля-

емся. Эти движения, повторяясь, создают механизм, переходят в состояние привычки и заставляют наше тело принимать особые положения, которые автоматически следуют за нашим восприятием вещей. Мы сказали, что наша нервная система не имеет иного назначения. Приводящие нервы приносят к мозгу возбуждение, которое, разумно выбрав свой путь, передается двигательным механизмам, образованным повторением. Так образуется подходящая реакция, равновесие в среде — словом, приспособление — общая цель жизни. И живое существо, которое довольствовалось бы просто жизнью, не нуждалось бы ни в чем ином. Но в то время как происходит этот процесс восприятия и приспособления, который заканчивается записью прошлого в виде двигательных привычек, сознание, как мы увидим, удерживает образ положений, через которые оно поочередно проходило, и располагает их в порядке их следования. К чему послужат эти образы воспоминания? Сохраняясь в памяти, воспроизводясь в сознании, не извратят ли они практический характер жизни, примешивая к действительности грезу? Так, несомненно, было бы, если б наше сознание, сознание, точно отражающее приспособление нашей нервной системы к данному положению, не устраняло бы всех образов прошлого, не могущих координироваться с восприятием настоящего и образовать с ним *полезное* целое. Самое большее, если некоторые смутные воспоминания, не относящиеся к данному положению, выступят из-за полезно ассоциированных образов, слагаясь вокруг них в менее освещенную кайму, которая теряется в огромной области окружающего ее мрака. Но пусть случайно нарушится равновесие, удерживаемое мозгом между внешним возбуждением и двигательной реакцией, пусть на минуту ослабнет напряжение нитей, идущих от периферии к периферии, проходя через

центр, и затемневшие образы начинают выбиваться на свет: это последнее условие осуществляется, без сомнения, когда снятся сны. Из двух различных нами памятей вторая, активная или двигательная, должна будет постоянно задерживать первую или, по крайней мере, брать из нее лишь то, что может уяснить или дополнить с пользой данное положение: так выводятся законы ассоциации идей. Но образы, накопленные самопроизвольной памятью, помимо услуг, которые они могут оказывать своей ассоциацией с восприятием настоящего, имеют и другое назначение. Без сомнения, то образы-грезы; без сомнения, они обыкновенно появляются и исчезают помимо нашей воли; и именно поэтому мы вынуждены, для того чтоб *знать* вещь действительно, чтобы иметь ее в своем распоряжении, выучить ее наизусть, то есть подставить вместо самопроизвольного образа двигательный механизм, способный этот образ заменить. Но существует известное усилие *sui generis*, позволяющее удержать и самый образ на ограниченное время под взором нашего сознания; и благодаря этой способности нам нет надобности ждать случайного повторения одинаковых положений, чтобы обратить в привычку сопутствующие движения; мы пользуемся убегающим образом, чтобы построить прочный механизм для его замены. Наконец, или наше различие двух независимых памятей неправильно, или, если оно соответствует фактам, мы должны наблюдать усиление самопроизвольной памяти в большинстве случаев, когда нарушено равновесие чувственно-двигательной нервной системы, и наоборот, в нормальном состоянии, задержку всех самопроизвольных воспоминаний, которые не могут с пользой укрепить существующее равновесие; наконец, в процессе, которым приобретается воспоминание-привычка, мы должны наблюдать скрытое вмешательство

воспоминания-образа. Подтверждают ли эту гипотезу факты?

Мы не будем пока настаивать ни на первом, ни на втором пункте: мы надеемся совершенно выяснить их при изучении расстройств памяти и законов ассоциации идей. Ограничимся тем, что покажем, как в вещах заученных обе памяти идут рядом и помогают одна другой. Ежедневный опыт показывает, что уроки, усвоенные двигательной памятью, повторяются автоматически; но наблюдение над патологическими случаями показывает, что здесь автоматизм идет гораздо дальше, чем мы думаем. Известны случаи, когда слабоумные разумно отвечали на ряд вопросов, которых они не понимали: у них речь функционировала по типу рефлекса^{*}. Больные афазией, неспособные самопроизвольно выговорить ни одного слова, без ошибки вспоминают слова песни, когда они ее поют^{**}. Они могут тоже бегло прочесть молитву, просчитать естественный ряд чисел, назвать дни недели, месяцы года^{***}. Так чрезвычайно сложные механизмы, по тонкости своей уподобляющиеся разуму, могут функционировать сами по себе, раз они сложились, и, следовательно, могут обычно повиноваться одному изначальному импульсу воли. Но что происходит, когда мы их строим? Когда, напр., мы учим что-либо наизусть, то разве тот зрительный или слуховой образ, который мы стараемся воспроизвести движениями, не находится уже в нашем уме, невидимый, но присутствующий? Уже

* Robrtson. *Reflex Speech* (*Journal of Mental Science*, апрель 1888). См. статью Ch. Féré. *Le langage réflexe* (*Revue Philosophique*, январь 1896).

** Oppenheim. *Ueber das Verhalten der musikalischen Ausdrucksbewegungen bei Aphatischen* (*Charité Annalen*, XIII, 1888, стр. 348 и след.).

*** Ibid. стр. 365.

с первой попытки сказать урок наизусть мы замечаем, по неопределенному чувству неловкости, что сделали ошибку, как будто получаем род предупреждения из темных глубин сознания*. Сосредоточьтесь тогда на том, что вы испытываете, и вы почувствуете, что здесь заключен полный образ, но убегающий, подобный призраку, который исчезает именно в то мгновение, когда ваши двигательные отправления хотели бы закрепить его силуэт. При недавних опытах, имевших, впрочем, другую цель**, лица, подвергнутые испытанию, говорили, что они испытывают именно такое впечатление. В течение нескольких секунд им показывали ряд букв; они должны были их запомнить. Но чтобы не дать возможности подчеркнуть виденные буквы соответственными движениями членораздельной речи, от испытуемых субъектов требовали, чтобы они, глядя на буквы, повторяли определенный слог. Отсюда получалось особое психологическое состояние: испытуемые субъекты чувствовали, что они вполне овладели зрительным образом, «не будучи в то же время в состоянии воспроизвести в данный момент ни одной мельчайшей его части: к их великому изумлению, строчка исчезала. По словам одного из них, в основе явления лежало лишь представление целого, род сложной идеи, обнимавшей все, где отдельные части давали неопределимое ощущение целого»***.

* По поводу этого чувства ошибки см. статью Müller'a и Schumann'a. *Experimentelle Beiträge zur Untersuchung des Gedächtnisses* (Zeitschr. f. Psych. u. Phys. Des Sinnesorgane, Дек. 1893, стр. 305).

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

*** «According to one observer, the basis was a *Gesamtvorstellung*, a sort of all embracing complex idea in which the parts have an indefinitely felt unity» (Smith, в назв. стат., стр. 73).

Это самопроизвольное воспоминание, которое, без сомнения, кроется за приобретенным воспоминанием, может обнаружиться внезапными проблесками; но оно исчезает при малейшем движении волевой памяти. Ряд букв, образ которых субъект считал усвоенным, исчезает особенно в то время, когда он начинает их повторять: «это усилие как бы вытесняет остаток образа из сознания»*. Разберите теперь приемы, придуманные мнемотехникой, вы увидите, что наука эта именно задается целью вывести на первый план самопроизвольное воспоминание, которое скрыто, и дать его в наше распоряжение, как воспоминание активное: с этой целью прежде всего подавляют всякое участие деятельной или двигательной памяти. Способность умственной фотографии, говорит один автор**, принадлежит скорее подсознательному, чем сознательному; она с трудом повинуется призыву воли. Для ее упражнения надобно привыкнуть, например, запоминать сразу несколько группировок точек, даже и не думая о том, чтобы их

* Не совершается ли нечто подобное при расстройстве, которое немецкие авторы называют *дислексией*? Больной читает правильно первые слова фразы, потом внезапно останавливается и продолжать чтение не способен, как будто движение членораздельной речи подавили воспоминания. По поводу дислексии см: Berlin. *Eine besondere Art der Wortblindheit (Dyslexie)*. Wiesbaden, 1887, и Sommer. *Die Dyslexie als funktionnelle Störung* (Arch. f. Psychiatrie, 1893). С этими же явлениями мы сближаем странные случаи словесной глухоты, когда больной понимает слова других, но не понимает своих слов (см. примеры, цитируемые Bateman'ом. *On Aphasia*, стр. 200; Bernard'ом. *De l'Aphasie*. Paris, 1889, стр. 143 и 144; Broadbent'ом. *A case of peculiar affection of speech*. Brian, 1878—79, стр. 484 и след.).

** Mortimer Granville. *Ways of remembering* (*Lancet*, 27 сент. 1879 г., стр. 458).

считать* : надобно в некотором роде подражать мгновенности этой памяти, чтобы научиться ее дисциплинировать. И все же она остается капризной в своих проявлениях, и так как воспоминания, ею приносимые, несколько сходны с грезой, ее более правильное вторжение в духовную жизнь редко обходится без глубокого нарушения умственного равновесия.

Что такое эта память, откуда она происходит и как действует, об этом мы узнаем в следующей главе. Пока для нас достаточно схематического о ней представления. Резюмируя предшествующее, скажем, что прошедшее, по-видимому, накапливается, как мы уже предположили, в двух крайних формах: с одной стороны, как двигательные механизмы, которые им пользуются, с другой, как личные образы-воспоминания, которые рисуют все события с их контуром, их красками, их местом во времени. Из этих двух памятей первая на самом деле ориентирована в соответствии с природой, другая, предоставленная самой себе, приняла бы, скорее, обратное направление. Первая, приобретенная усилием, остается под властью нашей воли; вторая, совершенно произвольная, воспроизводит столь же капризно, как сохраняет точно. Единственная правильная и несомненная помощь, которую вторая может оказать первой, заключается в том, что она показывает первой образы того, что предшествовало или следовало за положениями, схожими с настоящим, и тем облегчает ее выбор: в этом состоит ассоциация идей. Нет другого случая, где вновь видящая память правильно повиновалась бы памяти повторяющей. Во всех остальных случаях мы предпочитаем строить механизм, который позволял бы нам, при нужде, вновь нарисовать образ, так как мы ясно чувствуем, что не можем рассчитывать на его новое

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

появление. Таковы две крайние формы памяти, рассматриваемые в их чистом состоянии.

Дело в том, что истинная природа воспоминания была ложно понята именно потому, что рассматривались промежуточные и до некоторой степени нечистые его формы. Вместо того чтобы прежде всего разъединить два элемента, образ-воспоминание и движение, и затем искать, каким рядом действий они сливаются, лишаясь части своей первоначальной чистоты, рассматривали только смешанное явление, уже результат их слияния. Это явление, будучи смешанным, имеет, с одной стороны, аспект двигательной привычки, с другой стороны, образа, более или менее сознательно локализованного. Но в нем желают видеть простое явление. Тогда, стало быть, надобно предположить, что механизм головного, спинного и продолговатого мозга, служащий основой двигательной привычки, есть также субстрат сознательного образа. Отсюда странная гипотеза воспоминаний, накопленных в мозгу, которые настоящим чудом становятся сознательными и при помощи таинственного процесса переносят нас в прошедшее. Правда, придают больше значения сознательной стороне процесса и желали бы видеть в этом нечто иное, чем эпифеномен. Но так как они не выделили память, задерживающую и располагающую последовательные повторения образов-воспоминаний, так как они смешивают ее с привычкой, усовершенствованной упражнением, они вынуждены думать, что результат повторения относится к одному нераздельному явлению, которое лишь закрепляется повторением: и так как это явление, по видимости, становится только двигательной привычкой и соответствует некоему механизму, мозговому или иному, они волей-неволей приходят к предположению, что механизм этого рода с самого начала лежал в основе образа и что мозг есть орган представления. Мы рассмотрим эти промежуточные

состояния и выделим в каждом из них участие *зарождающегося действия*, т. е. мозга, и долю независимой памяти, т. е. долю образов-воспоминаний. Каковы эти состояния? Будучи в некотором отношении двигательными, они должны, по нашей гипотезе, продолжать присутствующее восприятие; но с другой стороны, как образы, они воспроизводят прошлые восприятия. Но ведь конкретный акт, с помощью которого мы улавливаем прошлое в настоящем, есть *узнавание*. Стало быть, мы должны изучить узнавание.

II. *Об узнавании вообще: образы-воспоминания и движения*. Есть два обычные способа объяснять чувство «прежде виденного». Для одних узнать наличное восприятие значит мысленно поместить его в старую обстановку. Я встречаю человека в первый раз: я его просто воспринимаю. Если я встречу его снова, я его узнаю в том смысле, что сопутствующие обстоятельства первоначального восприятия приходят мне на ум и рисуют вокруг настоящего образа обстановку, которая не есть обстановка, воспринимаемая в настоящем. Распознать значит, стало быть, ассоциировать с наличным восприятием образы, данные когда-то в соприкосновении с ним.* Но, как было основательно замечено**, возобновленное восприятие может внушить мысль об обстоятельствах сопутствующих первоначальному восприятию, только если эта последняя сперва вызвана наличным состоянием, с ней сходным. Пусть А будет первое восприятие; сопутствующие ему обстоятельства В, С, D

* Систематическое изложение этого положения, с подтверждающими его опытами можно найти в статьях Lehmann'a *Ueber Wiedererkennen* (*Philos. Studien Wundt's*, т. V, стр. 96 и след., и т. VII, стр. 169 и след.).

** Pillon. *La formation des idées abstraites et générales* (*Crit. Philos.* 1885, т. I, стр. 208 и след.). — См. *Ward Assimilation and Association* (*Mind*, июль 1893 и октябрь 1894).

остаются ассоциированными с ним по смежности. Если то же возобновленное восприятие я назову А', то, так как не с А', а с А связаны члены В, С, D, чтоб были вызваны члены В, С, D, надобно, чтоб ассоциация по сходству заставила сперва появиться А. Бесполезно утверждать, что А' тождественно с А. Оба члена, хотя одинаковые, численно остаются отличными и различными, хотя бы по той простой причине, что А' есть восприятие, между тем как А стало только воспоминанием. Из приведенных нами двух объяснений, первое сливается таким путем со вторым, к рассмотрению которого мы и приступим.

На этот раз предполагают, что наличное восприятие всегда ищет, в глубине памяти, воспоминание о прежнем восприятии, с ним схожим: чувство «прежде виденного» исходит из сопоставления или слияния восприятия с воспоминанием. Не подлежит сомнению, — и на это было глубокомысленно указано*, — что сходство есть уже отношение, установленное умом между членами, которые он сравнивает и которыми, следовательно, обладает, так что восприятие сходства есть скорее следствие ассоциации, чем ее причина. Но наряду с этим определенным и воспринятым сходством, заключающимся в общности одного элемента, схваченного и выделенного умом, есть сходство смутное, в некотором роде объективное, разлитое по поверхности самих образов и которое может действовать как физическая причина взаимного притяжения**. Сошлемся ли мы на то, что часто узнаем предмет, не будучи в состоянии отождествить его со старым образом? На это отвечают, ссылаясь на

* Brochard. *La loi de similarite*. *Revue Philosophique*, 1880, т. IX, стр. 258. Rabier присоединяется к этому мнению в *Lecons de Philosophie*, т. I, *Psychologie* стр. 187—192.

** Pillon, цитированная статья, стр. 207. — См. James Sully. *The Human Mind*, London, 1892, т. I, стр. 331.

удобную гипотезу мозговых следов, которые совпадают, мозговых движений, облегченных упражнением*, или воспринимающих клеток, сообщающихся с клетками, где хранятся воспоминания**. В сущности, в такого рода физиологических гипотезах поневоле затериваются все теории узнавания. Они стремятся вывести всякое узнавание из сближения восприятия и воспоминания; но с другой стороны, есть опыт, и он свидетельствует чаще всего о том, что воспоминание появляется лишь, когда восприятие узнано. Тогда приходится отнести к мозгу, в виде комбинации движений или связи между клетками, то, что сначала было принято, как ассоциация представлений, и объяснять факт распознавания, весьма ясный на наш взгляд, гипотезой, по нашему мнению, очень темной, гипотезой мозга накапливающего идеи.

В действительности ассоциации восприятия с воспоминанием совершенно недостаточно, чтобы уяснить процесс распознавания. Если бы распознавание совершалось так, оно бы уничтожалось с исчезновением старых образов и всегда совершалось бы, когда эти образы сохранены. Психическая слепота, или неспособность узнавать воспринятые объекты, не существовала бы без задержки зрительной памяти, особенно же задержка зрительной памяти неизменно имела бы последствием психическую слепоту. Между тем опыт не подтверждает ни того, ни другого из этих выводов. В одном наблюдении Wilbrand'a***, больная могла описывать с закрытыми глазами го-

* Höffding. *Ueber Wiedererkennen, Association und psychische Actiität* (*Vierteljahrsschrift f. wissenschaftliche Philosophie*, 1889, стр. 433).

** Munk. *Ueber die funktionen der grosshirnrinde*. Berlin, 1881, стр. 108 и след.

*** *Die Seelenblindheit als Herderscheinung*. Wiesbaden, 1887, стр. 56.

род, в котором жила, и в воображении гулять в нем; чуть только она попадала на улицу, ей все казалось новым; она ничего не узнавала и не могла ориентироваться. Подобные факты наблюдались Müller'ом* и Lissauer'ом**. Больные умеют вызвать внутреннее видение предметов, которые им называют, они очень верно их описывают, и вместе с тем они не могут узнать их, когда им их показывают. Стало быть, даже сознательного сохранения зрительного воспоминания недостаточно для распознавания схожего восприятия. Наоборот, в другом наблюдении Шарко***, ставшим классическим, при полном затмении зрительных образов распознавание восприятий было не вполне уничтожено, в чем легко убедиться, внимательно прочитав отчет этого случая. Пациент не узнавал, конечно, улиц своего родного города в том смысле, что он не мог ни называть их, ни ориентироваться в них; но он знал, что это улицы и что он видит дома. Он не узнавал ни жены, ни своих 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. Стало быть, уничтожено было некоторого рода распознавание, анализ которого мы сделаем, но не общая способность узнавать. Заключим из этого, что не всякое распознавание и не всегда требует вмешательства старых образов, что можно вызвать эти образы и не быть в состоянии отождествить с ними восприятия. Что же такое в конце концов распознавание и какое определение мы ему дадим?

Прежде всего, на рубеже распознавания есть распо-

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

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

*** Приводимом Bernard'ом. Un cas de suppression brusque et isolée de la vision mentale (*Progrès Médical*, 21 июля 1883).

знание *во мгновеньем*, распознавание, на которое способно тело само по себе, без всякого вмешательства определенного воспоминания. Оно состоит в действии, а не в представлении. Я хожу, например, в первый раз в каком-нибудь городе. На каждом перекрестке я затрудняюсь, не зная куда идти; я в нерешительности, этим я хочу сказать, что перед моим телом становятся альтернативы, что движение мое в целом прерывисто, что в одном положении моего тела нет ничего, что предполагает и готовится следующие его положения. Позднее, после долгого пребывания в этом городе, я буду ходить машинально, не имея ясного восприятия о вещах, мимо которых я прохожу. Между этими двумя крайними условиями, одним, когда восприятие еще не организовало определенных движений его сопровождающих, и другим, где эти сопутствующие движения настолько организованы, что восприятие мое стало бесполезным, есть промежуточное условие, когда предмет воспринят, но вызывает движения, связанные между собою, непрерывные, которые переходят одно в другое. Я начал с состояния, при котором я не различал ничего, кроме своего восприятия; я кончаю состоянием, при котором не сознаю ничего, кроме своего автоматизма: между ними находилось смешанное состояние, — восприятие подчеркивалось зарождавшимся автоматизмом. Теперь, если последующие восприятия отличаются от первого восприятия тем, что они ведут тело к надлежащей машинальной реакции, если, с другой стороны, эти возобновленные восприятия представляются уму в том аспекте *sui generis*, который характеризует обычные или узнанные восприятия, не должны ли мы думать, что сознание хорошо урегулированного двигательного аккомпанемента, организованной двигательной реакции, составляет основу чувства общности? В основе распознавания есть, стало быть, явление двигательного порядка.

Узнавать предмет обихода состоит в особенности

в умении им пользоваться. Это настолько верно, что первые наблюдатели дали название *апраксии* болезни распознавания, которую мы называем психической слепотой*. Но уметь им пользоваться значит уже намечать приспособленные для этого движения, принимать известное положение тела или, по крайней мере, стремиться к этому под влиянием того, что немцы называли «двигательными побуждениями» (*Bewegungsantriebe*). Привычка пользоваться предметом, стало быть, ведет к организации движений и восприятий, и опять тут в основе распознавания лежит сознание этих зарождающихся движений, следующих за восприятием, как своего рода рефлекс.

Нет восприятия, которое не продолжалось бы в движении. Ribot** и Maudsley*** давно обратили на это внимание. Воспитание чувств состоит в совокупности установившихся соотношений между чувственным впечатлением и движением, которое им пользуется. По мере повторения впечатления соотношение укрепляется. Механизм этого процесса не имеет к тому же ничего таинственного. Наша нервная система, несомненно, расположена в виду постройки двигательных аппаратов, связанных при посредстве центров с чувствительными раздражениями; прерывность нервных элементов, множественность их конечных разветвлений, способных, без сомнения, сближаться различным образом, делают бесконечным число воз-

* Kussmaul. *Les troubles de la parole*, Paris. 1884, стр. 233. — Allen Starr. *Apraxia and Aphasia (Medical Record, 27 октября 1888)*. — См. Laquer. *Zur Lokalisation der sensorischen Aphasie (Neurolog. Centralblatt, 15 июня 1888)*, и Dodds. *On some central affections of vision (Berlin, 1885)*.

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

*** *Physiologie de l'esprit*. Paris, 1879, стр. 207 и след.

можных соотношений между впечатлениями и соответствующими движениями. Но строящийся механизм не может выявиться перед сознанием в той же форме, как механизм уже построенный. Есть нечто, что глубоко отличает и ясно проявляет упроченные системы движений в организме. В особенности трудность изменить их порядок, думаем мы; а также преобразование последующих движений в движениях им предшествующих, преобразование, вследствие которого часть, виртуально, содержит целое, как случается, например, когда каждая нота заученной мелодии связана с следующей за ней и требует ее*. Стало быть, если всякое обычное восприятие сопровождается своим организованным двигательным аккомпанементом, то чувство обычного распознавания коренится в сознании этой организации.

Сказанное сводится к тому, что мы обыкновенно употребляем в дело наше узнавание, прежде чем его мыслим. Наша повседневная жизнь протекает среди предметов, одно присутствие которых приглашает нас играть известную роль: в этом заключается их аспект привычности. Двигательных тенденций достаточно, чтобы дать нам чувство узнавания. Но к этому часто присоединяется и нечто другое.

В то время как под влиянием восприятий, все лучше и лучше анализируемых телом, налаживаются двигательные аппараты, наша прежняя психическая жизнь присутствует в нас: она переживает себя, — это мы постараемся доказать, — со всеми подробностями событий локализованных во времени. Непрестанно подавляемая сознанием практичного и полезного для данного момента, то есть, чувственно-двигательным

* В одной из самых остроумных глав своей психологии (*Psychologie*, Paris, 1893, Т. I, стр. 242) Fouillée говорит, что чувство привычности состоит в значительной степени в уменьшении внутреннего толчка (*choc*) составляющего неожиданность.

равновесием нервной системы, связывающей восприятие с действием, эта память всегда ждет, чтоб образовалась щель между наличным впечатлением и сопутствующим движением, в которую она бы могла вдвинуть свои образы. Чтобы вернуться к прошлому и открыть там образ-воспоминание, — знакомый, локализованный, личный, который относился бы к настоящему, — необходимо усилие для освобождения от действия, к которому наше восприятие нас влечет: оно толкает нас к будущему, а нам надо отойти в прошлое. В этом смысле движение скорее устраняет образ. Тем не менее, в известном смысле, оно его подготавливает. Ибо, если совокупность всех наших прошлых образов и присутствует в нас, то надобно все же, чтобы представление, аналогичное данному восприятию, было *выбрано* из всех возможных представлений. Движения, выполненные или просто зарождающиеся, подготавливают этот выбор или, по крайней мере, ограничивают поле образов, где нам придется выбирать. По устройству нашей нервной системы мы существа, у которых впечатления продолжают в соответственные движения: если старые образы способны продолжаться в эти движения, они пользуются случаем, чтоб проскользнуть в актуальное восприятие и быть принятыми им. Они тогда появляются в нашем сознании *de facto*, тогда как они должны бы были, *de jure*, оставаться покрытыми настоящим состоянием. Можно было бы сказать, значит, что движения, вызывающие машинальное узнавание, с одной стороны препятствуют, а с другой помогают узнаванию при помощи образов. В принципе, настоящее смещает прошедшее. Но, с другой стороны, именно потому, что уничтожение старых образов зависит от их задержки данным положением тела, те образы, форма которых соответствует этому положению, встретят меньше препятствия, чем остальные: а тогда, если есть образ, могущий преодолеть препятствие,

то это будет образ, схожий с данным восприятием.

Если наш анализ верен, то болезни узнавания можно будет разделить на две глубоко отличные друг от друга группы, и получится два вида психической слепоты. В некоторых случаях старых образов нельзя будет вызвать, в других — будет порвана связь между восприятием и привычными сопутствующими движениями, восприятие будет вызывать движения неопределенные, как если бы оно было новое. Подтверждают ли факты эту гипотезу?

Относительно первого пункта не может быть возражений. 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 занимает то обстоятельство, что бывают случаи, когда, при отсутствии узнавания, зрительная память практически не уничтожена. Имеем ли мы в таких случаях, как мы предполагаем, дело с простым расстройством двигательных привычек или, по крайней мере, с нарушением связи, соединяющей их с чувствительными восприятиями? Ни один исследователь не задался этим вопросом, и было бы очень трудно ответить на него, если бы нам не удалось отметить в наблюдениях этих авторов некоторые факты, которые кажутся нам знаменательными.

Первым из этих фактов будет потеря чувства ориентировки. Все авторы, писавшие о психической слепоте, обратили внимание на эту особенность. Пациент Лиссауэра совершенно утерял способность ориентироваться в своем собственном доме*. Мюль-

* Цитир. ст., *Arch. f. Psychiatrie*, 1889—90, стр. 224. См. Wilbrand. *Op. cit.* стр. 140 и Bernhardt. *Eigenthümlicher Fall von Hirnerkrankung* (*Berliner Klinische Wochenschrift*, 1877, стр. 581).

лер настаивает на том факте, что слепые очень быстро научаются находить дорогу, между тем как субъект, пораженный психической слепотой, после месяцев упражнения не может ориентироваться в своей собственной комнате*. Но не есть ли способность ориентироваться только способность координировать движения тела согласно зрительным впечатлениям и машинально продолжать восприятия в полезные реакции?

Есть и второй факт, еще более характерный. Мы имеем в виду способ рисования этих больных. Можно представить себе две манеры рисовать. Первая состоит в том, что намечают на бумаге наугад несколько точек и соединяют их между собою, ежеминутно проверяя похож ли рисунок на предмет. Это можно было бы назвать рисованием «по точкам». Но обыкновенно 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 обычных контуров, то есть двигательным стремлением изображать сразу ее схему? Но если именно эти привычки, или соответствия этого рода, уничтожаются в некоторых формах психической слепоты, то больной будет еще способен, может быть, проводить части линии, которые он соединит кое-как между собою, но он уже не будет уметь рисовать непрерывной линией, у него в руке уже не будет движения контуров. Это именно и подтверждается опытом. Наблюдение Лиссауэра очень поучительно в этом отношении**. Его больной с величайшим трудом рисовал самые простые предметы, а когда он хотел рисовать их по памяти, он рисовал отдельные части то тут, то там, и не мог соединять их между собою. Случаи полной психичес-

* Цитир. ст., *Arch. f. Psychiatrie*, t. XXIV, стр. 898.

** Цитир. ст., *Arch. f. Psychiatrie*, 1889—90, стр. 233.

кой слепоты редки. Гораздо многочисленнее случаи словесной слепоты, то есть потери зрительного распознавания только букв алфавита. В таких случаях постоянно наблюдается неспособность больного схватить то, что можно было бы назвать *движением* букв, когда он старается их списывать. Он начинает их рисунок с какой попало точки, ежеминутно проверяя верность своего рисунка с моделью. Это тем более замечательно, что часто больной сохраняет способность писать под диктовку или самопроизвольно. В этом случае, стало быть, уничтожена привычка схватывать сочленения видимого предмета, то есть способность дополнять зрительное восприятие двигательным стремлением, рисовать его схему. Из этого можно заключить, как мы уже сказали, что в этом и заключается 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 есть узнавание рассеянное, второе, как мы увидим, узнавание внимательное.

Оно также начинается движениями. Но тогда как при автоматическом узнавании наши движения продолжают наше восприятие, чтобы достигнуть полезного результата, и *удаляют* нас от воспринятого предмета, в данном случае, они, наоборот, *вновь приводят* нас к предмету, чтобы подчеркнуть его контуры. Отсюда вытекает преобладающая, а уже не второстепенная роль, которую играют здесь воспоминания-образы. Представим себе в самом деле, что движения отказываются от своей практической цели и что двигательная деятельность вместо того, чтобы продолжать восприятие полезными реакциями, возвращается, чтобы вырисовать выдающиеся черты этого восприятия: тогда образы, аналогичные наличному восприятию, образы, форму которых эти движения уже наметили правильно, а не случайно, только

вольются в эту форму, правда, теряя при этом многие подробности для облегчения себе входа.

III. *Постепенный переход воспоминаний в движения. Узнавание и внимание.* Здесь мы касаемся основного пункта вопроса. В тех случаях, когда узнавание сопровождается вниманием, то есть когда воспоминания-образы правильно присоединяются к наличному восприятию, спрашивается, восприятие ли механически определяет появление воспоминаний или воспоминания самопроизвольно идут навстречу восприятию?

В зависимости от ответа на этот вопрос определится природа отношений между мозгом и памятью. В самом деле, во всяком восприятии есть импульс, передаваемый нервами воспринимающим центрам. Если бы распространение этого движения на другие корковые центры имело результатом появление там образов, то можно было бы, пожалуй, утверждать, что память есть не что иное, как функция мозга. Но если мы установим, что здесь, как и всюду, движение может производить только движение, что роль перцептивного импульса заключается просто в том, чтобы придать телу известное положение, в котором и запечатлеваются воспоминания, тогда, принимая во внимание, что весь эффект материальных колебаний расходуется на эту работу двигательного приспособления, приходится искать основу воспоминания не здесь. При первой гипотезе, расстройства памяти, причиненные мозговым поражением, происходят от того, что воспоминания локализовались в пораженной области и разрушены вместе с нею. При второй гипотезе, наоборот, эти поражения касаются только нашего зарождающегося или возможного действия. Они то препятствуют телу принять по отношению к предмету положение, способное вызвать образ, то разрывают связь этого воспоминания с данной действительностью, то есть, уничтожая последний фазис реализации воспоминания, уничтожая фазис действия, они тем самым препятствуют актуализации воспоминания.

Но ни в том, ни другом случае мозговое поражение не разрушило бы воспоминаний.

Мы принимаем вторую гипотезу. Но прежде чем искать ее подтверждения, изложим кратко, как мы представляем себе общие соотношения восприятия, внимания и памяти. Чтобы показать, как воспоминание мало-помалу может запечатлеться в положении или в движении, нам придется забежать вперед и коснуться заключений следующей главы этой книги.

Что такое внимание? С одной стороны, существенным результатом внимания является большая интенсивность восприятия и выделение подробностей: следовательно, со стороны содержания оно сводится к известной прибыли умственного состояния*. Но, с другой стороны, сознание открывает неустранимое различие формы между этим увеличением интенсивности и тем усилением ее, которое зависит от большей силы внешнего раздражения: кажется, что она исходит изнутри и зависит от известного настроения ума. Но именно здесь и начинается темнота, потому что идея настроения интеллекта не есть ясная идея. Тут говорят о «концентрации духа»** или об «апперцептивном»*** усилии, чтобы подвести восприятие под особое наблюдение интеллекта. Иные, материализуя эту идею, предполагают особое напряжение мозговой энергии**** или даже центральный

* Marillier. *Remarques sur le mécanisme de l'attention* (*Revue Philosophique*, 1889, т. XXVII). — См. Ward статья *Psychologie* в *Encyclop. Britannica*, и Bradley. *Is there a special activity of Attention?* (*Mind*, 1886, т. XI, стр. 305).

** Hamilton. *Lectures on Metaphysics*. т. I стр. 247

*** Wundt. *Psychologie physiologique*. т. II, стр. 231 и след. (изд. F. Alcan).

**** Maudsley. *Physiologie de l'esprit*, ст. 300 и след. — См. Bastian. *Les processus nerveux dans l'attention* (*Revue Philosophique*, т. XXXIII, стр. 360 и след.).

расход энергии, присоединяющийся к полученному раздражению *. Но здесь либо ограничиваются переводом факта психологического наблюдения на физиологический язык, который кажется нам еще менее ясным, либо возвращаются к метафоре.

В конце концов придется определить внимание как общее приспособление скорее тела, чем духа, и видеть в таком настроении сознания прежде всего сознание известного настроения. На эту точку зрения стал Рибо **, и хотя она оспаривалась ***, но, по-видимому, сохранила свое значение, конечно, при условии, думаем мы, если в движениях, описанных Рибо, видеть только отрицательное условие явления. Предположив в самом деле, что движения, сопровождающие волевое внимание суть преимущественно движения задерживающие, остается объяснить работу духа, им соответствующую, т. е. таинственный процесс, которым тот же орган, воспринимая в той же обстановке тот же предмет, открывает в нем больше вещей. Но можно пойти дальше и утверждать, что явления задержки суть только приготовления к действительным движениям волевого внимания. В самом деле допустим, как мы уже указывали, что внимание предполагает возвращение ума назад и отказ его от полезных последствий наличного восприятия: прежде всего наступит подавление движения, задерживающее действие. К этому общему положению вскоре присоединятся более тонкие движения, из которых некоторые были замечены и описаны ****. Роль их состоит в том, чтобы проследить вновь контуры видимого предмета. Этими

* W. James. *Principles of Psychology*. vol. I, стр. 441.

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

*** Marillier, цитир. ст. См. J. Sully. The psychophysical process in Attention. (*Brain*, 1890, стр. 154.)

**** N. Lange. *Beitr. zur Theorie der sinnlichen Aufmerksamkeit* (*Philos. Studien Wundt'a* т. VII, стр. 390—422).

движениями начинается положительная, а не только отрицательная работа внимания. Она продолжается воспоминаниями.

В самом деле, если внешнее восприятие вызывает с нашей стороны движения, вырисовывающие ее главные линии, то память наша направляет на полученное восприятие старые образы, на нее похожие, набросок которых был уже начертан нашими движениями. Таким путем она наново создает наличное восприятие или, скорее, удваивает это восприятие, отсылая к нему то ее собственный образ, то образ-воспоминание того же рода. Если удержанный или восстановленный в памяти образ не покрывает всех подробностей воспринятого образа, то посылаются призыв более глубоким и отдаленным областям памяти, пока и другие известные уже подробности не покроют собою подробностей неизвестных. Такой процесс может продолжаться без конца: память укрепляет и обогащает восприятие, которое, в свою очередь, развиваясь все более и более, притягивает к себе все большее число дополнительных воспоминаний. Оставим же мысль о духе, располагающем каким-то определенным количеством света, который он то рассеивает вокруг, то сосредоточивает на одной точке. Если надо прибегнуть к сравнению, мы предпочитаем сравнить элементарную работу внимания с работой телеграфиста, который, получив важную депешу, телеграфирует ее дословно обратно для проверки ее содержания.

Но чтоб отослать обратно депешу, надо уметь обращаться с аппаратом. Точно так же, чтобы отразить на восприятие образ, который мы от него получили, надобно, чтоб мы могли его воспроизвести, то есть, воссоздать его усилием синтеза. Говорили, что внимание есть способность аналитическая, и были правы; но при этом недостаточно объяснили ни то, как возможен анализ этого рода, ни то, каким процессом

мы доходим до открытия в восприятии того, что в нем сначала не обнаруживалось. Дело в том, что анализ этот совершается рядом попыток к синтезу или, что сводится к тому же, рядом гипотез: наша память по очереди выбирает различные сходные образы, которые она шлет в направлении нового восприятия. Не делается выбор этот не случайно. Гипотезы внушаются, выбор издали направляется подражательными движениями, в которых продолжается восприятие, и они служат общей рамкой и для восприятия и для вспомняемых образов.

Но тогда надобно представить себе механизм отдельного восприятия иначе, чем это обыкновенно делают. Восприятие состоит не только из впечатлений, полученных или выработанных умом. Это можно разве сказать только о тех восприятиях, которые рассеиваются немедленно после получения их и которые тотчас истекают в полезные действия. Но всякое внимательное восприятие предполагает *отражение* в этимологическом смысле этого слова, то есть наружное проецирование активно созданного образа, тождественного или подобного предмету и который точно копирует его контуры. Когда, пристально посмотрев на предмет, мы внезапно сводим с него взор, мы получаем вторичный образ его: не должны ли мы предположить, что образ этот уже образовывался пока мы глядели на предмет? Недавнее открытие центробежных воспринимающих волокон позволяет нам думать, что дело именно так и обстоит и что рядом с приводящим процессом, несущим впечатление к центру, есть другой, ему противоположный, которым образ снова возвращается к периферии. Правда, здесь дело 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, есть другие, накопленные в памяти, которые просто

похожи на него, наконец, другие, имеющие с ним более или менее отдаленное родство. Все они идут навстречу восприятию и, напитанные его субстанцией, приобретают достаточную силу и жизнь, чтобы экстериоризироваться вместе с ним. Опыты Münsterberg'a* и Külpe** не оставляют в этом последнем пункте никакого сомнения: всякий образ-воспоминание, способный пояснить наше наличное восприятие, вкрадывается в него так, что мы не можем уже различить, где восприятие и где воспоминание. Но в этом отношении особенно интересны остроумные опыты Goldscheider'a и Müller'a над механизмом чтения***. В противоположность Grashey, утверждавшему в знаменитой работе****, что мы читаем слова букву за буквой, эти исследователи установили, что беглое чтение есть работа настоящего отгадывания; наш ум схватывает тут и там характерные черты и заполняет промежутки образами-воспоминаниями, которые, отбрасываясь на бумагу, заменяют действительно напечатанные буквы, дают нам иллюзию их. Так мы непрерывно творим и перестраиваем. Наше восприятие можно сравнить с замкнутым кругом, где образ-восприятие, направленное к уму, и образ-воспоминание, отброшенное в пространство, гонятся друг за другом.

Остановимся на этом последнем пункте. Внимательные восприятия часто представляют себе как ряд процессов, идущих по длинной и единственной нити; предмет возбуждает ощущения, ощущения вызывают идеи, каждая идея приводит в действие одну за

* *Beitr. zur experimentellen Psychologie*, Heft 4, стр. 15 и след.

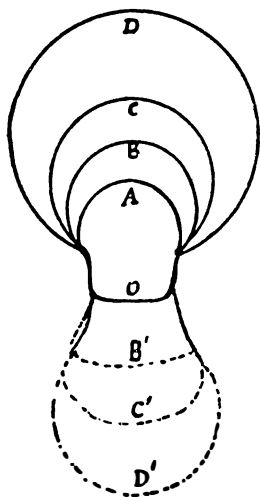
** *Grundriss der Psychologie*, Leipzig, 1893, стр. 185.

*** *Zur Physiologie und Pathologie des Lesens (Zeitschr. f. Klinische Medicin, 1893)*. См. Mc Keen Cattell, *Ueber die Zeit der Erkennung von Schriftzeichen (Philos. Studien, 1885—86)*.

**** *Ueber Aphasie und ihre Beziehungen zur Wahrnehmung (Arch. f. Psychiatrie, 1885, t. XVI)*.

другой более отдаленные точки умственной массы. Тут существует, стало быть, как бы ход по прямой линии, по которой ум все удаляется от предмета, чтобы более к нему не возвращаться. Мы же думаем, наоборот, что отраженное восприятие есть цепь, где все элементы, включая и воспринятый предмет, находятся в состоянии взаимного напряжения, как в электрической цепи, так что каждое сотрясение, исходящее от предмета, не может остановиться на пути в глубине духа: оно должно возвратиться к самому предмету. Не надо думать, что здесь вопрос в словах. Дело идет о двух радикально различных концепциях умственной работы. Согласно первой, все происходит механически и при помощи совершенно случайного ряда последовательных сложений. Так, например, во всякий момент внимательного восприятия элементы новые, исходящие из более глубоких областей духа, могут присоединиться к старым элементам, не вызывая общей пертурбации, не требуя видоизменения системы. Согласно второй, наоборот, акт внимания предполагает такую солидарность между умом и его объектом, это столь прочно замкнутая цепь, что невозможно перейти к состояниям высшей концентрации, не создавая новых цепей, охватывающих первую, и между которыми нет ничего общего, кроме воспринятого объекта. Из этих различных кругов памяти, которые мы изучим ниже, наиболее узкий А находится ближе всего к непосредственному восприятию. Он содержит в себе только самый предмет О и вторичный образ, который покрывает предмет. За ним стоящие круги В, С, D, все более широкие, соответствуют возрастающим усилиям умственного растяжения. Как мы увидим ниже, целое памяти входит в каждую из этих цепей, потому что память всегда налицо; но память эта, могущая растягиваться до бесконечности, так она эластична, отражает на предмет увеличивающееся число внушенных вещей, то подробности са-

мого предмета, то сопутствующие подробности, его уясняющие. Таким путем, восстановив воспринятый предмет, как какое-то независимое целое, мы восстанавливаем вместе с ним последовательно все более отдаленные условия, с которыми он образует систему. Назовем В', С', D', эти все углубляющиеся причины, находящиеся за предметом, и вместе с ним виртуально данные. Из этого видно, что усиление внимания имеет последствием создание наново 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 более высокое растяжение памяти, их отражение достигает в В', С', D' наиболее глубоких слоев действительности.



Одна и та же психическая жизнь повторяется, стало быть, бесконечное число раз в последовательных слоях памяти, и один и тот же акт духа может разыгрываться на очень различных высотах. При усилии внимания, дух всегда дает себя всецело, но упрощается или осложняется, смотря по уровню им выбираемому для своих проявлений. Обыкновенно наличное восприятие на-

правляет наш дух; но смотря по степени напряжения, принимаемого нашим духом, смотря по высоте, на которую он становится, это восприятие развивает в нас большее или меньшее число воспоминаний образов.

Другими словами, личные воспоминания, точно локализованные, и ряд которых начертал бы все течение нашего прошлого существования, составляют в своем соединении последнюю, наиболее обширную оболочку нашей памяти. Преходящие по существу, они материализуются только случайно, когда они вызываются или точно определенным положением, нечаянно принятым нашим телом, или когда самая неопределенность положения тела дает простор их проявлению. Но этот предельный покров сжимается и повторяется в кругах внутренних и концентрических; эти круги, более узкие, носят те же воспоминания уменьшенные, удаленные от своей личной и оригинальной формы, все более и более способные при своей банальности подойти к наличному восприятию и определить его, как определяется род, вмещающий индивида. Настает момент, когда таким образом сокращенное воспоминание так тесно вкладывается в наличное восприятие, что уже нельзя сказать, где кончается восприятие, где начинается воспоминание. В этот самый момент представления памяти, вместо того чтобы появляться и исчезать по капризу, следуют за телесными движениями.

Но по мере того как воспоминания эти приближаются к движению, а тем самым к внешнему восприятию, действие памяти приобретает все большее практическое значение. Образы прошлого, воспроизведенные целиком, со всеми подробностями, включая их чувственную окраску, это — образы мечтания или сна: то, что мы называем действием, есть именно достижение такого сокращения или скорее обострения этой памяти, что она обращает только острый край своего лезвия к опыту, куда она проникает. Долю

автоматизма в вызове воспоминаний то не замечали, то преувеличивали, в сущности потому, что не отделяли здесь двигательный элемент от памяти. Думается, что мы получаем призыв к деятельности в тот самый момент, когда восприятие наше автоматически разложилось на раздражительные движения: тогда нам дается эскиз, и мы воспроизводим его подробности и его окраску, отбрасывая на него более или менее отдаленные воспоминания. Но обыкновенно на дело смотрят иначе. Иногда абсолютную автономию приписывают духу; за ним признают способность обращаться по произволу с присутствующими и отсутствующими вещами, и тогда становятся совершенно непонятными глубокие расстройства внимания и памяти, которые могут последовать за малейшим нарушением чувственно-двигательного равновесия. Иногда наоборот, процессы воображения обращают в ряд механических следствий данного восприятия; предполагают, что в силу необходимого и однородного прогресса объект вызывает ощущения, а ощущения идеи, которые к ним прицепляются; а так как нет основания, чтобы явление, сначала механическое, изменило затем свою природу, то принимают гипотезу, согласно которой в мозгу могут откладываться, дремать и пробуждаться умственные состояния. Как в том, так и в другом случае, не понимают настоящей функции тела, и не зная для чего именно нужно вмешательство механизма, не знают также, где остановить его после того, как к нему прибегли.

Но пора выйти из этих общих понятий. Нам надо рассмотреть, подтверждается или опровергается наша гипотеза известными фактами мозговых локализаций. Расстройства воображительной памяти, соответствующие местным поражениям мозговой коры, суть всегда болезни узнавания то зрительного или слухового вообще (психическая слепота или глухота), то узнавания слов (словесная слепота, словесная

глухота и т. д.). Таковы, стало быть, расстройства, которые мы должны исследовать.

Если наша гипотеза правильна, то эти поражения узнавания происходят вовсе не оттого, что воспоминания занимали пораженные области. Они должны зависеть от двух причин: иногда наше тело не может автоматически принимать, в присутствии пришедшего снаружи возбуждения, того определенного положения, через посредство которого произошел бы выбор между нашими воспоминаниями; иногда эти воспоминания не находят более в теле точки приложения, способа продолжиться в действие. В первом случае поражены механизмы, продолжающие полученное сотрясение в автоматическое движение: объект не будет в состоянии остановить внимания. Во втором случае будут поражены те особенные центры коркового слоя, которые *подготавливают* волевые движения, доставляя им необходимую чувственную предпосылку; их называют, правильно или неправильно, центрами воображения: субъект не будет способен сосредоточить внимания. Но как в том, так и другом случае будут поражены действительные движения или не будут подготавливаться движения, имеющие совершиться: разрушения воспоминаний не произойдет.

Патология подтверждает это. Она указывает нам два совершенно различных рода психической слепоты и глухоты, словесной слепоты и глухоты. В первой зрительные и слуховые воспоминания еще вызываются, но уже не могут прикладываться к соответственным восприятиям. Во второй самый вызов воспоминаний нарушен. Теперь спрашивается, относится ли поражение к чувственно-двигательным механизмам автоматического внимания в первом случае и к воображательным механизмам волевого внимания во втором? Для проверки нашей гипотезы мы должны остановиться на определенном примере. Мы могли бы, конечно, показать, что зрительное узнава-

ние вещей вообще и слов в частности, предполагает сперва полуавтоматический двигательный процесс, затем действительную проекцию воспоминаний, которые внедряются в соответственные положения тела. Но мы предпочитаем остановиться на впечатлениях слуха и, в особенности, на слуховом восприятии членораздельной речи, потому что пример этот наиболее понятен из всех. В самом деле, слышать речь — это, прежде всего, узнавать звук, затем открывать его смысл, и наконец более или менее углубиться в его объяснение: короче — это проходит все градации внимания и приводит в действие многие последовательные степени памяти. Более того, расстройства слуховой памяти слов наиболее часты и лучше всего изучены. Наконец, уничтожение словесных слуховых образов всегда сопровождается серьезными поражениями определенных извилин коркового слоя: нам дается, стало быть, неоспоримый пример локализации, и мы можем спросить себя, способен ли действительно мозг накапливать воспоминания. Мы должны, стало быть, показать в слуховом распознавании слов: 1 — автоматический чувственно-двигательный процесс; 2 — активную, так сказать, эксцентрическую проекцию воспоминаний-образов.

1. Я слушаю, как два человека разговаривают на неизвестном языке. Довольно ли этого, чтоб я их понимал? Колебания до меня доходящие те же, что действуют и на их ухо. Между тем, я воспринимаю только смутный шум, где все звуки сходны. Я ничего не различаю и не мог бы ничего повторить. Наоборот, в той же звуковой массе оба собеседника отличают согласные, гласные и слоги, которые между собою не сходны, наконец отдельные слова. В чем разница между ними и мною?

Вопрос в том, чтобы понять, как знание языка, которое есть не что иное, как воспоминание, может изменить содержание наличного восприятия и заставить

одних действительно слышать то, чего другие не слышат при тех же физических условиях. Предполагают, правда, что слуховые воспоминания слов, накопленные в памяти, отвечают здесь на призыв звуковых впечатлений и усиливают их влияние. Но если разговор, мною слышанный, для меня простой шум, можно предполагать звукусиленным во сколько угодно раз, шум, сделавшись громче, не станет яснее. Чтобы воспоминание слова могло быть вызвано услышанным словом, надобно, по крайней мере, чтобы ухо слышало слово. Как воспринятые звуки достигнут памяти, как выберут они в запасе слуховых образов те, которые должны наложиться на них, если они не были разделены, различены, наконец восприняты как слоги и как слова?

Это затруднение, по-видимому, не достаточно поражало теоретиков сенсоральной афазии. В самом деле, при словесной глухоте больной относительно своего языка находится в том же положении, в котором мы находимся, слушая, как говорят на неизвестном языке. Обыкновенно, он сохраняет слух, но он не понимает произносимых слов и часто даже не может их различить. Для объяснения этого состояния, считают достаточным указать, что слуховые воспоминания слов разрушены в корковом слое или что поражения, то корковые, то подкорковые, препятствуют слуховому воспоминанию вызвать идею или восприятию соединиться с воспоминанием. Но, по крайней мере, для последнего случая психологический вопрос остается во всей силе: какой сознательный процесс уничтожается этим поражением? Посредством чего совершается вообще различение слов и слогов, данных уху сперва в виде звуковой непрерывности? Имей мы действительно дело только со слуховыми впечатлениями с одной стороны и со слуховыми воспоминаниями с другой, трудность вопроса была бы непреодолима. Но дело представляется иначе, если слуховые впечатления организуют за-

рождающиеся движения, способные скандировать слушаемую фразу и отмечать главные членораздельности. Эти автоматические движения, внутренне сопровождающие звуки, сперва смутные и плохо координированные, повторяясь, выделялись бы все более и более; в конце концов они вырисовали бы упрощенную фигуру, где слушающее лицо нашло бы в основных чертах и главных направлениях движения говорящего лица. Таким образом, в нашем сознании развертывалось бы в виде зарождающихся мышечных ощущений то, что мы назовем *двигательной схемой* слышанной речи. Приспособление своего уха к элементам нового языка заключается не в том, чтобы изменить сырой звук, и не в том, чтоб присоединить к нему воспоминание, а в том, чтоб координировать двигательные усилия мускулов голоса с впечатлениями уха, усовершенствовать сопровождающие звук движения.

Чтобы научиться физическому упражнению, мы начинаем с подражания движению в его целом, как нам его показывает глаз, так, как оно нам представилось. Восприятие наше было неопределенно: неопределенно будет и движение, пытающееся его повторить. Но тогда как наше зрительное восприятие давало нам *непрерывное* целое, движение, которым мы стараемся воспроизвести его образ, состоит из множества мышечных сокращений и напряжений; и само сознание его включает в себе множественные ощущения, происходящие от разнообразных действий в сочленениях. Неопределенное движение, подражающее образу, есть уже, стало быть, его виртуальное разложение; оно, так сказать, несет в себе возможность самоанализа. Совершенствование от повторения и упражнения будет состоять просто в освобождении того, что было сперва запутано, в том, чтоб придать каждому из элементарных движений *автономию* — условие его точности, сохраняя его солидарность с другими движе-

ниями, без чего оно было бы бесполезно. Справедливо говорят, что привычка приобретается повторением усилия; но к чему служило бы повторное усилие, если бы оно производило всегда одно и то же? Настоящая цель повторения сперва разложить, затем *воссоединить* и таким путем обращаться к разуму тела. При каждой новой попытке оно выявляет скрытые движения; оно каждый раз призывает внимание тела к новой подробности, им еще не замеченной; оно заставляет его разделять и классифицировать; оно подчеркивает ему существенное; в целом движения оно последовательно открывает линии, определяющие его внутреннее строение. В этом смысле движение изучено, как только тело его поняло.

Таким образом, двигательный аккомпанемент слышимой речи может прерывать непрерывность звуковой массы. Остается определить, в чем он заключается. Есть ли это сама речь, внутренне воспроизведенная? Но в таком случае ребенок мог бы повторить все слова, различаемые его ухом; и нам самим стоило бы лишь понимать иностранный язык, чтобы говорить на нем с совершенно правильным акцентом. Вещи совершаются далеко не так просто. Я могу схватить мелодию, следовать за ее рисунком, даже запечатлеть ее в памяти и не быть в состоянии ее спеть. Я легко различаю особенности произношения и интонации англичанина, говорящего по-немецки — стало быть внутренне я его поправляю. Из этого не следует, что я придам верное произношение и интонацию этой немецкой фразе, если сам ее скажу. Клинические факты подтверждают, в этом случае, повседневное наблюдение. Можно следить за речью и понимать ее, сделавшись неспособным говорить. Двигательная афазия не влечет за собою словесной глухоты.

Дело в том, что схема, при помощи которой мы скандируем слышимую речь, отмечает только ее выдающиеся контуры. Для речи это то же, что набросок для

законченной картины. Понять трудное движение и быть в состоянии его выполнить — это две разные вещи. Чтоб понять, достаточно уловить основное равно настолько, чтоб отличить его от других возможных движений. Но чтобы уметь его выполнить, надобно, кроме того, заставить свое тело его понять. А логика тела не признает намеков. Она требует, чтобы все составные части данного движения были показаны одно за другим и затем соединены вместе. Здесь требуется полный анализ, в котором не допускается пропуска ни одной подробности, а затем *действительный* синтез, где нет сокращений. Схема воображения, составленная из нескольких зарождающихся мышечных ощущений, была простым наброском. Мышечные ощущения, действительно и полностью испытанные, придают ему краску и жизнь.

Остается узнать, как такой аккомпанемент может произойти и всегда ли он на самом деле происходит. Известно, что произношение слова вслух требует одновременного вмешательства языка и губ для членораздельности, гортани для тона и, наконец, грудных мышц для образования тока выдыхаемого воздуха. Каждому произнесенному слогу соответствует, стало быть, действие совокупности механизмов, находящихся в центрах спинного и продолговатого мозга. Эти механизмы соединены с высшими центрами коркового слоя продолжениями осевых цилиндров пирамидальных клеток психомоторной области; волевой импульс идет по этим путям. Таким образом, когда мы хотим выговорить тот или иной звук, мы передаем приказы действовать тому или другому из этих двигательных механизмов. Но если эти готовые механизмы, отвечающие различным возможным движениям членораздельности и тона, связаны с причинами, — каковы бы они ни были, — их производящими в волевой речи, то с другой стороны существуют факты несомненно доказывающие связь этих же механизмов

со слуховым восприятием слов. Среди многочисленных форм афазии, описанных клиницистами, есть две формы (4-я и 6-я форма Lichtheim'a), которые, по-видимому, предполагают такое соотношение. Так в одном случае Lichtheim'a, больной вследствие падения утратил память членораздельности слов и, следовательно, способность говорить самопроизвольно, но он чрезвычайно точно повторял, что ему говорили*. С другой стороны, в случаях, где самопроизвольная речь не повреждена, но, где есть абсолютная словесная глухота и больной не понимает ничего, что ему говорят, способность повторять чужую речь все же может быть сохранена всецело.** Можно ли сказать с Bastian'ом, что явления эти свидетельствуют просто о лености членораздельной или слуховой памяти слов, причем звуковые впечатления служат только для пробуждения памяти от оцепенения?*** Эта гипотеза, о которой мы будем говорить в свое время, не объясняет, на наш взгляд, интересных явлений эхолалии, давно указанных Romberg'ом,**** Voisin'ом,***** Winslow,***** и которые Kussmaul назвал, конечно несколько преувеличенно, звуковыми рефлексамии.***** В этих случаях пациент повторяет маши-

* Lichtheim. *On Aphasia (Brain, янв. 1885, стр. 447).*

** Ibid., стр. 454.

*** Bastian. *On different Kinds of Aphasia (British Medical journal, окт. и нояб. 1887. стр. 935).*

**** Romberg. *Lehrbuch der Nervenkrankheiten. 1853, t. II.*

***** Цитировано Bateman'ом. *On Aphasia. London, 1890, стр. 79.* — См. Marcé. *Mémoire sur quelques observations de physiologiepathologique (Mém. de la Soc. de Biologie, 2-e serie, t. III, стр. 102).*

***** Winslow. *On obscure diseases of the Brain. London, 1861, стр. 505.*

***** Kussmaul. *Les troubles dela parole. Paris, 1884, стр. 69 и след.*

нально и, может быть, бессознательно, слышанные слова, как будто слуховые ощущения сами собою превращаются в движения членораздельной речи. Исходя из этого, некоторые исследователи предположили особый механизм, соединяющий звуковой центр слов с центром членораздельной речи.* Правда, по-видимому, находится между этими двумя гипотезами: в явлениях этих есть нечто большее, чем только механические акты, но меньшее, чем призыв к волевой памяти; они свидетельствуют о *стремлении* словесно-слуховых впечатлений продолжаться в движения членораздельности, стремление, которое, конечно, не ускользает от привычного контроля нашей воли, которое, может быть, предполагает и зачаточное различие и сказывается в нормальном состоянии внутренним повторением выдающихся черт слышимой речи. Но именно такова наша двигательная схема.

Углубляя эту гипотезу, в ней можно найти то психологическое объяснение некоторых форм словесной глухоты, о котором мы говорили. Известны случаи словесной глухоты с полным сохранением звуковых воспоминаний. Больной целиком сохранил слуховую память слов и слух; между тем он не узнает ни одного слова, которое при нем произносится.** Здесь предполагают подкорковое поражение, которое мешает звуковым впечатлениям находить словесно-слуховые образы в центрах коркового слоя, где они отложились. Но прежде всего вопрос именно

* Arnaud. *Contribution a l'étude clinique de la surdité verbale* (Arch. de Neurologie. 1886, стр. 192). — Spaner. *Ueber Asymbolie* (Arch. f. Psychiatrie. t. VI, стр. 507 и 624).

** См. в особенности: P. Sérioux. *Suruncas de surdité erb ale pure* (Revue de Médecine, 1893, стр. 733 и след.); Lichtheim, цитир. статья, стр. 461; и Arnaud. *Contribution à l'étude de la Surdité Verbale* (2-я статья), Arch. de Neurologie 1886 стр. 366.

в том, может ли мозг накапливать образы, затем, если бы даже поражение проводящих путей восприятия и было констатировано, это не избавляло бы нас от необходимости искать психологическое объяснение явлению. В самом деле, согласно гипотезе, слуховые воспоминания могут быть призваны к сознанию; согласно гипотезе, слуховые впечатления доходят до сознания: стало быть, в самом сознании должен быть пробел, разрыв, что-то такое, что препятствует слиянию восприятия и воспоминания. Между тем все уясняется, если вспомнить, что слуховое восприятие в его первобытном состоянии есть восприятие непрерывного звука и что установленные привычкой чувственно-двигательные соединения должны при нормальных условиях разлагать его; поражение этих сознательных механизмов, препятствуя разложению, сразу остановило бы порыв воспоминаний, стремящихся приложиться к соответственным восприятиям. Стало быть, возможно, что поражение затрагивает эту «двигательную схему». Стоит пересмотреть случаи, довольно впрочем редкие, словесной глухоты с сохранением звуковых воспоминаний, чтобы отметить некоторые, весьма характерные в этом отношении, подробности. Adler указывает на тот замечательный факт, что при словесной глухоте больные более не реагируют даже на сильные шумы, сохраняя в то же время, очень большую тонкость слуха*. Другими словами, звук не находит больше у них своего моторного эха. Один пациент Шарко, страдавший временно словесной глухотой, рассказывает, что он хорошо слышал бой своих часов, но не мог сосчитать ударов**. Он, вероятно, не мог их разделять и различать. Другой больной заявляет, что он

* Adler. *Beitrag zur Kenntniss der seitnerem Pormen von sensorischer Aphasie* (Neurol. Centralblatt, 1891, стр. 296 и 297.)

** Bernard. *De l'Aphasie*. Paris, 1889, стр. 143.

слышит разговор, но как смутный шум.* Наконец, субъект, потерявший способность понимать разговорную речь, снова получает эту способность, когда ему много раз повторяют слово, особенно, если его скандируют слог за слогом**. Последний факт, констатированный во многих ясных случаях словесной глухоты с сохранением звуковых воспоминаний, особенно знаменателен.

Striecker*** ошибался, думая, что слышанная речь полностью повторяется внутри. Это опровергается уже тем простым фактом, что неизвестно ни одного случая моторной афазии, который вызвал бы словесную глухоту. Но все факты говорят в пользу существования двигательного стремления расчленять звуки, устанавливать их схему. Эта автоматическая тенденция не лишена, как мы уже сказали, некоторого зачатка умственной работы: иначе, как могли бы мы отождествлять между собой и, следовательно, сравнивать при помощи одной схемы одинаковые слова, сказанные в разных тонах и голосами различного тембра. Эти внутренние движения повторения и распознавания суть как бы прелюдия к волевому вниманию. Они обозначают границу между волей и автоматизмом. Ими приготавливаются и определяются, как мы уже отчасти указывали, явления характерные для умственного распознавания. Но что такое это полное распознавание, дошедшее до полного сознания самого себя?

2. Мы приступаем ко второй части этого исследо-

* Balet. *Le langage intérieur*. Paris, 1888 г. стр. 85. (изд. Félix Alcan).

** См. три случая приводимые Arnaud в *Archives de Neurologie*, 1866 стр. 366 и след. (*Contribution clinique à l'étude de la surdit  verbale* 2-я статья) — См. случай Schmltdt'a, *Geb rs — und Sprachst rung in Folge von Apoplexie* (Allg Zeitschr. f. Psychiatrie, 1871, t. XXVII, стр. 304).

*** Stricker. *Du langage et de la musique*. Paris, 1885.

вания: от движений мы переходим к воспоминаниям. Внимательное распознавание, сказали мы, — это настоящая цепь, где внешний предмет обнаруживает нам все более и более глубокие части самого себя, по мере того как память наша, симметрично расположенная, приходит в высшее напряжение, чтобы отражать на него свои воспоминания. В частном случае, нас занимающем, предмет — это собеседник, идеи которого распускаются у него в сознании в слуховые представления, чтоб потом материализоваться в произнесенных словах. Если мы правы, *то слушатель должен сразу поместиться среди соответственных идей*, чтобы развить их в слуховые представления, которые покроют воспринятые, так сказать, в сыром виде звуки, слагаясь в двигательную схему. Следить за вычислением значит самому его проделывать. Понимать чужую речь тоже значит осмысленно, то есть исходя из идей, восстановить непрерывность звуков, которые слышит ухо. И вообще можно сказать, что обращать внимание, осмысленно узнавать, объяснять-все это входит в один и тот же акт, которым дух, установив свой уровень, выбрав в самом себе, по отношению к восприятиям в первоначальном их виде, симметрическую точку их ближайшей причины, допускает к этим восприятиям воспоминания, которые их покрывают.

Но обычно на дело смотрят иначе. Мы привыкли к ассоциационизму, и вследствие этого мы представляем себе, что звуки по соседству вызывают слуховые воспоминания, а слуховые воспоминания — идеи. Наряду с этим, мозговые поражения как будто влекут за собою исчезновение воспоминаний: в частности, в случае нас интересующем, можно сослаться на характерные поражения при словесной глухоте. Таким образом, психологическое наблюдение согласуется, по-видимому, с клиническими фактами; и можно принять существование в корковом слое дремлющих слуховых представлений, в форме, напр., физико-хи-

мических изменений клеток: их пробуждает пришедший извне импульс, и они вызывают идеи внутри-мозговым процессом, а может быть, черезкорковыми движениями, идущими навстречу дополнительным представлениям.

Над странными выводами гипотезы такого рода стоит призадуматься. Слуховой образ слова не есть предмет с совершенно установившимися очертаниями, потому что одно и то же слово, произнесенное разными голосами или тем же голосом на различных высотах, дает различные звуки. Стало быть, будет столько слуховых воспоминаний одного слова, сколько есть высот звука и тембров голоса. Собраны ли все эти образы в мозгу, или если мозг выбирает, то какому из них он отдает предпочтение? Предположим, однако, что он имеет основание выбрать один из них; каким образом это самое слово, сказанное другим лицом, соединится с воспоминанием, от которого оно отличается? Заметим, что воспоминание это, по гипотезе, вещь инертная и пассивная, следовательно, не способная схватывать под внешним различием внутреннее подобие. О слуховом образе слова говорят как о сущности или роде: без сомнения, этот род существует для деятельной памяти схематизирующей сходство сложных звуков, но для мозга, который только записывает и не может ничего иного записать, кроме материальности воспринятых звуков, будут тысячи отдельных образов одного слова, — сказанное новым голосом, оно дает новый образ, который просто-напросто присоединится к другим.

Но вот еще затруднение. Слово становится для нас индивидуальным только с того дня, когда наши учителя научают нас его абстрагировать. Мы научаемся сначала произносить не слова, а фразы. Слово всегда сцепляется с другими словами, его сопровождающими, и смотря по форме и движению фразы, необходимой частью которой оно является, оно принимает различ-

ные аспекты, — так каждая нота мелодии смутно отражает в себе всю мелодию. Допустим, что существуют образцы слуховых воспоминаний, заложенные в особых внутри мозговых приспособлениях и дожидаящиеся слуховых впечатлений: эти впечатления пройдут, но не будут узнаны. В самом деле, где общая мера, где точка соприкосновения между сухим инертным, разобщенным образом и живой действительностью слова органически связанного с фразой? Я прекрасно понимаю то начало автоматического распознавания, которое состояло бы, как сказано, в подчеркивании главных членов фразы, в усвоении ее движения. Но если не предположить, что все люди говорят тождественными голосами и произносят одинаковым тоном стереотипные фразы, то непонятно, как слышанные слова соединятся с своими образами в корковом слое.

К тому же, если действительно есть воспоминания, отложенные в клеточках мозговой коры, при сенсоральной афазии, например, должна бы получиться непоправимая утрата некоторых определенных слов при полном сохранении других. На деле это происходит иначе. Иногда все воспоминания исчезают целиком, так как умственный слух совершенно уничтожен, иногда мы присутствуем при общем ослаблении этой функции; но обыкновенно получается ослабление этой функции, а не уменьшение числа воспоминаний. Кажется будто больной не имеет более силы собрать свои слуховые воспоминания, что он вертится вокруг словесного образа и не может на нем остановиться. Для того чтобы он нашел слово, часто довольно навести его на настоящий путь, подсказать ему первый слог* или просто поощрить его**. Эмоция может произвести

* Bernard, *op. cit.*, стр. 172 и 179. См. Babilée. *Los troubles de la mémoire dans l'alcoolisme*. Paris, 1886 (теза на докт. медицины), стр. 44.

** Rieger. *Beschreibung der Intelligenzstörungen in Folge einer Hirnverletzung*. Würzburg, 1889, стр. 35).

то же действие^{*}. Тем не менее, есть случаи, где, по-видимому, определенные группы представлений изгладились из памяти. Мы рассмотрели большое число таких фактов и нам казалось, что их можно разделить на две совершенно отличные категории. В первой, потеря воспоминаний обыкновенно внезапна; во второй она прогрессивна. В первой из памяти исчезают случайные воспоминания, произвольно и даже *капризно* выбранные: некоторые слова, некоторые цифры, а часто даже все слова выученного языка. Во второй, слова исчезают в строгом и грамматическом порядке, и именно в порядке, указанном законом Ribot: прежде всего пропадают собственные имена, потом нарицательные и наконец глаголы^{**}. Таковы внешние различия. А теперь мы разберем, каково, думается нам, внутреннее различие. Мы думаем, что при амнезиях первого рода, почти всегда следующих за сильным потрясением, как будто уничтоженные воспоминания на самом деле не только присутствуют, но и действуют. Возьмем пример, который заимствуем у Winslow'a^{***}, пример больного, позабывшего букву Ф, только одну букву Ф, и спросим, можно ли отбросить одну определенную букву всюду, где она встречается, следовательно, отделить ее от произносимых или написанных слов, с которыми она слита, если буква эта сначала не была неясно узнана. В другом случае, указанном тем же автором^{****}, пациент позабыл языки, которые изучал, и стихотворения, им самим написанные. Когда он сно-

* Wernicke. *Der aphasische Symptomencomplex*. Breslau, 1874, стр. 39. — См. Valentin. *Sur un cas d'aphasie d'origine traumatique* (*Rev. médicale de l'Est*, 1880, стр. 171).

** Ribot. *Les maladies de la mémoire*. Paris, 1881, стр. 131 и след.

*** Winslow. *On obscure Diseases of the Brain*. London, 1861.

**** Winslow. *On obscure Diseases of the Brain*. London, 1861, стр. 372.

ва начал писать, он сочинял приблизительно те же самые стихи. К тому же, весьма часто в этих случаях наблюдается полное восстановление исчезнувших воспоминаний. Не желая слишком категорически высказываться по вопросу такого рода, мы все же не можем не видеть аналогии между этими явлениями и раздвоениями личности, описанными Р. Janet^{*}; некоторые из них поразительно похожи на «отрицательные галлюцинации» и на «внушения с точкой отправления», вызываемые гипнотизерами^{**}. Совсем не таковы афазии второго рода, настоящие афазии. Они зависят, как мы постараемся показать от прогрессивного ослабления хорошо локализованной функции, способности актуализировать воспоминание слов. Как объяснить, что здесь амнезия идет методически, начинается с имен собственных и кончается глаголами? Это было бы невозможно, если б словесные образы действительно отлагались в клетках коркового слоя; разве не странно, что болезнь всегда поражает клетки в известном порядке^{***}? Но факт уясняется, если принять вместе с нами, что воспоминания нуждаются для своего осуществления в двигательном помощнике и что для их вызова требуется особый умственный лад, в свою очередь

* Pierre Janet. *Etat mental des hystériques*. Paris, 1894, II, стр. 263 и след. — См., того же автора, *L'automatisme psychologique*. Paris, 1889.

** См. случай Grashey, вновь исследованный Sommer'ом, который этот последний считает необъяснимым при современном состоянии теорий афазии. В этом примере движения, выполняемые субъектом, совершенно походили на сигналы, обращенные к независимой памяти. (Sommer. *Zur Psychologie der Sprache*. Zeitschr. f. Psychol. u. Physiol. der Sinnesorgane. t. II, 1891, стр. 143 и след. — См. сообщение Sommer'a на конгрессе немецких психиатров, Arch. de Neurologie, t. XXIV, 1892).

*** Wundt. *Psychologie physiologique*. T. I, стр. 239.

связанный с известным телесным положением. Тогда глаголы, выражающие вообще *подражательные действия*, и суть те слова, которые мы можем скорее всего найти телесным усилием, когда способность речи почти совсем ускользает; наоборот, собственные имена, из всех слов наиболее отдаленные от тех безличных действий, которые могут намечаться нашим телом, угадают прежде всего при ослаблении способности. Отметим тот странный факт, что афазик, совершенно неспособный найти нужное ему существительное, заменит его подходящей перифразой, куда войдут другие существительные*, а иногда и само непокорное существительное: не будучи в состоянии мыслить точное слово, он мыслит соответствующее действие, и это положение определяет общее направление движения, из которого выходит фраза. Так случается, что, помня начальную букву позабытого имени, мы вспоминаем имя, повторно произнося инициал**. Итак, в фактах второй группы поражается вся функция целиком, а в фактах первой группы забвеньё, с виду более резкое, на самом деле никогда не оказывается окончательным. Ни в том, ни в другом случае мы не находим воспоминаний, локализованных в определенных клетках мозгового вещества, которые уничтожились бы 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, чтобы впечатления искали свои образы? Не чувствуем ли мы, скорее, что входим в известное настроение соответственно с собеседником, с языком, на котором он говорит, с

* Bernard. *De l'Aphasie*. Paris, 1889, стр. 171 и 174.

** Graves приводит случай, где больной позабыл все существительные, но помнил их начальные буквы и при их помощи находил все слова. (Цитирована Bernard'ом, *De l'Aphasie*, стр. 179).

родом идей, которые он высказывает, и особенно с общим движением фразы, как будто мы начинаем с установления тона нашей умственной работы? Двигательная схема, подчеркивая его интонации, следуя за изгибами его мысли, указывает путь нашей мысли. Она пустоеместилище, определяющее своей формой форму, куда устремляется и врывается текущая масса.

Такое объяснение механизма понимания будет принято не без колебания, вследствие непреодолимой тенденции нашей мысли, во всех случаях, скорее вещи, чем *прогрессивности*. Мы сказали, что мы исходим из идеи и развиваем ее в слуховые образы-воспоминания, способные внедриться в двигательную схему, чтобы покрыть слышанные звуки. Тут есть непрерывная прогрессивность, по которой туманность идеи сгущается в отдельные слуховые образы, — еще текущие, они затвердеют наконец при слитии со звуками материально воспринятыми. Ни в один момент нельзя сказать с точностью, что идея или образ-воспоминание кончается, что образ-воспоминание или ощущение начинается. И где в самом деле демаркационная линия между хаосом звуков, воспринятых в массе, и ясностью, влагаемой восстановленными в памяти слуховыми образами; между разьединенностью самих этих вспомняемых образов и непрерывностью первоначальной идеи, которую они разбивают и преломляют в отдельные слова? Но научная мысль, анализируя этот непрерывный ряд изменений и уступая непреодолимой потребности в символическом изображении, останавливает и уплотняет в законченных вещах главные фазисы этой эволюции. Услышанные звуки она превращает в отдельные и полные слова, затем вспомняемые слуховые образы — в сущности, независимые от идеи ими развиваемой. Так эти три части: голое восприятие, слуховой образ и идея — образуют отдельные целые, и каждое из них будет самостоятельно. Придерживаясь чистого опыта, следовало бы исходить из идеи, так как слухо-

вые воспоминания обязаны ей своим сцеплением, а звуки, в свою очередь, пополняются только воспоминаниями. А между тем не видят препятствия к тому, чтоб произвольно дополнять звук, так же произвольно скреплять вместе воспоминания, опрокидывать естественный порядок вещей, утверждать, что мы идем от восприятий к воспоминаниям и от воспоминаний к идее. Тем не менее, в той или иной форме, в тот или иной момент, придется восстановить нарушенную непрерывность этих трех частей. Тогда предположат, что они, помещаясь в отдельных долях продолговатого мозга и мозговой коры, находятся между собою в сообщении, что восприятия будят слуховые воспоминания, а воспоминания, в свою очередь, идеи. Закрепив главные фазисы развития в независимые части, само развитие стремятся выразить материально линиями сообщения или движениями импульса. Но нельзя безнаказанно перевернуть таким образом истинный порядок вещей и ввести в каждую часть серии элементы, осуществляющиеся только позднее. Нельзя безнаказанно также уплотнять в отдельные и независимые части непрерывность нераздельной прогрессивности. Этот способ представления будет, быть может, достаточным, пока применение его строго ограничивают фактами, послужившими ему точкой исхода; с каждым новым фактом приходится усложнять схему, вводить по пути движения новые остановки, причем приставлением этих остановок одна к другой никогда не удастся построить само движение.

В этом отношении нет ничего поучительнее истории «схем» сенсоральной афазии. В первом периоде, работ Charcot*, Broadbent'a**, Kusmaul'я***, и

* Bernard. *De l'Aphasie*, стр. 37.

** Broadbent. *A case of peculiar affection of speech* (Brain, 1879, стр. 499).

*** Kusmaul. *Ses troubles de la parole*. Paris, 1884, стр. 234.

Lichtheim'a^{*}, придерживались гипотезы «центра идеации», связанного корковыми путями с различными центрами речи. Но при дальнейшем анализе этот центр идей исчез довольно быстро. В самом деле, в то время как физиология мозга все успешнее локализовала ощущения и движения, но никогда не локализовала идей, многообразие сенсоримальных афазий принуждало клиницистов расчленять центр интеллектуальности на все большее число центров, на центры представлений зрительных, осязательных, слуховых и прочих, и даже приходилось иногда разделять на два различные пути — на восходящий и нисходящий, путь, якобы соединяющий их попарно^{**}. Такова была характерная черта схем следующего периода Wysman'a^{***}, Moeli^{****}, Freud'a^{*****} и друг. Теория осложнялась все более, но не могла охватить сложности действительности. Далее, по мере того как схемы усложнялись, они изображали и заставляли предполагать возможность иных поражений, хотя, конечно, и более разнообразных, но зато более

* Lichtheim. *On Aphasia (Brain, 1885)*. Надо заметить, что Wernicke, который первый систематически изучил сенсоримальную афазию, обходился без центров концевых (*Deraphacische Symptomencomplet, Breslau, 1874*).

** Bastian. *On different kinds of Aphasia (British Medical Journal, 1887)*. — См. объяснение (указанное лишь как возможное) оптической афазии Bernheim'ом: *De lacécité psychique des choses (Revue de Médecine, 1885)*.

*** Wysman. *Aphasie und verwandte Zustände (Deutsches Archiv für Klinische Medecin, 1890)*. — Magnan выступил уже на этот путь, о чем свидетельствует схема Скворцова, *De la céicité des mots (Диссертация, 1831)*.

**** Moeli. *Ueber Aphasie bei Wahrnehmung der Gegenstände durch das Gesicht (Berl. Klinische Wochenschrift, 28 апр. 1890)*.

***** Freud. *Zur Auffassung der Aphasien. Leipzig, 1891*.

специальных и простых, так как усложнение схемы именно зависело от диссоциации центров, сперва соединенных в один центр. Но опыт здесь далеко не подтверждал теории, ибо он почти всегда показывал, что многие из этих простых психологических поражений, которые теория отделяла одно от другого, почти всегда частично и разнообразно соединены вместе. Так сложность теорий афазии сама себя разрушала; удивительно ли, что современная патология, относясь все скептически к схемам, вернулась к простому описанию фактов? *

Могло ли быть иначе? Слушая некоторых теоретиков сенсоральной афазии можно подумать, что они никогда не вглядывались в построение фразы. Они рассуждают, как будто фраза состоит из существительных, вызывающих образы вещей. Куда деваются те части речи, которые служат для установления между образами отношений и оттенков всякого рода? Скажут ли, что каждое из этих слов само по себе выражает и вызывает материальный образ, более смутный, без сомнения, но определенный? Пусть подумают о множестве различных отношений, которые выражаются одним и тем же словом, смотря по занимаемому им месту и потому, какие части оно соединяет! Скажете ли вы, что это тонкости уже очень усовершенствованного языка и что возможен язык из конкретных имен, предназначенных вызывать образы вещей? Это я готов признать; но чем примитивнее язык, на котором вы будете со мною говорить, и чем менее в нем терминов, выражающих отношения, тем большее место вы должны отвести деятельности моего ума, потому что вы заставляете его восстановить отношения, которых вы не выражаете: это значит, вы все более будете отступать от гипотезы, по которой всякий словесный

* Sommer, сообщение на конгрессе психиатров. (*Arch. de Neurologie*, t. XXIV, 1892).

образ идет к своей идее. По-настоящему здесь всегда вопрос только в степени: грубый или утонченный язык всегда подразумевает более, чем может выразить. По существу прерывная, — так как она идет поставленными рядом словами, — речь только более или менее отмечает главные переходы мысли. Вот почему я пойму вашу речь, если буду исходить из мысли аналогичной вашей, и буду следовать, за всеми ее изгибами, при помощи словесных образов, предназначенных, подобно придорожным столбам, указывать мне путь. Но я никогда не пойму ее, исходя из самих словесных образов, потому что между двумя последовательными словесными образами есть промежуток, который не может быть заполнен никакими конкретными представлениями. Образы всегда останутся только вещами, а мысль есть движение.

Стало быть, напрасно рассматривают образы-воспоминания и идеи как вещи готовые, которым затем отводят место в проблематических центрах. Можно сколько угодно замаскировывать гипотезу языком анатомии и физиологии, она все же останется простым применением теории ассоциации идей к объяснению жизни духа; за нее только постоянная тенденция дискурсивного ума разделять всякую эволюцию на *фазисы* и уплотнять затем эти фазисы в *вещи*; и так как она родилась *à priori*, из своего рода метафизического предрассудка, то она не в состоянии ни следовать за движением сознания, ни упрощать объяснение фактов.

Но мы должны проследить эту иллюзию до точки, где она впадает в очевидное противоречие. Идеи, сказали мы, чистые воспоминания, призванные из глубин памяти, развиваются в образы-воспоминания, все более и более способные внедриться в двигательную схему. По мере того как воспоминания эти принимают форму представления более полного, конкретного и сознательного, они стремятся слиться с восприятием, их притягивающим, или в рамки которого они вхо-

дят. Стало быть, в мозгу нет, и не может быть, области, где воспоминания застывают и накапливаются. Так называемое разрушение воспоминаний мозговыми поражениями есть только перерыв непрерывного хода, которым осуществляется воспоминание. Следовательно, если непременно хотят локализовать, например, слуховые воспоминания слов в определенной точке мозга, то будут вынуждены, по равно ценным соображениям, или отличать этот воображательный центр от воспринимающего центра, или сливать эти два центра в один. Именно это и проверяется опытом.

Отметим странное противоречие, к которому эта теория приводится с одной стороны психологическим анализом, с другой стороны патологическими фактами. С одной стороны оказывается, что осуществившееся восприятие может оставаться в мозгу в виде сохраненного воспоминания, только как особое, приобретенное расположение самих элементов, запечатленных восприятием: как же, в какой именно момент, станет это восприятие искать другие элементы? На этом естественном решении останавливаются Bain* и Ribot**. Но, с другой стороны, патология предупреждает нас, что совокупность воспоминаний известного рода может ускользать от нас, в то время как соответственная способность воспринимать остается нетронутой. При психической слепоте мы видим, при психической глухоте — слышим. В частности, что касается до потери слуховых воспоминаний слов, — только ею мы и занимаемся, — известны многочисленные факты, показывающие, что она обыкновенно связана с разрушением первой и второй левых височно-клиновидных извилин***, при-

* Bain. *Les sens et l'intelligence*, стр. 304. — См. Spencer. *Principes de Psychologie*. t. I, стр. 483.

** Ribot. *Les maladies de la mémoire*. Paris, 1881, стр. 10.

*** Наиболее четкие случаи такого рода читатель найдет в ста-

чем неизвестно ни одного случая, чтобы поражение это вызвало настоящую глухоту: удалось даже произвести его экспериментально у обезьяны, не вызвав ничего иного, кроме психической глухоты, т. е. неспособности понимать смысл звуков, которые она продолжает слышать*. Приходится, стало быть, признать за восприятием и за воспоминанием отдельные нервные элементы. Но против этой гипотезы говорит самое элементарное психологическое наблюдение, потому что мы знаем, что воспоминание, становясь более ярким и сильным, имеет склонность превращаться в восприятие, хотя нельзя определить точно момент, когда происходит это коренное превращение и когда, следовательно, можно было бы сказать, что оно перешло от воображительных нервных элементов на элементы чувственные. Таким образом, обе эти противоположные гипотезы: первая, отождествляющая элементы восприятия с элементами памяти, вторая, их различающая, — таковы, что каждая из них приводит к другой, и придерживаться нельзя ни той, ни этой.

И разве может быть иначе? И в том и в другом случае рассматривают отдельное восприятие и воспоминание-образ в статическом состоянии, как вещи, из которых первая уже завершена без второй; вместо того чтобы рассматривать динамический прогресс, чрез который первая делается второй.

В самом деле, завершенное восприятие определяется и отличается только при своем слитии с образом-воспоминанием, который мы посылаем ей навстречу.

ть Shaw, *The sensory side of Aphasia*. (*Brain* 1893, стр. 501). Многие авторы ограничивают характерное для потери слуховых словесных образов поражение первой извилиной. См. в особенности Ballet. *Le langage interieur*. стр. 153.

* Luciani, цитир. у J. Soury. *Les Fonctions du Cerveau*. Paris, 1892, стр. 211.

Этой ценой получается внимание, а без внимания есть только пассивное сопоставление ощущений, сопровождаемых машинальной реакцией. С другой стороны, как мы покажем ниже, сам образ-воспоминание, сведенный на состояние чистого воспоминания, остался бы бездейственным. Будучи виртуальным, воспоминание это может сделаться актуальным, только когда его притягивает восприятие. Бессильное само по себе, оно заимствует жизнь и силу от наличного ощущения, в котором оно материализуется. Не значит ли это, что восприятие вызывается двумя противоположными токами, из которых один, центростремительный, исходит от внешнего предмета, а другой, центробежный, имеет точкой исхода то, что мы называем «чистым воспоминанием»? Первый ток, сам по себе, дал бы только пассивное восприятие, с сопровождающими ее машинальными реакциями. Второй, предоставленный самому себе, стремится дать актуализированное воспоминание, все более и более актуальное по мере усиления тока. Соединившись, эти два тока образуют в точке встречи ясное и узнанное восприятие.

Так говорит внутреннее наблюдение. Но мы не можем на этом остановиться. Очень опасно, конечно, погружаться, без достаточного знания, в область темных вопросов мозговых локализаций. Но мы сказали, что отделение полного восприятия от образа-воспоминания ставит клиническое наблюдение в конфликт с психологическим анализом и что из этого вытекает серьезная антиномия для доктрины локализации воспоминаний. Нам надлежит рассмотреть, что станется с известными фактами, если не смотреть на мозг, как на хранилище воспоминаний*.

* Теория, нами здесь намеченная, походит с одной стороны на теорию Wundt'a. Укажем теперь же на общий между ними пункт и на существенную разницу. Вместе с Wundt'ом мы считаем, что ясная перцепция предполагает

Примем временно, для упрощения изложения, что извне приходящие раздражения вызывают в корковом слое или в других центрах элементарные ощущения. Но это все же будут только элементарные ощущения. Между тем всякое восприятие охватывает значительное число этих ощущений, сосуществующих, расположенных в определенном порядке. Откуда этот порядок и что определяет это сосуществование? В том случае, когда материальный предмет налицо, ответ не подлежит сомнению: порядок и сосуществование зависят от органа чувств, получившего впечатление от внешнего предмета. Орган этот приспособлен к тому,

центробежное действие, и этим мы приходим к предположению, вместе с ним (хотя несколько в отличном от него смысле), что так называемые воображительные центры являются скорее центрами группировки чувственных впечатлений. Но тогда как по Wundt'у центробежное действие состоит в «апперцептивной стимуляции», природа которой определяется лишь в общих чертах и которая, по-видимому, соответствует тому, что обыкновенно называется сосредоточиванием внимания, мы думаем, что это центробежное действие принимает в каждом случае особую форму, и именно форму «виртуального предмета», который постепенно стремится актуализироваться. Отсюда важное различие в понимании роли центров. Wundt приходит к принятию: 1) общего органа апперцепции, занимающего лобную долю, 2) особых центров, которые, будучи, без сомнения, неспособными накапливать образы, сохраняют все же стремление или расположение к их воспроизведению. Мы утверждаем, наоборот, что в мозговом веществе ничего не может оставаться от образа и что не может существовать центра апперцепции, но что в этом веществе просто есть органы виртуальной перцепции, на которые влияет напряжение воспоминания, как на периферии есть органы действительной перцепции, на которые влияет действие предмета. (См. *Psychologie physiologique*, t. I, стр. 242—252).

чтобы множественность одновременных раздражений производила на него впечатление известным образом и в известном порядке, распределяясь зараз на избранных частях его поверхности. Это, стало быть, огромная клавиатура, на которой внешний предмет выполняет сразу свой аккорд в тысячу нот, вызывая в определенном порядке и в один миг огромное множество элементарных ощущений, соответствующих всем заинтересованным точкам чувственного центра. Уничтожьте теперь внешний предмет, или орган чувств, или и то и другое; те же элементарные ощущения могут быть возбуждены, потому что те же струны остались и готовы звучать точно так же, но где клавиатура, позволяющая ударить по тысячам клавиш сразу и соединить столько же простых нот в один аккорд? По нашему мнению, «область образов», если она существует, только и может быть такой клавиатурой. Конечно, было бы вполне мыслимо, что чисто психическая причина прямо приводит в действие все заинтересованные струны. Но в случае умственного слушания, единственно нас интересующего, локализация функции, по-видимому, достоверна, потому что определенное поражение височной доли ее уничтожает; с другой стороны, мы изложили соображения, по которым мы не можем допустить, ни даже представить себе, осадков образов, отложенных в какой-либо области мозгового вещества. Единственная гипотеза остается, стало быть, допустимой, что область эта занимает, по отношению к центру самого слуха, место, симметричное органу чувств, которым в данном случае является ухо: это будет умственное ухо.

Тогда указанное противоречие рассеивается. С одной стороны, становится понятным, что вспомнутый слуховой образ приводит в движение те же нервные элементы, что и первоначальное восприятие и что воспоминание постепенно превращается в восприятие. С другой стороны, понятно также, что

способность вспоминать сложные звуки, каковы слова, может относиться к другим частям нервного вещества, чем способность их воспринимать: вот почему при психической глухоте действительный слух переживает слух умственный. Струны еще целы, и под влиянием внешних звуков они еще дрожат, но нет внутренней клавиатуры.

Другими словами, наконец, 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 они подвержены, чрез ряд посредствующих влияний, влиянию *виртуального предмета*. Центры образов, если они существуют, могут быть, по отношению к чувственным центрам, только органами, симметричными органам чувств. Они настолько же не вместительны чистых воспоминаний, т. е. виртуальных предметов, насколько органы чувств не вместительны предметов реальных.

Прибавим, что это только бесконечно сокращенный перевод того, что может совершаться в действительности. Различные сенсоральные афазии показывают, что вызов слухового образа акт не простой. Между намерением, тем, что мы называем чистым воспоминанием, и слуховым образом-воспоминанием в собственном смысле чаще всего двигаются промежуточные воспоминания, которые должны сперва осуществиться в образах-воспоминаниях в более или менее отдаленных центрах. Только тогда, лишь постепенно, идея воплощается в особый образ, в образ словесный. Этим самым умственный слух может быть подчинен целостности различных центров и путей к ним ведущих. Но осложнения эти ничего не изменяют в корне вещей. Каково бы ни было число и природа промежуточных членов, мы идем не от восприятия к идее, а от идеи к восприятию, и характерный процесс

распознавания не центростремителен, а центробежен. Остается, правда, определить, как возбуждения, исходящие изнутри, могут порождать ощущения действием на мозговую кору или другие центры. Очевидно, что это только удобный способ выражаться. Чистое воспоминание, по мере осуществления, стремится вызвать в теле все соответственные ощущения. Но эти ощущения, также виртуальные, чтоб сделаться реальными, должны приводить в действие тело, придавать ему движения и положения, привычным антецедентом которых они являются. Колебания так называемых чувственных центров, обыкновенно предшествующие совершенным или намеченным телом движениям (нормальная роль их приготовить эти движения, начав их), служат не столько реальной причиной ощущения, сколько проявлением ее силы и условием ее действительности. Постепенное осуществление виртуального образа не что иное, как ряд переходов, которыми образ этот вынуждает у тела полезные действия. Возбуждение так называемых чувственных центров есть последний из этих переходов; это прелюдия к двигательной реакции, начало действия в пространстве. Другими словами, виртуальный образ развивается в направлении виртуального ощущения, виртуальное ощущение в направлении реального движения: это движение, осуществляясь, осуществляет зараз как ощущение, естественным продолжением которого оно является, так и образ, захотевший слиться с ощущением. Мы углубим понятие этих виртуальных состояний и, дальше проникая во внутренний механизм психических и психофизических актов, покажем, каким непрерывным ходом прошлое, актуализируясь, стремится вновь завоевать свое утраченное влияние.

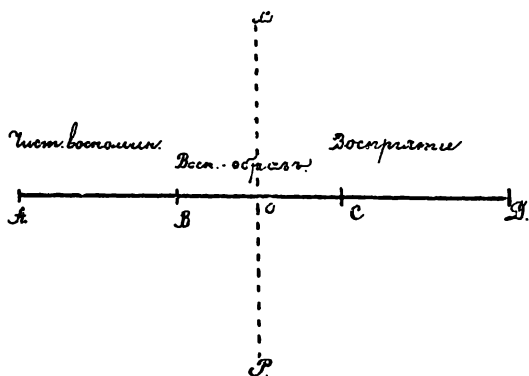
ГЛАВА ТРЕТЬЯ

О СОХРАНЕНИИ ОБРАЗОВ. ПАМЯТЬ И ДУХ

Повторим вкратце сказанное. Мы различаем чистое воспоминание, воспоминание-образ и восприятие, из которых ни одно, на самом деле, не появляется в отдельности. Восприятие никогда не бывает простым соприкосновением духа с наличным предметом; оно всегда пропитано дополняющими и поясняющими ее 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*, нормально проявляется только в окрашенном и живом образе, его обнаруживающем. Символизируя эти три понятия последовательными отрезками АВ, ВС и CD, прямой линии AD, можно сказать, что мысль наша чертит эту линию непрерывным движением, идущим от А к D, и невозможно сказать с точностью, где кончается одна часть и где начинается другая.

В этом без труда удостоверяется сознание всякий раз, когда для анализа памяти оно следит за движением работающей памяти. Нам надо вспомнить что-нибудь, вызвать период нашей истории? Мы сознаем, что совершается акт *sui generis*, которым мы отделяемся от настоящего и становимся сперва в прошедшее вообще, потом в какую-нибудь область прошедшего; работа на

ощущь аналогична с установкой фокуса фотографического аппарата. Но воспоминание все еще остается в мнимом состоянии; так мы только приготавливаемся к получению его, принимая надлежащее положение. Мало-помалу оно появляется, как сгущающееся туманное пятно; из виртуального состояния оно переходит в актуальное, и по мере того как обрисовываются его контуры и окрашивается его поверхность, оно стремится к сходству с восприятием. Но глубокими корнями своими оно остается связанным с прошедшим, и мы никогда не признали бы его за воспоминание, если бы на нем не оставалось следа его изначальной виртуальности, если б оно, существуя в настоящем, все же не отличалось бы чем то от настоящего.



Постоянная ошибка ассоциационизма состоит в подстановке на место этой непрерывности осуществления — что и есть живая реальность — прерывистой множественности косных и сопоставленных элементов. Именно потому, что каждый из так составленных элементов содержит, вследствие своего происхождения, нечто из ему предшествовавшего, а также и из последующего, в наших глазах он должен принять форму состояния смешанного и, в некотором роде, нечистого. Но с другой стороны, принцип ассоциационизма требует, чтобы всякое

психологическое состояние было чем-то вроде атома, простым элементом. Отсюда необходимость пожертвовать неустойчивым, во всяком наблюдаемом фазисе, в пользу устойчивого, т. е. началом в пользу конца. Когда дело идет о восприятии, в нем не видят ничего, кроме скопления ощущений, его окрашивающих; всплывшие в памяти образы, составляющие его темное ядро, оставляют в стороне. Когда же дело доходит, в свою очередь, до вспомянутого образа, его берут готовым, осуществившимся в состоянии слабого восприятия и раскрывают глаза на чистое воспоминание, которое образ этот постепенно выявил. В противоборстве, устанавливаемом ассоциационизмом между стойким и нестойким, восприятие всегда сместит воспоминание-образ, а воспоминание-образ — чистое воспоминание. Вот почему чистое воспоминание исчезает окончательно. Ассоциационизм, рассекая надвое линией MO весь ход AD , не видит в отрезке OD ничего, кроме ощущений, которые ее заканчивают и которые для него составляют все восприятие. С другой стороны, отрезок AO он сводит к осуществившемуся образу, где заканчивается, распускаясь, чистое воспоминание. Тогда психологическая жизнь целиком сводится к двум элементам — к ощущению и образу. А так как в образе затопили чистое воспоминание, составлявшее его первоначальное состояние, и, кроме того, сблизили образ с восприятием, придав заранее восприятию нечто, принадлежащее самому образу, между этими двумя состояниями будут находить различие только в степени или интенсивности. Отсюда различие *состояний сильных и состояний слабых*, из которых первые возводятся нами в восприятия настоящего, а вторые — неизвестно почему — в представления прошлого. На самом же деле, мы никогда не достигнем прошедшего, не погрузившись сразу в него. Прошлое, по сущности виртуальное, может быть воспри-

нято нами как прошлое, только когда мы следуем за движением, которым оно распускается в образ настоящего, выступая из мрака на яркий свет. Напрасно было бы искать его следа в чем-либо актуальном и уже осуществленном: это все равно, что мрак искать на ярком свете. На этом именно и зиждется ошибка ассоциационизма: поместившись в актуальном, он тщетно силится открыть в состоянии осуществленном и наличном признак его происхождения в прошлом, отличить воспоминание от восприятия и установить различие в природе там, где он заранее признал лишь количественное различие.

Воображать не значит *вспоминать*. Конечно, воспоминание стремится жить в образе по мере того, как оно актуализируется; но обратное не верно, чистый и простой образ не унесет меня к прошедшему, если я действительно не искал его в прошедшем, следя за непрерывным ходом, приведшим его из мрака к свету. Психологи слишком часто это забывают; из того, что вспомнутое ощущение становится актуальнее, когда над ним дольше останавливаются, они заключают, что воспоминание ощущения и было этим зарождающимся ощущением. Факт, на который они ссылаются, конечно, верен. Чем большее усилие я употребляю, чтоб припомнить прошедшую боль, тем более я приближаюсь к действительному ощущению ее. Это легко понять, ибо образование воспоминания, сказали мы, состоит именно в его материализации. Вопрос в том, воспоминание о боли было ли сначала действительно болью. Гипнотизированному субъекту становится жарко, когда ему настойчиво повторяют, что ему жарко, но не оттого, конечно, что были жарки слова внушения.

Из того, что воспоминание ощущения продолжается в это самое ощущение, не следует точно так же заключать, что это воспоминание было зарождающимся ощущением: может быть, воспоминание игра-

ет, по отношению к ощущению, которое зародится, именно роль магнетизера, делающего внушение. В этой форме разбираемое нами рассуждение уже не имеет доказательности; оно еще не ложно, потому что на его стороне та несомненная истина, что воспоминание преобразуется по мере своей актуализации. Но нелепость становится очевидной, если рассуждать от обратного, — что должно быть допустимым при гипотезе, на которую становятся, — то есть, если мы представим себе, что сила ощущения уменьшается, вместо того чтобы заставляться усиливаться чистое воспоминание. Если между этими двумя состояниями различие просто в степени, то, в известный момент, ощущение превратилось бы в воспоминание. Если воспоминание сильной боли, например, есть только слабая боль, то сильная боль, мною испытываемая, уменьшаясь, должна превратиться в вспомняемую сильную боль. Несомненно, настает такой момент, когда невозможно сказать, чувствую ли я действительное слабое ощущение или воображаемое слабое ощущение, это вполне естественно, потому что воспоминание-образ участвует уже в ощущении, но это слабое состояние я никогда не приму за воспоминание о сильном состоянии. Стало быть, воспоминание нечто совсем другое.

Но иллюзия, состоящая в том, что между воспоминанием и восприятием видят только разницу в степени, есть нечто большее, чем простое следствие ассоциационизма, большее, чем эпизод в истории философии. Корни ее глубокие. Она зиждется, в конце концов, на ложном представлении о природе и об объекте внешнего восприятия. В восприятии усматривают только поучение, обращенное к чистому духу, и притом лишь спекулятивное. Но так как воспоминание, уже не имея объекта, по существу является познанием такого рода, то между восприятием и воспоминанием можно видеть лишь различие в степени:

восприятие смещает воспоминание и образует, таким образом, наше настоящее просто по праву сильнейшего. Но между настоящим и прошлым различие не просто в степени. Мое настоящее это то, что меня интересует, что для меня живет, то, наконец, что побуждает меня к действию, между тем как прошлое мое по существу бессильно. Остановимся на этом пункте. Мы лучше пойдем природу того, что мы называем и «чистым воспоминанием», противопоставив ему наличное восприятие.

На самом деле невозможно было бы искать характеристики воспоминания прошлого состояния, не определив сначала конкретного признака наличной реальности, принятой сознанием. Что такое для меня настоящий момент? Времени присуще протекать; время, уже протекшее, есть прошлое, и настоящим мы называем мгновение, в которое оно протекает. Но здесь не может быть речи о математическом мгновении. Без сомнения, есть идеальное настоящее, только постижимое, неделимая граница, отделяющая прошлое от будущего. Но реальное, конкретное, изживаемое настоящее, то, о котором я говорю, когда говорю о наличном восприятии, оно необходимо имеет дление (*durée*). Где же обретается это дление? Находится ли оно впереди или позади математической точки, идеально мною определяемой, когда я думаю о настоящем мгновении? Слишком очевидно, что она одновременно и впереди и позади, и что то, что я называю «моим настоящим», захватывает одновременно часть моего прошедшего и часть моего будущего. Прежде всего часть моего прошедшего, ибо «момент, когда я говорю, уже далек от меня», затем и моего будущего, потому что это мгновение склоняется к будущему, к будущему я стремлюсь, и если б я мог остановить это неделимое настоящее, этот бесконечно малый элемент кривой времени, то он указывал бы направление будущего. Надобно, стало быть, чтобы психологичес-

кое состояние, которое я зову «моим настоящим» было одновременно и восприятием непосредственно прошлого и определением непосредственно будущего. Между тем непосредственно прошлое, поскольку оно воспринято, есть ощущение, как мы увидим, потому что всякое ощущение выражает весьма длинную последовательность элементарных колебаний; а непосредственно будущее, поскольку оно определяется, есть действие или движение. Мое настоящее, стало быть, есть одновременно ощущение и движение; а так как мое настоящее составляет нераздельное целое, то это движение должно зависеть от этого ощущения и продолжать его в действие. Из этого я заключаю, что настоящее мое представляет собою систему ощущений и движений. Мое настоящее по существу чувственно-двигательно.

Другими словами, мое настоящее заключается в сознании, которое я имею о своем теле. Протяженное в пространстве, тело мое испытывает ощущения и в то же время выполняет движения. Ощущения и движения локализируются в определенных точках этой протяженности, поэтому в один данный момент не может быть более одной системы движений и ощущений. Вот почему мое настоящее представляется мне вещью абсолютно определенной и резко отличной от моего прошлого. Помещенное между материей на него влияющей и материей, на которую оно влияет, мое тело есть центр действия, место, где полученные впечатления разумно выбирают пути для превращения в свершенные движения: оно, следовательно, действительно представляет актуальное состояние моего осуществления (*devenir*), то, что в моем длении (*durée*) образуется. Вообще, можно сказать, что в той непрерывности осуществления, которая и есть сама реальность, настоящий момент есть почти мгновенная вырезка, которую наше восприятие производит в протекающей массе, а вырезка эта и есть именно то, что мы на-

зывается материальным миром: тело наше занимает его центр; оно в этом материальном мире есть то, что мы непосредственно чувствуем, как протекающее; в его актуальном состоянии заключается актуальность нашего настоящего. Материя, поскольку она протяжена в пространстве, должна, по нашему мнению, определяться как настоящее, непрерывно вновь начинающееся; наоборот, наше настоящее есть именно материальность нашего существования, т. е. совокупность ощущений и движений, и ничего больше. Эта совокупность определена, единственна для каждого мгновения и именно потому, что ощущения и движения занимают места в пространстве и что в одном и том же месте не может быть нескольких вещей зараз. Почему могли не признать такой простой, такой очевидной истины, которая, в конце концов, есть только идея здравого смысла?

Причина именно в том, что между действительным ощущением и чистым воспоминанием упорно признавали лишь разницу в степени, а не по существу. Разница же, по нашему мнению, коренная. Мои действительные ощущения занимают определенные части поверхности моего тела; чистое воспоминание, наоборот, не захватывает никакой части моего тела. Материализуясь, оно, без сомнения, породит ощущение; но в этот самый момент оно перестанет быть воспоминанием, перейдет в состояние настоящего, актуально переживаемого; я могу возвратить ему его характер воспоминания только возвратом к процессу, которым я вызвал это воспоминание из глубин моего прошлого. Оно стало актуальным именно потому, что я сделал его активным, то есть ощущением, способным вызывать движения. Большая часть психологов, наоборот, принимают чистое воспоминание только за слабое восприятие, за совокупность рождающихся ощущений. Уничтожив, таким образом, наперед всякую разницу по существу между ощущением

и воспоминанием, они вынуждены, логикой своей гипотезы, материализовать воспоминание и идеализировать ощущение. Воспоминание они представляют себе только в форме образа, т. е. уже воплощенным в рождающихся ощущениях. Отнеся к воспоминанию основное из ощущения и не желая видеть в идеальности этого воспоминания чего бы то ни было отличного от ощущения, они вынуждены, возвращаясь к чистому ощущению, оставить за ним идеальность, приданную таким путем рождающемуся ощущению. Если прошлое, которое, по гипотезе, уже не действует, может существовать в состоянии слабого ощущения, то, стало быть, есть бессильные ощущения. Если чистое воспоминание, которое, по гипотезе, не затрагивает никакой определенной части тела, есть рождающееся ощущение, то ощущение не локализовано непременно в какой-нибудь точке тела. Видеть в ощущении состояние неустойчивое и непротяженное, приобретающее протяженность и укрепляющееся в теле только случайно есть иллюзия, которая глубоко искажает, как мы видели, теорию внешнего восприятия и поднимает много спорных вопросов в различных метафизиках материи. Как бы то ни было, ощущение, по существу, протяженно и локализовано, это источник движения; чистое воспоминание, будучи непротяженно и бессильно, совершенно не причастно к ощущению.

То, что я называю своим настоящим, есть положение, принятое мною по отношению к непосредственному будущему, это мое неминуемое действие. Мое настоящее, стало быть, чувственно-двигательно. Из прошлого моего только то становится образом, а следовательно, ощущением, хотя бы рождающимся, что может содействовать этому действию, вложиться в это положение — словом, стать полезным, но как только прошлое становится образом, оно выходит из чистого воспоминания и сливается с некоторой час-

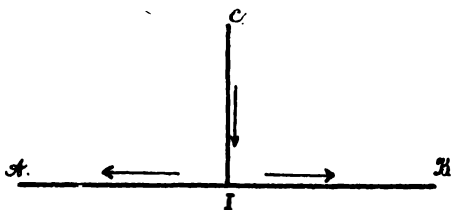
тью моего настоящего. Воспоминание, актуализированное в образе, глубоко отличается, следовательно, от чистого воспоминания. Образ — это состояние настоящее, и он связан с прошлым только воспоминанием, из которого вышел. Наоборот, воспоминание, бессильное пока оно бесполезно, остается чистым от всякой примеси ощущения, без связи с настоящим, и, следовательно, оно непротяженно.

Это полнейшее бессилие чистого воспоминания поможет нам понять, как оно сохраняется в скрытом состоянии. Не входя еще в глубь вопроса, ограничимся замечанием, что нам трудно признать *бессознательные* психологические *состояния* особенно потому, что мы принимаем сознание за основное свойство психологических состояний, так что психологическое состояние не может перестать быть сознательным, не перестав, по-видимому, существовать. Но если сознание только характерный признак *настоящего*, т. е. актуально переживаемого, т. е. *действующего*, тогда то, что не действует, может не принадлежать сознанию, не переставая однако существовать в иной форме. Другими словами, сознание, в психологической области, синоним не существования, но только реального действия или непосредственной возможности действия; когда термин этот так ограничен, легче представить себе бессознательное и психологическое состояние, т. е., в сущности, состояние бессильное. Как ни смотреть на сознание в самом себе, каким оно обнаружилось бы себя, действуя беспрепятственно, трудно отрицать, что у существа с телесными отправлениями целью сознания является, главным образом, управление действием и помощь в выборе. Оно бросает свой свет на непосредственные antecedенты решения и на все те antecedенты прошлых воспоминаний, которые могут полезно соединиться с ними; остальное остается в тени. Но здесь мы опять находим, в новой форме, непрерывно возрождающуюся иллюзию, с которой

мы боремся с самого начала этой книги. Даже когда сознание присоединено к телесным функциям, ему приписывают лишь случайное практическое значение, желают видеть в нем способность спекулятивную по существу. Но тогда какой интерес может иметь сознание упускать знания, которыми оно обладает? Почему сознание, будучи предназначено для чистого познания, отказывается освещать то, что не окончательно для него потеряно? Отсюда следовало бы, что по праву ему принадлежит все, чем оно обладает на самом деле, и что в области сознания все реальное актуально. Но если возвратить сознанию его настоящую роль, то настолько же не будет причин утверждать, что прошлое, раз воспринятое, стирается, как нет причин предполагать, что материальные предметы перестают существовать, когда я перестаю их воспринимать.

Остановимся на этом последнем пункте, потому что тут центр трудностей и источник недоразумений, окружающих проблему бессознательного. Идея *бессознательного представления* ясна, несмотря на распространенный предрассудок; можно даже сказать, что мы постоянно ею пользуемся и что нет концепции, более обыденной для здравого смысла. В самом деле, все признают, что наличные образы нашего восприятия не составляют всей материи. Но, с другой стороны, чем может быть не воспринятый материальный предмет, не воображаемый образ, если не своего рода бессознательным умственным состоянием? За пределами стен вашей комнаты, которые вы воспринимаете в эту минуту, есть соседние комнаты, остальная часть дома, наконец, улица, город, где вы живете. Решительно все равно, каких взглядов на материю вы придерживаетесь: реалист вы или идеалист, вы, очевидно, думаете, когда говорите о городе, об улице, о других комнатах дома, о восприятиях, отсутствующих в вашем сознании и тем не менее данных вне его. Они не создаются по мере того как сознание ваше принимает

их; стало быть, они каким-нибудь образом уже существовали, и так как, по гипотезе, сознание ваше их не намечало, как могли бы они существовать сами по себе, если не в состоянии бессознательного? Откуда происходит, что *существование вне сознания* кажется нам ясным, когда дело касается объекта, и темным, когда мы говорим о субъекте? Восприятия наши, актуальные и виртуальные, распределяются вдоль двух линий, одной — горизонтальной АВ, содержащей все одновременные предметы в пространстве, другой — вертикальной СІ, на которой располагаются наши последовательные воспоминания, размещенные во времени. Точка І, пересечение двух линий, есть единственная, актуально данная нашему сознанию. Почему мы без колебания принимаем реальность всей линии АВ, хотя она остается невидимой и, наоборот, на линии СІ только настоящее І, актуально воспринятое, кажется нам единственной точкой воистину существующей? В основе этого коренного различия между серией времени и серией пространства лежит столько смутных и плохо набросанных идей, столько гипотез, лишенных всякой спекулятивной ценности, что мы не в состоянии исчерпать всего быстрым анализом. Чтобы окончательно обнаружить иллюзию, пришлось бы изыскать с самого начала и проследить во всех изгибах двойное движение, которым мы доходим до принятия объективных реальностей без отношения к сознанию и состояний сознания без объективной реальности. Тогда оказывается, что пространство бесконечно сохраняет вещи, в нем размещенные, а время как бы разрушает мало-помалу *состояния*, следующие в нем одно за другим. Часть этой работы была сделана 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 точки.



Прежде всего, предметы, размещенные вдоль линии АВ, представляют для нас то, что мы будем воспринимать, между тем как линия СГ содержит только то, что мы уже восприняли. Далее, прошлое уже не представляет для нас интереса; оно истощило свое возможное действие или приобретет значение только почерпнув жизненность из наличного восприятия. Наоборот, ближайшее будущее состоит в неминуемом действии, в энергии, еще не израсходованной. Не воспринятая еще часть материальной вселенной, чреватая обещаниями и угрозами, является для нас реальностью, на которую не могут и не должны иметь влияние не воспринятые актуально периоды нашего прошедшего существования. Но это различие, целиком относящееся к практической пользе и к материальным требованиям жизни, принимает в нашем уме все более и более ясную форму метафизического различия.

Мы показали, что предметы, расположенные вокруг нас, представляют, в разных степенях, действие, которое мы можем оказывать на вещи, или действие, которое мы должны будем испытать от них. Срок этого возможного действия точно определяется большим или меньшим отдалением от соответственного предмета, так что расстояние в пространстве измеряет близость угрозы или обещания во времени. Пространство дает нам, стало быть, сразу схему нашего ближайшего будущего; так как это будущее должно протекать бесконечно, то пространство, его символизирующее, имеет свойством оставаться в своей неподвижности бесконечно открытым. Отсюда происходит, что непосред-

ственный горизонт, данный нашему восприятию, кажется нам по необходимости окруженным более широким кругом, существующим, хотя невидимым; этот круг предполагает собою другой круг, его обнимающий, и т. д. до бесконечности. Стало быть, наше актуальное восприятие, поскольку оно протяженно, имеет сущностью быть всегда только *содержимым* по отношению к более обширному и даже бесконечному опыту, ее содержащему; и этот опыт, отсутствующий в нашем сознании, потому что он переходит за воспринимаемый горизонт, все же кажется актуально данным. Мы чувствуем себя прицепленными к этим материальным предметам, из которых мы делаем наличные реальности, тогда как наши воспоминания, поскольку они прошлые, являются, наоборот, балластом, который мы тащим за собою, охотно делая вид, что освободились от него.

По инстинкту, в силу которого мы бесконечно раскрываем перед собою пространство, мы замыкаем за собою время по мере его протекания. И тогда как реальность, как протяженность, кажется нам бесконечно выходящей за пределы нашего восприятия, в нашей внутренней жизни наоборот, только то кажется нам *реальным*, что начинается с настоящим моментом; остальное практически уничтожено. И тогда, если в сознании появляется воспоминание, оно кажется нам привидением, таинственное появление которого надо объяснять особыми причинами. В действительности же сцепление этого воспоминания с нашим состоянием в настоящем вполне сравнимо со сцеплением предметов невоспринятых с теми, которые мы воспринимаем, и *бессознательное* в обоих случаях играет одинаковую роль.

Но нам очень трудно представить себе вещи в этом виде, потому что мы приучились подчеркивать различия и, наоборот, стушевывать сходства между серией *предметов*, одновременно расположенных в прост-

ранстве, и серией *состояний*, последовательно развивающихся во времени. В первой все члены устанавливаются совершенно определенно так, что появление каждого нового члена могло быть предвидено. Выходя из своей комнаты, я знаю, через какие комнаты я буду проходить. Наоборот, воспоминания мои являются в порядке с виду причудливым. Порядок представлений, стало быть, необходим в одном случае, в другом — случаен; и эту необходимость я как бы олицетворяю, когда говорю о существовании предметов вне всякого сознания. Если я без затруднения могу предположить, что дана вся совокупность предметов, мною не воспринимаемых, то это потому, что строго определенный порядок этих предметов придает им вид цепи и наличное мое восприятие тогда не более, как одно звено этой цепи: это звено передает свою актуальность остальной цепи. Но ближе присмотревшись, можно бы увидеть, что воспоминания наши образуют цепь того же рода, и что наш *характер*, всегда присутствующий при всех наших решениях, есть актуальный синтез всех наших бывших состояний. В этой сжатой форме наша предшествующая психологическая жизнь существует для нас даже более, чем внешний мир, которого мы воспринимаем всегда только малейшую долю, между тем как мы пользуемся совокупностью нашего пережитого опыта. Правда, мы обладаем ею лишь в сокращенном виде и наши прежние восприятия, рассматриваемые как отдельные индивидуальности, кажутся нам или окончательно исчезнувшими или появляющимися по своей прихоти. Но эта видимость полного разрушения или капризного воскресения зависит просто от того, что актуальное сознание принимает в каждое мгновение полезное, временно откидывая излишнее. Всегда устремленное к действию, оно может материализовать только те наши давние восприятия, которые организуются с наличным восприятием и принимают участие в оконча-

тельном решении. Если для проявления моей воли в данной точке пространства надобно, чтобы сознание мое прошло чрез каждый из промежутков или препятствий, которые в общем составляют то, что называется *расстоянием в пространстве*, то ему также бывает полезно для выяснения этого действия, перескочить через промежуток времени, отделяющий положение в настоящем от аналогичного положения в былом; и так как оно переносится туда одним скачком, вся промежуточная часть прошлого ускользает от него. Те самые причины, по которым наши восприятия располагаются в строгой последовательности в пространстве, заставляют воспоминания наши светиться прерывисто во времени. Невоспринятые предметы в пространстве и бессознательные воспоминания во времени не суть две радикально отличные формы существования; но для действия требования противоположны в обоих случаях.

Здесь мы соприкасаемся с важнейшей проблемой бытия, с проблемой, которую мы можем лишь слегка затронуть, иначе, переходя от вопроса к вопросу, мы вошли бы в сердцевину метафизики. Скажем просто, что в том, что касается вещей опыта, — а только ими мы здесь и занимаемся, — бытие предполагает соединение двух условий: 1) появление в сознании, 2) логическое или причинное соотношение того, что появилось в сознании, с предшествующим и с последующим. Для нас реальность психологического состояния или материального предмета состоит в том двойном факте, что сознание наше их воспринимает и что они входят в серии времени или пространства, где члены определяются один другим. Но эти два условия допускают степени, и понятно, что хотя оба необходимы, они выполняемы не одинаково. Так в случае внутренних актуальных состояний, связь менее тесна, случайности оставляется большое место и определение настоящего прошлым не имеет характера математического выво-

да; — зато появление в сознании полно, и наличное психологическое состояние дает нам совокупность своего содержания в самом акте его восприятия. Наоборот, когда дело касается внешних предметов, связь становится полной, потому что эти объекты повинуются необходимым законам; но тогда другое условие, появление в сознании, выполняется только частью, так как нам кажется, что материальный предмет, в силу многочисленности невидимых элементов, связывающих его с другими предметами, содержит в себе и скрывает за собою бесконечно больше, чем он обнаруживает. Мы сказали бы, что бытие в эмпирическом смысле слова, предполагает всегда заразу, но в различных степенях, сознательное усвоение и правильное соотношение. Но наше разумение, функция которого устанавливать резкие различия, не так понимает вещи. Вместо того чтоб признать во всех случаях присутствие обоих элементов, смешанных в различных пропорциях, оно предпочитает разъединить эти два элемента и приписать, таким путем, внешним предметам, с одной стороны, и внутренним состояниям, с другой, два способа существования радикально различных, причем каждый из них характеризуется исключительным присутствием условия, которое следовало бы объявить только преобладающим. Тогда существование психологических состояний будет заключаться целиком в усвоении их сознанием, а существование внешних явлений, также целиком, в строгом порядке их сосуществования и их последовательности. Отсюда невозможность предоставить невоспринимаемым, но существующим материальным предметам ни малейшего участия в сознании, а несознательным внутренним состояниям ни малейшего участия в существовании. В начале этой книги, мы показали последствия первой иллюзии: она приводит к извращению наших представлений о материи. Вторая, дополняющая первую, извращает нашу концепцию духа, покрывая ис-

кусственным мраком идею сознательной связи. Вся наша прошлая психологическая жизнь обуславливает наше настоящее состояние, не определяя его неизбежным образом; она обнаруживается также целиком в нашем характере, хотя ни одно из прошлых состояний явно в нашем характере не проявляется. Эти два условия, в соединении, обеспечивают каждому прошедшему психологическому состоянию существование реальное, хотя и бессознательное.

Но мы так привыкли переворачивать действительный порядок вещей в интересах практики, мы до такой степени охвачены неотступностью образов, почерпнутых из пространства, что не можем не спрашивать, где хранится воспоминание. Мы понимаем, что физико-химические явления происходят в мозгу, что мозг находится в теле, тело в окружающем его воздухе и т. д.; но прошлое, раз совершенное, если оно сохраняется, где оно? Просто и ясно, кажется, поместить его, в состоянии молекулярного изменения, в мозговое вещество, потому что мы имеем тогда актуально данный резервуар, который стоит только открыть, чтоб скрытые образы потекли в сознание. Но если мозг не может служить для такого употребления, какое хранилище населим мы накопленными образами? Забывают, что отношение между содержащим и содержимым получает свою кажущуюся ясность и всеобщность от необходимости для нас всегда открывать перед собою пространство и за собою всегда замыкать время. Показать, что одна вещь содержится в другой, совсем не значит объяснить этим явление ее сохранения. Более того: предположим на один момент, что прошлое переживает себя в состоянии воспоминания, сохраняемого в мозгу. Надобно, в таком случае, чтоб мозг, для сохранения воспоминания, по крайней мере, сохранялся сам. Но этот мозг, как протяженный образ в пространстве, занимает всегда только момент настоящего: он составляет, вме-

сте с остальной материальной вселенной непрерывно возобновляемую вырезку всеобщего осуществления; или вы должны предположить, что вселенная эта погибает и воскресает настоящим чудом во все моменты времени, или вы должны перенести на нее непрерывность существования, в которой вы отказываете сознанию, и сделать из ее прошедшего реальность себя переживающую и продолжающуюся в ее настоящем. Вы, стало быть, ничего не выиграете от накопления воспоминания в материи, а будете, наоборот, вынуждены распространить на совокупность состояний материального мира то независимое и полное переживание прошлого, в котором вы отказываете психологическим состояниям. Это переживание прошедшего *в себе* навязывается, стало быть, в той или иной форме и нам трудно понять ее просто потому, что мы приписываем серии воспоминаний во времени ту необходимость *содержать и содержаться*, которая верна только относительно совокупности тел, мгновенно воспринятых в пространстве. Основная иллюзия заключается в том, что мы переносим в длительность, в состоянии течения, форму мгновенных разрезов, которые мы в нем делаем.

Но как может прошедшее, по гипотезе переставшее существовать, сохраняться само собою? Нет ли здесь противоречия? На это мы ответим, что вопрос именно в том, перестало ли прошедшее существовать или просто перестало быть полезным. Вы произвольно определяете настоящее, как *то, что есть*, тогда как настоящее есть просто *то, что совершается*. Менее всего *есть* настоящий момент, если вы под этим подразумеваете неделимый предел, ограничивающий прошлое от будущего. Когда мы мыслим это настоящее как должствующее быть, его еще нет; а когда мы мыслим его как существующее, оно уже прошло. Но если, наоборот, вы будете рассматривать настоящее конкретное и действительно переживаемое сознанием, мож-

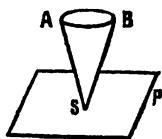
но сказать, что это настоящее состоит по преимуществу в непосредственно прошедшем. В доле секунды, срок возможно кратчайшего восприятия света, произошли триллионы вибраций, из которых первая отделена от последней промежутком, разделенным на огромное число раз. Стало быть, ваше восприятие, сколь бы оно ни было мгновенно, состоит из неисчислимого множества вспомнутых элементов, и, по правде сказать, всякое восприятие есть уже память. *Практически, мы воспринимаем только прошедшее*, так как чистое настоящее есть неуловимый ход прошедшего, которое гложет будущее.

Своим светом сознание, во всякий момент, освещает ту непосредственную часть прошлого, которое, склонившись над будущим, стремится реализовать и присоединить его к себе. Исключительно занятое, таким образом, определением неопределенного будущего, сознание может пролить немного света на те состояния нашего более отдаленного прошлого, которые могут полезно связаться с нашим настоящим состоянием, то есть с нашим непосредственным прошлым; остальное остается темным. Мы помещаемся в этой освещенной части нашей истории в силу основного закона жизни, закона действия: отсюда вытекает для нас трудность понять существование воспоминаний, которые как бы сохраняются во мраке. Наша неприязнь к принятию мысли о полном сохранении прошлого зависит от самого направления нашей психической жизни, которая есть истинное развитие состояний, где весь наш интерес сосредоточен на том, что развивается, а не на том, что уже развилось окончательно.

Так длинным обходом мы возвращаемся к нашей точке отправления. Мы говорили, что есть две памяти глубоко отличные. Одна из них, помещенная в организме, есть ничто иное, как совокупность разумно прилаженных механизмов, которые обеспечивают

подходящий ответ на различные возможные запросы. Благодаря ей, мы приспосабливаемся к настоящему положению; благодаря ей, претерпеваемые нами действия сами собою продолжают в реакции то выполненные, то зарождающиеся, но всегда более или менее приспособленные. Это скорее привычка, чем память, она разыгрывает наш прошлый опыт, но не вызывает его образа. Другая — это настоящая память. Сорастяжимая с сознанием, она удерживает и располагает одно за другим все наши состояния, по мере того как они наступают, оставляя за каждым фактом его место, т. е. обозначая его дату; она действительно движется в окончательном прошлом, а не как первая в непрерывно зачинающемся настоящем. Но глубоко различая эти две формы памяти, мы не показали их связи. Над телом, с его механизмами, символизирующими накопленное усилие прошлых действий, память воображающая и повторяющая витала в пустоте. Но если мы никогда ничего не воспринимаем, кроме нашего непосредственного прошлого, если наше сознание настоящего уже память, то два члена, сперва нами разделенные, тесно скрепляются вместе. Наше тело, рассматриваемое с этой новой точки зрения, ничто иное, как неизменно возрождающаяся часть нашего представления, всегда присутствующая, или скорее та, которая только что прошла. Будучи образом, это тело не может накапливать образы, так как оно составляет часть образов; и поэтому попытка локализовать в мозгу восприятия прошлые или даже наличные неосновательна: они не в нем, это он в них. Но тот особый образ, который держится среди других образов и который я называю своим телом, представляет в каждое мгновение, как было сказано, поперечный разрез всемирного осуществления. Это, стало быть, *место прохождения* полученных и отосланных движений, соединительная черта между вещами, на которые действую я, и вещами, которые действуют на меня, словом, место-

нахождение чувственно-двигательных явлений. Если конусом ΔAB я представлю совокупность воспоминаний, накопленных в моей памяти, то основание его AB , находящееся в прошедшем, остается неподвижным, между тем как вершина S , которая во всякий момент изображает мое настоящее, непрерывно идет вперед и также непрерывно касается подвижной плоскости P , моего актуального представления вселенной. В S сосредоточивается образ тела; и, составляя часть плоскости P , образ этот ограничивается принятием и отдачей действий, которые исходят от всех образов, составляющих плоскость.



Память тела, образованная из совокупности чувственно-двигательных систем, организованных привычкой, есть, стало быть, память почти мгновенная, для которой настоящая память прошлого служит основанием. Так как они не составляют двух отдельных вещей, так как первая, сказали мы, только подвижное острие, вставленное второй в подвижную плоскость опыта, естественно, что обе функции оказывают одна другой взаимную поддержку. В самом деле, с одной стороны, память прошлого доставляет чувственно-двигательным механизмам все воспоминания, способные руководить их работой и направлять двигательную реакцию в смысле, подсказанном уроками опыта: в этом именно и заключаются ассоциации по смежности и по сходству. Но с другой стороны, чувственно-двигательные аппараты дают бессильным, т. е. бессознательным, воспоминаниям средство воплотиться, материализоваться, стать настоящими. Для того чтобы воспоминание вновь появилось в сознании, надобно, чтоб оно спустилось с высот чистой памяти

именно до той точки, где совершается *действие*. Другими словами, от настоящего исходит призыв, на который воспоминание отвечает, а от чувственно-двигательных элементов наличного действия воспоминание заимствует тепло, дающее жизнь.

Разве не по прочности этого согласования, не по точности, с которой эти две дополнительные памяти внедряются одна в другую, мы узнаем «хорошо уравновешенные умы», то есть, в сущности, людей совершенно приспособленных к жизни? Человек деятельный отличается быстротой, с которой он призывает в помощь данному положению все воспоминания, к этому положению относящиеся, но это также и непреодолимая преграда на пороге сознания для всех бесполезных или безразличных воспоминаний. Жить исключительно в настоящем, отвечать на возбуждение непосредственной реакцией, его продолжающей, свойственно низшему животному; когда так поступает человек, он *импульсивен*. Но не лучше приспособлен к действию и тот, кто живет в прошедшем только потому, что это ему приятно, и у кого воспоминания выплывают на свет сознания без пользы для настоящего положения: это уже не импульсивный человек, а *мечтатель*. Между этими двумя крайностями стоит счастливая способность памяти, достаточно покорной, чтобы с точностью следить за всеми очертаниями наличного положения, но также и достаточно энергичной, чтобы противостоять всякому иному призыву. Только в этом, по-видимому, и заключается здоровый или практический смысл.

Необыкновенное развитие самопроизвольной памяти у большинства детей зависит именно оттого, что они еще не согласовали своей памяти со своим поведением. Обыкновенно они отдаются впечатлению момента, и так как поступки их не подчиняются указаниям воспоминания, то и обратно, их воспоминания не ограничиваются необходимостями действия. Они,

по-видимому, легче запоминают только потому, что вспоминают с меньшим разбором. Кажущееся уменьшение памяти, по мере того как развиваются умственные способности, зависит, стало быть, от увеличивающейся соорганизованности воспоминаний с поступками. Таким образом, сознательная память теряет в распространенности то, что выигрывает в проникновенности: сперва она обладала легкостью памяти грез, ибо она действительно грезила. Прибавим, что то же самое преувеличение самопроизвольной памяти наблюдается у людей, умственное развитие коих не превышает развития ребенка. Один миссионер после длинной проповеди дикарям Африки видел, как один из слушателей дословно повторил его проповедь со всеми его жестами от начала до конца*.

Но если наше прошедшее почти целиком скрыто от нас, будучи подавлено потребностями настоящего действия, то оно обретает мощь для перехода за порог сознания во всех случаях, когда мы делаемся безучастны к деятельности, чтобы как бы перенестись в жизнь грез. Естественный или искусственный сон вызывают именно такое отрешение. Недавно нам доказывали, что во сне происходит перерыв соединения между чувственными и двигательными нервными элементами**. Но и помимо этой остроумной гипотезы, нельзя не видеть во время сна, по крайней мере, функционального ослабления напряженности нервной системы, в бодрствующем состоянии всегда готовой продолжить полученное раздражение надлежащей реакцией. «Экзальтация» памяти в некоторых сновидениях и в некоторых сомнамбулических

* Kay. *Memory and how to improve it*. New York 1888, стр. 18.

** Mathias Duval. *Théorie histologique du sommeil* (C. R. de la Soc. de Biologie, 1895. стр. 74). — См. Lépine, *ibid*, стр. 85, и *Revue de Médecine*, август 1894, и особенно Pupin. *Le neurone et les hypothèses histologiques*. Paris, 1896.

состояниях есть общеизвестный факт наблюдения. С поражающей точностью возникают тогда воспоминания, казавшиеся вполне уничтоженными; мы переживаем во всех подробностях сцены детства давно позабытые; мы говорим даже на совершенно позабытых языках. Но нет ничего поучительнее в этом отношении того, что наблюдается в случаях внезапного удушения, у утопленников и повешенных. После оживления субъект рассказывает, что в короткое время перед ним прошли все забытые события его жизни, с мельчайшими подробностями и в том порядке, в котором они совершались*.

Человек, который *грезил* бы свою жизнь, а не переживал бы ее, без сомнения, тоже имел бы перед глазами бесконечное множество подробностей своего прошлого. А тот, наоборот, который отказался бы от этой памяти со всем тем, что она порождает, непрерывно *разыгрывал* бы свою жизнь, вместо того чтоб действительно ее себе представлять: сознательным автоматом он шел бы по склону полезных привычек, продолжающих возбуждение в надлежащую реакцию. Первый никогда не выходил бы из частного и даже индивидуального. Оставляя каждому образу его дату во времени и его место в пространстве, он видел бы, чем каждый образ *отличается* от других, но не видел бы, в чем он с ними сходен. Второй, всегда влекомый привычкой, наоборот, различал бы во всяком положении только сторону практически *сходную* с предыдущими положениями. Неспособный, без сомнения,

* Winslow. *Obscure Diseases of the Brain*. стр. 250 и след. — Ribot. *Maladie de la Memoire*. стр. 139 и след. — Maury. *Le sommeil et les rêves*. Paris, 1878, стр. 439. — Egger. *Le moi des mourants* (*Revue Philosophique*, январь—октябрь 1896.) — См. выражение Ball'я: «Память это способность, которая ничего не теряет и все записывает» (Цитир. Rouillard'ом *Les amnésies*, диссертация на доктора мед., Paris, 1885, стр. 25.

мыслить общее, так как общая идея предполагает, по крайней мере, виртуальное представление множества вспомняемых образов, он все же вращался бы во всеобщем, ибо привычка относится к действию, как общее относится к мысли. Но эти два крайние состояния, одно — всецело созерцательной памяти, которая схватывает только частное в своем *видении*, другое — всецело двигательной памяти, налагающей печать обобщенности на свое *действие*, изолируются и обнаруживаются полностью только в исключительных случаях. В нормальной жизни они тесно перемешиваются, отказываясь, как то, так и другое, от своей первоначальной чистоты. Первое выражается воспоминанием различий, второе — восприятием сходств: услияния этих двух потоков является общая идея.

Здесь не место решать вопрос об общих идеях. Между этими идеями есть такие, которые происходят не только из восприятий и относятся лишь очень отдаленно к материальным предметам. Мы оставим их в стороне и рассмотрим только общие идеи, основанные на том, что мы называем восприятием сходств. Мы желаем проследить чистую память, память интегральную, в непрестанном ее усилии войти в двигательную привычку. Этим мы уясним лучше роль и природу этой памяти; но тем же самым мы, может быть, и осветим, рассмотрев их в совершенно особом виде, два понятия, также темные, *сходства* и *общности*.

Подходя возможно ближе к трудностям психологического порядка, возникающим вокруг проблемы общих идей, можно заключить их, думаем, в следующий круг: чтобы обобщать, надо сперва абстрагировать; но чтоб с пользой абстрагировать, надо уже уметь обобщать. Около этого круга вертятся, сознательно или бессознательно, номинализм и концептуализм, и каждая из этих доктрин имеет за себя в особенности несостоятельность другой. Номиналисты, видя в общей идее только ее широту, рассматривают

ее просто как открытый и бесконечный ряд индивидуальных объектов. Единство идеи состоит, стало быть, для них только в тождестве символа, коим мы обозначаем безразлично все эти различные предметы. По их мнению, мы начинаем с того, что воспринимаем вещь, потом присваиваем ей слово; это слово, усиленное способностью или привычкой распространяться на неопределенное число других вещей, возводится тогда в общую идею. Но для того чтобы слово распространялось и все же ограничивалось предметами, им обозначаемыми, надобно еще, чтоб предметы эти представляли для нас сходства, которые, сближая эти предметы друг с другом, отличают их от всех предметов, этим словом не обозначаемых. Итак, обобщение не происходит, по-видимому, без абстрактного рассмотрения общих качеств, и номинализм, мало-помалу, вынужден будет определять общую идею совокупностью ее признаков, а не только ее распространенностью, чего он сначала хотел. Концептуализм исходит из первого. По концептуализму, ум расчленяет поверхностную целостность индивида на различные качества, из которых каждое, отделенное от индивида его ограничивавшего, тем самым становится представителем рода. Вместо того чтоб рассматривать каждый род как содержащий, *фактически*, множественность предметов, хотят, наоборот, чтоб каждый предмет заключал, *в возможности*, множественность родов в виде стольких же качеств, им задержанных в себе. Но вопрос именно в том, не остаются ли эти индивидуальные качества, даже изолированные усилием абстракции, индивидуальными, как и прежде, и не нужно ли, для возведения их в роды, нового усилия ума, при помощи которого каждому качеству будет сперва дано название, а затем под этим названием будет собрана множественность индивидуальных предметов. Белизна лилии не белизна снега: будучи изолированы от снега и от лилии, они остаются

ся белизной лилии и белизной снега. Они лишаются своей индивидуальности только тогда, когда мы принимаем во внимание их сходство, обозначая их общим именем: применяя тогда это наименование неопределенному числу сходных предметов, мы, как бы по рикошету, относим к качеству то обобщение, которое слово выискивало для его применения к вещам. Но рассуждая таким образом, не возвращаемся ли мы к точке зрения распространенности, которую мы оставили? Мы вертимся в круге, номинализм приводит нас к концептуализму, концептуализм возвращает нас к номинализму. Обобщение можно сделать только посредством извлечения общих качеств; но чтоб оказаться общими, качества должны сперва подвергнуться обработке обобщения.

Углубляясь в эти две противоположные теории, можно открыть общий им обеим постулат: и та, и другая предполагают, что мы исходим из восприятия индивидуальных предметов. Первая теория образует род перечислением; вторая выделяет его анализом; но анализ и перечисления относятся к индивидуам, рассматриваемым как реальности, данные непосредственной интуицией. Таков постулат. Несмотря на свою кажущуюся очевидность, он и не вероуверен и не согласен с фактами.

А ригористам кажется, что ясное различение индивидуальных предметов есть роскошь восприятия, подобно тому, как ясное представление общих идей есть утонченность ума. Совершенное представление о родах есть, конечно, принадлежность человеческой мысли: оно требует усилия размышления, которым мы в представлении сглаживаем особенности времени и места. Но размышление *над* этими особенностями, размышление, без которого от нас ускользала бы индивидуальность предметов, предполагает способность замечать различия, следовательно, предполагает память образов, что, несомненно, составляет

привилегию человека и высших животных. По-видимому, мы начинаем ни с восприятия индивида, ни с усвоения рода, но с промежуточного познания, с неясного чувства *выдающегося качества* или сходства: это чувство, одинаково удаленное и от ясно понятой общности и от ярко воспринятой индивидуальности, порождает как ту, так и другую путем диссоциации. Мыслительный анализ выделяет его в общую идею; различительная память уплотняет его в восприятие индивидуального.

Это станет ясным, раз мы обратимся к вполне утилитарному происхождению нашего восприятия вещей. В известном положении нас более всего интересует и мы прежде всего стремимся уловить то, что может отвечать наклонности или потребности: потребность направляется прямо к сходству или качеству, ей не нужны индивидуальные различия. Этим различением полезного должно обыкновенно ограничиваться восприятие животных. Трава *вообще* притягивает травоядное: цвет и запах травы, почувствованные и испытанные как силы (мы не заходим так далеко, чтоб сказать: мыслимые как качества или роды), являются единственными непосредственными данными внешнего восприятия. На этом фоне общности или сходства память животного может выделить контрасты, откуда рождаются различия; оно отличит тогда один пейзаж от другого, одно поле от другого: но это уже будет, повторяем, излишек восприятия, а не необходимое. Нам скажут, что мы только отодвигаем задачу, что мы просто откидываем в бессознательное процесс, коим выделяются сходства и устанавливаются роды? Но мы ничего не откидываем в бессознательное по той простой причине, что, по нашему мнению, сходство выделяется здесь не усилием психологического свойства: это сходство действует объективно, как сила, и вызывает тождественные реакции в силу чисто физического закона, по которому одинаковые общие следствия

должны следовать за одинаковыми глубокими причинами. Если соляная кислота всегда действует на углекислую известь, будь то мрамор или мел, разве кто-нибудь скажет, что кислота разбирает между видами характерные черты рода? Но ведь нет существенной разницы между процессом, с помощью которого эта кислота извлекает основание из соли, и процессом, которым растение неизменно извлекает из всякой почвы различные элементы, служащие для его питания. Сделайте шаг вперед; представьте себе зачаточное сознание, каково, может быть, сознание амебы, двигающейся в капле воды: это крошечное существо будет ощущать сходства, а не различия органических веществ, которые оно способно усваивать. Словом, можно проследить от минерала до растения, от растения до простейших сознательных существ, от животного до человека ход процесса, которым вещи и существа схватывают в окружающем то, что их привлекает, что их практически интересует, не нуждаясь в абстракции, просто потому, что все остальное в их окружающем остается им чуждо: это тождество реакции на действия поверхностно различные и есть тот зародыш, который человеческое сознание развивает в общие идеи.

Подумайте, в самом деле, о назначении нашей нервной системы, поскольку оно определяется ее строением. Мы видим весьма различные аппараты восприятия, соединенные, при посредстве центров, с двигательными аппаратами. Ощущение неустойчиво; оно может принимать очень разнообразные оттенки; двигательный механизм, наоборот, раз установленный, будет действовать неизменно одинаково. Стало быть, можно предположить восприятия самые различные в их поверхностных подробностях; если они продолжают в те же двигательные реакции, если организм может извлечь из них те же полезные последствия, если они придают телу то же по-

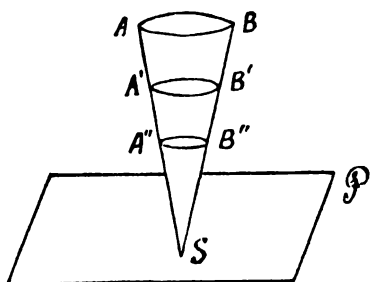
ложение, нечто общее выделяется из них и общая идея будет таким образом прочувствована, испытана, прежде чем стать представлением.

Наконец мы освободились от круга, в котором были замкнуты сначала. Чтобы обобщать, сказали мы, надо абстрагировать сходства, но чтобы с пользой выделять сходство, надо уже уметь обобщать. На самом деле круга этого нет, потому что сходство, откуда исходит ум, когда он абстрагирует сначала, не то сходство, к которому ум приходит, когда он сознательно обобщает. Сходство, из которого он исходит, сходство прочувствованное, прожитое или, если хотите, автоматически разыгранное. То, к которому он приходит, есть сходство разумно наблюденное или продуманное. Но именно в ходе этого процесса создаются — двойным усилием, разума и памяти — восприятие индивидов и восприятие родов: память налагает различия на самопроизвольно абстрагированные сходства, а разум выделяет из привычки к сходству ясную идею общности. Изначально эта идея общности была нашим сознанием тождества принятого положения при различности обстоятельств; это была сама привычка, поднимавшаяся из сферы движений в сферу мысли. Но от родов, механически намеченных привычкой, мы перешли усилием размышления над самим этим процессом к *общей идее рода*; раз эта идея была составлена, мы построили, на этот раз по своей воле, неограниченное число общих понятий. Здесь нет надобности следовать за умом во всех подробностях этого построения. Скажем только, что разум, подражая работе природы, также устроил двигательные аппараты, на этот раз искусственные, заставляя их отвечать, в ограниченном числе, на неограниченную множественность индивидуальных предметов: членораздельная речь есть совокупность этих механизмов.

Эти две расходящиеся операции ума — одна для

различения индивидов, другая для образования родов — требуют одинакового усилия и идут с одинаковой скоростью. Первая, требующая только вмешательства памяти, совершается с самого начала нашего опыта, вторая бесконечно продолжается, никогда не заканчиваясь. Первая приходит к построению стойких образов, которые в свою очередь скопляются в памяти; вторая создает не стойкие и исчезающие представления. Остановимся на этом последнем пункте; здесь мы дошли до существенного явления умственной жизни.

Сущность общей идеи в том, чтобы без остановки вращаться между сферой действия и сферой чистой памяти. Возвратимся к схеме, нами уже очерченной. В S находится актуальное восприятие моего тела, т. е. некое чувственно-двигательное равновесие. На поверхности основания AB будут расположены, если хотите, мои воспоминания в их совокупности. В конусе, таким образом определенном, общая идея будет беспрерывно колебаться между вершиной S и основанием AB . В S она примет ясную форму телесного положения или произнесенного слова; в AB она примет не менее ясный аспект тысячи индивидуальных образов, о которые разбивается ее хрупкое единство. Вот почему психология, которая придерживается законченного, имеет дело с *вещами* и не ведает *прогрессивирований*, не увидит в этом движении ничего, кроме крайних точек, между которыми оно происходит; для нее общая идея будет совпадать то с действием, которое ее разыгрывает, или со словом, ее выражающим, то с множественными образами, в неопределенном числе, равнозначащими ей в памяти. Но дело в том, что общая идея ускользает от нас, когда мы мним укрепить ее у того или другого из этих двух концов. Она состоит в двойном течении, идущем от одного конца к другому, она всегда готова то кристаллизироваться в словах, то улетучиться в воспоминаниях.



Это значит, что между чувственно-двигательными механизмами, изображаемыми точкой S , и совокупностью воспоминаний, расположенных в AB , есть место — на что мы указали в предыдущей главе — тысячам повторений нашей психологической жизни, изображаемым сечениями $A'B'$, $A''B''$ и т. д., того же конуса. Мы стремимся рассеяться в AB , по мере того как отдаляемся от нашего чувственного и двигательного состояния, чтобы жить жизнью грезы; мы стремимся сосредоточиться в S , по мере того, как крепче привязываемся к наличной реальности, отвечая двигательными реакциями на чувственные возбуждения. *De facto*, нормальное я никогда не укрепляется в одном из этих крайних положений; оно двигается между ними, по очереди принимает положения, изображаемые промежуточными сечениями или, другими словами, придает своим представлением ровно столько образа и ровно столько идеи, чтобы они могли принимать полезное участие в наличном действии.

Из этой концепции низшей умственной жизни могут быть выведены законы ассоциации идей. Но прежде чем приступить к этому вопросу, покажем недостаточность ходячих теорий ассоциации.

Не подлежит сомнению, что каждая возникающая в уме идея имеет отношение сходства или смежности с предыдущим умственным состоянием: но такое утверждение не уясняет нам механизма ассоциации

и, по правде сказать, не научает нас ровно ничему. В самом деле, нет двух идей, которые не имели бы между собою чего-нибудь сходного или не прикасались бы какими либо сторонами. Если дело в сходстве, то как бы глубоки ни были различия, отделяющие два образа, можно всегда найти, поднявшись достаточно высоко, общий род, к которому они принадлежат и, следовательно, сходство их соединяющее. Если дело в смежности, то восприятие *A*, как мы сказали выше, вызывает «по смежности» старый образ *B*, лишь когда он вызывает сперва образ *A'* с ним схожий, потому что в *B* соприкасается в памяти воспоминание *A'*, а не восприятие *A*, стало быть, как бы отдаленно друг от друга ни были, по предположению, члены *A* и *B*, между ними всегда можно будет установить отношение по смежности, если вставочный член *A'* имеет с *A* достаточно отдаленное сходство. Это значит, что между какими бы то ни было двумя идеями, наудачу взятыми, всегда есть сходство и всегда, если хотите, смежность, так что, открывая отношение смежности или сходства между двумя последующими представлениями, ничуть не объясняют, почему одно из них вызывает другое.

Настоящий вопрос в том, чтоб узнать, как совершается выбор между бесконечным числом воспоминаний, которые все чем-нибудь походят на наличное восприятие и почему одно из них — именно это, а не другое — выступает на свет сознания. Но на этот вопрос ассоциационизм ответить не может, потому что и идеи и образы он возводит в независимые сущности, плавающие, как атомы Эпикура, во внутреннем пространстве, сближающиеся, сцепляющиеся, когда случайность приведет их в сферу притяжения одних другими. Углубляя доктрину в этом пункте, увидели бы, что ее ошибка в слишком большой *интеллектуализации* идей, в придании им чисто спекулятивной роли, в признании, что они существуют сами для себя,

а не для нас, в том, что упустили из внимания их отношение к деятельной роли воления. Если воспоминания блуждают, безразличные в инертном и аморфном сознании, то нет никакой причины, чтоб наличное восприятие привлекло предпочтительно одно из них: я могу, стало быть, только констатировать встречу, раз она произошла, и говорит о сходстве или смежности, а это сводится в сущности, к смутному признанию, что состояния сознания имеют между собою сродство.

Но само это сродство, принимающее двойную форму смежности и сходства, ассоциационизм не может ничем объяснить. Общая тенденция ассоциироваться остается, по этой доктрине, столь же темной, как и частные формы ассоциации. Установив индивидуальные воспоминания-образы, как совершенно законченные вещи, данные такими в течение нашей умственной жизни, ассоциационизм вынужден предполагать между этими предметами таинственные притяжения, о которых нельзя даже сказать заранее, как о физическом притяжении, какими явлениями они обнаружатся. Зачем образ, довлеющий себе по гипотезе, стал бы присоединять к себе другие образы, сходные или данные с ним как смежные? Но дело в том, что этот независимый образ есть искусственный и поздний продукт ума. Ведь мы воспринимаем сходства раньше, чем воспринимаем схожих между собою индивидов и, в агрегате смежных частей, воспринимаем целое раньше частей. Мы идем от сходства к сходным предметам, вышивая по сходству, этой общей канве, разновидность индивидуальных различий. И мы идем также от целого к частям путем расчленения, закон которого мы найдем ниже, раздробляя, для наибольшего удобства практической жизни, непрерывность реального. *Ассоциация*, стало быть, не первоначальный факт; мы начинаем с *диссоциации*, и тенденция каждого воспоминания присое-

динять к себе другие воспоминания, объясняется естественным возвратом ума к нераздельному единству восприятия.

Здесь мы открываем коренной недостаток ассоциационизма. Раз дано наличное восприятие, которое поочередно образует, с различными воспоминаниями, несколько последовательных ассоциаций, есть два способа, сказали мы, представлять себе механизм этой ассоциации. Можно предположить, что восприятие остается тождественным самому себе, настоящим психологическим атомом, присоединяющим к себе другие восприятия по мере того, как они проходят около него. Такова точка зрения ассоциационизма. Но есть другая точка зрения, и именно ее мы намечали в нашей теории узнавания. Мы предположили, что наша личность, в ее целом, с совокупностью наших воспоминаний, входит нераздельной в восприятие настоящего момента. И тогда, если это восприятие поочередно вызывает различные воспоминания, то не потому, что оно, оставаясь неподвижным, присоединяет к себе механически все большее число элементов, но потому, что все наше сознание расширяется и, разливаясь тогда на более обширной поверхности, может подробнее охватить свое богатство. Так туманная группа, наблюдаемая все в более сильные телескопы, распадается на большое число звезд. В первой гипотезе (она имеет за себя только кажущуюся простоту и аналогию с дурно понятым атомизмом) каждое воспоминание составляет независимое и застывшее существо, и нельзя сказать, ни для чего оно старается присоединить себе другие воспоминания, ни как оно их выбирает для ассоциации, в силу смежности или сходства, среди тысяч других равноправных воспоминаний. Надо предположить, что идеи сталкиваются случайно или что между ними действуют таинственные силы, а тогда этому противоречит свидетельство сознания, никогда не обнару-

живающего нам психологических явлений, существующих в независимом состоянии. Во второй гипотезе, ограничиваются удостоверением солидарности между психологическими фактами, всегда данными вместе непосредственному сознанию как нераздельное целое, которое размышлением расчленяется на отдельные части. А тогда надо объяснять уже не связность внутренних состояний, но двойное движение сжатия и расширения, которым сознание сокращает или распространяет развитие своего содержания. Но это движение выводится, как мы увидим, из основных потребностей жизни; и легко также видеть, почему «ассоциации», которые мы, по-видимому, образуем вдоль этого движения, исчерпывают все последующие степени смежности и сходства.

Представим себе на одно мгновение, что наша психологическая жизнь сводится к одним чувственно-двигательным функциям. Другими словами, поместимся в начерченной нами схематической фигуре (стр 577), в точке *S*, соответствующей возможно полному упрощению нашей умственной жизни. В этом состоянии всякое восприятие само собою продолжается в надлежащие реакции, потому что предыдущие аналогичные восприятия построили более или менее сложные моторные аппараты, которые ждут только повторения того же призыва, чтоб прийти в действие. В этом механизме есть *ассоциация по сходству*, потому что наличное восприятие действует в силу подобия с прошлыми восприятиями, и есть также *ассоциация по смежности*, потому что движения, следующие за этими старыми восприятиями, воспроизводятся вновь, и могут даже повлечь за собою неопределенное число действий, координированных с первым действием. Мы ухватываем здесь, у самого источника и почти слитыми вместе — не мыслимые, конечно, а разыгранные и пережитые — ассоциацию по сходству и ассоциа-

цию по смежности. Это не соприкасающиеся формы нашей психологической жизни. Они представляют собою два дополнительных аспекта одного и того же основного стремления, стремления всякого организма извлечь из данного положения все, что в нем есть выгодного, и сохранить возможную реакцию, в виде двигательной привычки, чтобы использовать ее при положениях того же рода.

Перенесемся теперь разом на противоположный край нашей умственной жизни. Перейдем согласно нашему методу, от психологического состояния, просто «разыгранного», к психологическому состоянию, исключительно «мечтаемому». Другими словами, поместимся на то основание памяти АВ (стр. 577), где зарисовываются в мельчайших подробностях события нашей прошедшей жизни. Оторванное от действия, сознание, которое держало бы, таким образом, перед своим взором совокупность своего прошлого, не имело бы никакой причины остановиться скорее на одной, чем на другой части этого прошлого. В одном смысле, все его воспоминания отличались бы от его актуального восприятия, так как, взятые во всей множественности своих подробностей, два воспоминания никогда не тождественны. Но в другом смысле, *любое* воспоминание могло бы быть сближено с наличным положением: достаточно отбросить, в этом восприятии и в этом воспоминании, требуемое число подробностей, чтобы выявилось лишь сходство. Если воспоминание связалось с восприятием, то множество событий, смежных с воспоминанием, тем самым связалось бы с восприятием — множество неопределенное, которое остановилось бы только в той точке, где пожелали бы остановиться. Нет жизненных потребностей, чтобы упорядочить следствие сходства и, следовательно, смежности, а так как, в сущности, все сходно, то все может ассоциироваться. Актуальное восприятие только что продолжалось в определен-

ные движения; оно растворяется теперь в бесконечности воспоминаний одинаково возможных. И так ассоциация вызвала бы в AB произвольный выбор, в S неминуемое действие.

Это лишь крайние пределы, на которые психолог должен поочередно становиться для удобства изучения, но фактически, они никогда не достижимы. Не существует, по крайней мере у человека, чисто чувственно-двигательного состояния, как нет у него мечтательной жизни без субстрата неясной деятельности. Мы сказали, что наша нормальная психологическая жизнь колеблется между этими двумя крайностями. С одной стороны чувственно двигательное состояние S направляет память, составляя, в сущности, ее актуальную и деятельную конечность; с другой стороны, сама эта память, с совокупностью нашего прошлого, напором вперед стремится запечатлеть на наличном действии возможно большую часть самой себя. Из этого двойного усилия во всякое мгновение образуется неопределенное множество возможных *состояний* памяти, изображенных на нашей схеме сечениями $A'B'$, $A''B''$ и т. д. Мы сказали, что каждое из них — повторение всей нашей прошлой жизни. Но каждое из этих сечений более или менее обширно, смотря по тому, приближается ли оно к основанию или к вершине; кроме того, каждое из этих полных представлений нашего прошлого выводит на свет сознания лишь то, что может уложиться в чувственно-двигательное состояние, то, следовательно, что сходно с наличным восприятием с точки зрения действия, которое надлежит выполнить. Другими словами, интегральная память отвечает на призыв наличного состояния двумя одновременными движениями: движением перемещения, которым она целиком идет навстречу опыту и, таким образом, более или менее сжимается, не разделяясь ввиду действия; движением вращения вокруг себя самой, которым

она ориентируется, обращая к положению момента наиболее полезную свою сторону. Разнообразные формы ассоциации по сходству соответствуют этим разным степеням сокращения.

Все происходит так, как будто наши воспоминания повторяются в неопределенном числе раз в тысячах возможных сокращений нашей прошедшей жизни. Они принимают более обыденную форму, когда память сжимается сильнее, становятся более личными, когда память расширяется, и входят, наконец, в беспредельное 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 особенным образом. Эти две ассоциации по сходству не зависят от случайного появления двух различных представлений, случайно приведенных в сферу притяжения актуального восприятия. Они соответствуют двум различным умственным настроениям, двум различным степеням напряжения памяти, — в одном случае более близкой к чистому образу, в другом более расположенной к непосредственному ответу, т. е. к действию. Классифицировать эти системы, изучить закон, который связывает каждую из них с различными «тонусами» нашей умственной жизни, показать, как каждый из этих тонусов сам определяется необходимостями момента, а также изменчивой степенью нашего личного усилия, это было бы трудной задачей; вся эта психология еще не установлена и сейчас мы не желаем и приступать к этому. Но всякий 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, истинны, что они могли переживаться; другие нас поражают неприятно или не дают нам впечатление реального, потому что мы

чувствуем в них результат механического сближения между различными высотами духа, как будто автор не сумел удержаться на выбранной им плоскости умственной жизни. Память имеет, стало быть, последовательные и различные степени напряжения или жизненности, которые, несомненно, трудно определить, но человек, живописующий душу, не может безнаказанно смешивать их между собою. К тому же патология подтверждает эту истину, — правда, на весьма грубых примерах — которую каждый чувствует инстинктивно. В «систематизированных амнезиях», истеричных например, воспоминания, по-видимому, утраченные, в действительности существуют; но все они относятся — это не подлежит сомнению — к определенному тону интеллектуальной жизненности, для субъекта уже невозможному.

Если существуют *различные плоскости* — в неопределенном числе — для ассоциаций по сходству, то они существуют и для ассоциаций по смежности. В крайней плоскости, представляющей основание памяти, нет воспоминания, не связанного по смежности с совокупностью событий ему предшествующих, а также и последующих. Между тем в точке, где сосредоточивается наше действие в пространстве, смежность приводит вновь, в виде движения, только к реакции, непосредственно следующей за подобным же восприятием в прошлом. Ведь всякая ассоциация по смежности предполагает положение духа промежуточное между этими двумя крайними границами. Если и здесь предположить множество возможных повторений совокупности наших воспоминаний, каждый экземпляр нашей протекшей жизни разрежется, по своему, на определенные слои, и способ деления будет иной, если перейти от одного экземпляра к другому, потому что каждый из них характеризуется именно природой преобладающих воспоминаний, к которым другие воспоминания прислоняются, как

к точке опоры. Так например, чем более приближаешься к *действию*, тем более смежность приближается к сходству и отличается, таким образом, от простого отношения хронологической последовательности: так о словах иностранного языка, когда они вызывают друг друга в памяти, нельзя сказать ассоциируются ли они по сходству или по смежности. Наоборот, чем более мы отрешаемся от реального или возможного действия, тем более ассоциация по смежности стремится попросту воспроизвести последовательные образы нашей прошедшей жизни. Основательное изучение этих разных систем здесь невозможно. Достаточно указать, что системы эти не образованы из сопоставленных, отдельных, как атомы, воспоминаний. Всегда есть несколько преобладающих воспоминаний, ярких точек, вокруг которых остальные образуют неопределенную туманность. Эти яркие точки умножаются по мере расширения нашей памяти. Процесс локализации воспоминаний в прошлом, например, вовсе не заключается в том, чтобы рыться в массе воспоминаний, как в мешке, и вытаскивать оттуда все более сближенные воспоминания, между которыми и станет на свое место воспоминание, которое надо локализовать. Каким счастливым случаем мы попадем именно на увеличивающееся число промежуточных воспоминаний? Работа локализации, в действительности, состоит в растущем усилии *расширения*, которым память, всегда всецело наличная для самой себя, распространяет свои воспоминания на все более и более обширную поверхность и наконец различает — в скопище до той поры беспорядочном — воспоминание, до сих пор не находившее своего места. И здесь патология памяти дает нам поучительные сведения. Весьма вероятно, что, в ретроградной амнезии, воспоминания, исчезающие из сознания, сохраняются на крайних плоскостях памяти, и субъект может найти их там при исключительном усилии, которое он совершает,

например, в состоянии гипноза. Но на низших плоскостях, эти воспоминания как бы ждали преобладающего образа, к которому могли бы прислониться. То или иное внезапное потрясение или сильное волнение станет решающим событием, с которым они свяжутся; а если это событие, вследствие своей внезапности, выделится из остальной истории нашей жизни, они последуют за ним в забвение. Так становится понятным, что амнезия, следующая за потрясением, нравственным или физическим, включает и события непосредственно предшествовавшие, — явление, которое очень трудно объяснить при всякой другой концепции памяти. Заметим мимоходом: если не приписывать такого рода ожидания свежим воспоминаниям, и даже относительно давним, то нормальная работа памяти станет непонятной. Ибо всякое событие, воспоминание о котором запечатлелось в памяти, как бы оно ни было просто, занимало некоторое время. Восприятия, кои наполнили первый период этого промежутка и которые образуют теперь с последующими восприятиями нераздельное воспоминание, стало быть «висели в воздухе» пока еще не произошла решительная часть события. Стало быть, между исчезновением какого-нибудь воспоминания с его предварительными подробностями, и уничтожением, при ретроградной амнезии, более или менее большего числа воспоминаний, предшествовавших данному событию, существует простая разница в степени, а не по существу.

Из этих различных взглядов на низшую умственную жизнь вытекает известная теория умственного равновесия. Это равновесие будет, очевидно, нарушено только пертурбацией элементов, служащих ему материалом. Здесь не может быть речи о поднятии вопросов патологии души, но мы все же не можем окончательно исключить их, ибо стараемся определить точные соотношения тела и духа.

Мы предположили, что дух непрерывно пробегает промежуток между двумя крайними пределами, между плоскостью действия и плоскостью мечты. Нужно ли принять решение? Собирая и организуя совокупность своего опыта в том, что мы называем характером, дух направит его к действиям, а в них вы найдете, вместе с прошлым, служащим им основой, непредвиденную форму, которую личность им придаст; но действие станет выполнимым, только если оно вполне войдет в актуальное положение, т. е. в совокупность обстоятельств, порождаемых определенным положением тела во времени и в пространстве. Если дело идет об умственной работе, о составлении концепции, об извлечении более или менее общей идеи из множественности воспоминаний, то большой простор оставляется фантазии, с одной стороны, логическому различению, с другой, но идея, чтоб сделаться жизнеспособной, должна будет, какой-либо стороной коснуться наличной реальности, т. е., постепенно и прогрессивно уменьшаясь или сжимаясь, стать такой, чтоб тело могло ее более или менее разыграть, а дух представить. Наше тело, с ощущениями, которые оно получает и с движениями, которые оно способно выполнить, есть, стало быть, действительно то, что удерживает дух, то, что дает ему устойчивость и равновесие. Деятельность духа бесконечно переходит за 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 в нормальной работе духа все зависит от их сцепления, как в пирамиде, которая стояла бы на своей вершине.

Стоит только взглянуть на тонкое строение нервной системы, открытое нам недавними исследованиями. Всюду как будто проводники и нигде нет

центров. Нити, приставленные одна к другой концами, которые, без сомнения, сближаются, когда проходит ток, — вот все, что видно. И, может быть, больше ничего и нет, если правда, что тело есть только место встречи между полученными возбуждениями и выполненными движениями, как мы всюду предполагали в настоящем труде. Но эти нити, получающие от внешней среды колебания и возбуждения и отсылающие их в форме соответствующих реакций, эти нити, столь мудро натянутые от периферии к периферии, именно прочностью своих соединений и точностью своих перекрещиваний, обеспечивают чувственно-двигательное равновесие тела, т. е. его приспособление к наличному положению. Ослабьте это напряжение или нарушьте это равновесие: все произойдет так, как будто рассеялось внимание к жизни. В этом, по-видимому, состоит греза и безумство.

Мы только что говорили о недавней гипотезе, объясняющей сон нарушением солидарности между нейронами. Если даже не признавать этой гипотезы (хотя она подтверждается интересными опытами), все же в глубоком сне надо предположить, по крайней мере, функциональное нарушение соотношения, установленного в нервной системе между возбуждением и двигательной реакцией. Так что сновидение всегда будет состоянием духа, при котором внимание не удерживается чувственно-двигательным равновесием тела. Становится все более и более вероятным, что эта ослабленность нервной системы зависит от отравления ее элементов не выделенными продуктами нормальной деятельности в состоянии бодрствования. Но ведь сновидение во всех отношениях подобно помешательству. Не только в своих психологических симптомах помешательство во всем напоминает сон до такой степени, что сравнение этих двух состояний стало банальным; но при-

чиной помешательства является, по-видимому, также мозговое истощение, причиненное, как и нормальная усталость, накоплением специфических ядов в нервной системе*. Известно, что помешательство часто следует за инфекционными болезнями, и что, к тому же, можно ядовитыми веществами вызвать все его явления**. Не вероятно ли, поэтому, что нарушение умственного равновесия в помешательстве зависит просто от пертурбаций чувственно-двигательных отношений, установленных в организме? Этой пертурбации было бы достаточно, чтоб создать род психического головокружения, повлиять так, чтоб память и внимание потеряли соприкосновение с действительностью. Прочитайте описания начала болезни, сделанные некоторыми помешанными: они часто испытывают чувство странности или, как они говорят, «не реальности», как будто воспринимаемые вещи теряют для них рельеф и прочность***. Если наш анализ верен, то конкретное чувство наличной реальности состоит в сознании нами движений, которыми наш организм естественно отвечает на возбуждения; так что, когда соотношение между ощущениями и движениями нарушается, чувство реального слабеет или исчезает.

Здесь, конечно, пришлось бы сделать много различий не только между разными формами помешательства, но и между настоящим помешательством и теми расщеплениями личности, которые совре-

* Эта мысль была недавно высказана разными авторами. Систематическое изложение ее можно найти в работе Cowles'a, *The mechanism of insanity* (*American Journal of Insanity*, 1890—91)

** См. особенно Moreau de Tours. *Du hachish*. Paris, 1845.

*** Ball. *Lecons sur les maladies mentales*. Paris, 1890, стр. 608 и след. — См. интересный разбор: *Visions, a personal narrative*. (*Journal of mental science*, 1896, стр. 284).

менная психология так интересно с ними сблизила *. В этих болезнях личности, по-видимому, группы воспоминаний отделяются от центральной памяти и лишаются своей солидарности с другими воспоминаниями. Но редко, чтоб в этих случаях не наблюдались также разобщения чувствительности и движений **. Мы не можем не видеть в этих последних явлениях настоящего материального субстрата первых. Если верно, что вся наша умственная жизнь опирается на свое острие, т. е. на чувственно-двигательные функции, которыми она вдвигается в наличную действительность, умственное равновесие будет различным образом нарушено, смотря по различным расстройствам этих функций. Наряду с поражениями, захватывающими общую жизненность чувственно-двигательных функций, ослабляющими и уничтожающими то, что мы назвали чувством реального, есть другие поражения, кои выражаются в механическом, а уже не в динамическом, уменьшении этих функций, — как будто некоторые чувственно-двигательные соединения просто отделяются друг от друга. Если гипотеза наша правильна, память, в этих двух случаях, будет различно затронута. В первом случае, ни одно воспоминание не исчезнет, но все воспоминания будут менее упрочены, менее устойчиво направлены к реальному, отсюда — настоящее нарушение умственного равновесия. Во втором случае равновесие нарушено не будет, но оно утратит свою полноту. Воспоминания сохраняют свой нормальный вид, но частью утратят свою солидарность, ибо их чувственно-двигательная основа, хотя и не будет, так сказать, химически изменена, но будет механически

* Pierre Janet. *Les accidents mentaux*. Paris, 1894, стр. 292 и след.

** Pierre Janet. *L'automatisme psychologique*. Paris, 1889, стр. 95 и след.

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 мозговых приспособлений, что потери и уменьшения памяти состоят в более или менее полном разрушении этих механизмов, что экзальтация памяти и галлюцинации зависят, наоборот, от преувеличенной деятельности этих механизмов, не подтверждается, стало быть, ни рассуждением, ни фактами. Есть, правда, один случай, только один, где наблюдение, на первый взгляд, как бы вызывает такое предположение: мы имеем в виду афазию или вообще расстройство слухового и зрительного узнавания. Это единственный случай, где можно установить постоянное место болезни, в определенной извилине мозга; но это именно случай также, где мы не видим механического и сейчас же окончательного уничтожения тех или иных воспоминаний, но скорее постепенное и функциональное ослабление всей заинтересованной памяти. Мы объяснили, как мозговое поражение может причинить это ослабление, причем совсем не надо предполагать запаса воспоминаний, накопленных в мозгу. Здесь, на самом деле, поражены чувственные и двигательные области, соответствующие восприятию этого рода, и особенно придатки, позволяющие приводить их в движение изнутри, так что воспоминанию не за что ухватиться и оно наконец становится практически бессильным: ведь в психологии бессилие значит бессознательность. Во всех других случаях наблюдаемое или предполагаемое поражение, никогда точно не локализованное, действует пертурбацией, вносимой ею в совокупность чувственно-двигательных соединений, изменяя эту массу или раздробляя ее: отсюда — нарушение или упрощение умственного равновесия и, по рикошету, беспорядочность или разъединение воспоминаний. Доктри-

на, делающая из памяти непосредственную функцию мозга, доктрина, поднимающая неразрешимые теоретические затруднения, доктрина, сложность коей превосходит всякое воображение, а выводы несовместимы с данными внутреннего наблюдения, не может, стало быть, 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 совокупность ощущений и движений за крайнее острие умственной жизни, острие непрерывно задвигающееся в ткань событий; той теории, которая, приписывая телу единственную функцию ориентировать память к реальному и соединять ее с настоящим, смотрит на самую память как на нечто абсолютно независимое от материи. В этом смысле, мозг содействует вызову полезного воспоминания, но еще гораздо больше временному отстранению всех других воспоминаний. Мы не понимаем, как память могла бы вместиться в материю, но мы хорошо понимаем, — по глубокому выражению одного современного философа — что «материальность влагает в нас забвение»^{*}.

* Ravaisson. *La philosophie en France au XIX-e siècle*. 3-е изд., стр. 176.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

О РАЗГРАНИЧЕНИИ И ФИКСАЦИИ ОБРАЗОВ. ВОСПРИЯТИЕ И МАТЕРИЯ. ДУША И ТЕЛО

Из трех первых глав этой книги вытекает одно общее заключение: тело, всегда направленное в сторону действия, имеет основной функцией ограничивать, ввиду действия, жизнь духа. По отношению к представлениям оно орудие выбора, и только выбора. Оно не может ни порождать умственного состояния, ни быть причиной его. Местом, которое оно занимает в каждое мгновение во вселенной, наше тело отличает части и аспекты материи, на кои мы могли бы воздействовать: наше восприятие, точно измеряющее наше виртуальное действие на вещи, ограничивается, таким образом, предметами, которые актуально влияют на наши органы и готовят наши движения. Роль тела не накапливать воспоминания, но просто выбрать полезное воспоминание, то, что дополнит и осветит наличное положение ввиду действия, ясно выявляя его в сознании действительной силой, которую оно ему придаст. Правда, что этот второй выбор гораздо менее строг, чем первый, потому что прошлый опыт наш, опыт индивидуальный, а не общий уже потому, что мы всегда имеем много различных воспоминаний, которые одинаково могут входить в рамки того же актуального положения, и что природа не может здесь, как в случае восприятия, применять непреложное правило для отграничения представлений. На этот раз фантазии предоставлен некоторый простор; и, если животные, рабы материальных нужд, ею не пользуются, ум

человека, наоборот, по-видимому, непрерывно бьется всем запасом своей памяти в дверь, которую ему приоритетит тело: отсюда игра фантазии и работа воображения, все это вольности духа с природою. И тем не менее верно, что ориентировка сознания в сторону действия, по-видимому, составляет основной закон нашей психологической жизни.

В сущности, мы могли бы на этом остановиться, ибо предприняли эту работу с целью определить роль тела в жизни духа. Но, с одной стороны, мы попутно подняли метафизическую проблему, которую не можем решить оставить нерассмотренной, а с другой — наши исследования, хотя и чисто психологические, несколько раз указали нам если не средство разрешить задачу, то, по крайней мере, сторону, с которой к ней можно подойти.

Проблема эта не что иное, как проблема связи души с телом. Она становится перед нами в острой форме, так как мы делаем глубокое различие между материей и духом. И мы не можем признать ее неразрешимой, потому что определяем дух и материю положительными признаками, а не отрицаниями. Чистое восприятие действительно поставило бы нас в материю, а с памятью мы на самом деле проникаем в дух. С другой стороны, то же психологическое наблюдение, которое открыло нам различие между материей и духом, делает нас свидетелями их соединения. А тогда или наш анализ ложен в своей исходной точке, или он должен помочь нам выйти из им же вызванных затруднений.

Во всех доктринах неясность проблемы зависит от двойной антитезы, возведенной нашим разумением, между протяженным и непротяженным, с одной стороны, количеством и качеством, с другой. Несомненно, что дух прежде всего противопоставляется материи, как чистое единое делимой множественности, что, более того, восприятия наши состоят

из разнородных качеств, между тем как воспринятая вселенная состоит, по-видимому, из однородных и исчислимых изменений. С одной стороны, получается, стало быть, непротяженность и качество, а с другой — протяженность и количество. Мы отвергли материализм, мнящий вывести первый член из второго; но мы не можем принять и идеализм, желающий, чтоб второй был просто построением первого. Против материализма мы утверждаем, что восприятие бесконечно переходит за мозговое состояние; но мы пытались установить, против идеализма, что материя со всех сторон переходит за пределы нашего представления о ней, представления, которое дух, так сказать, избрал разумным выбором. Из этих двух противоположных доктрин, одна приписывает телу, другая — духу дар истинного творчества; по первой, мозг наш порождает представление, по второй — разум наш чертит план природы. Против обеих этих доктрин мы и призываем одно свидетельство — свидетельство сознания, показывающего нам, что тело наше есть образ, как другие образы, 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, истощив конфликты, поднимаемые вульгарным дуализмом, мы загородили все выходы, которые могла открыть нам метафизика.

Но именно потому, что мы довели дуализм до крайности, анализ наш, может быть, разъединил его противоречивые элементы. Но если это так, то теория чистого восприятия, с одной стороны, и теория чистой памяти, с другой, приготавливают путь к сближению между непротяженным и протяженным, между качеством и количеством. Принимая мозговое состояние как начало действия, а совсем не как условие восприятия, мы поставили вне образа нашего тела

воспринятые образы вещей; стало быть, мы переместили восприятие в самые вещи. Но тогда, если восприятие наше составляет часть вещей, вещи причастны природе нашего восприятия. Материальная протяженность не есть уже, и не может быть, той множественной протяженностью, о которой говорит геометрия; она скорее походит на нераздельную растяженность нашего представления. Это значит, что анализ чистого восприятия позволил нам усмотреть в идее *растяженности* возможное сближение между протяженным и непротяженным.

Но наша концепция чистой памяти должна была бы параллельно вести к смягчению второго противоположения, противоположения качества и количества. Мы радикально отделили чистое воспоминание от мозгового состояния, которое его продолжает и делает действенным. Память, стало быть, ни в какой мере не есть эманация материи; наоборот, материя, — какую мы усваиваем ее в конкретном восприятии, всегда имеющем известную длительность, — в большей мере происходит из памяти. Где в точности разница между разнородными качествами, которые следуют друг за другом в нашем конкретном восприятии, и однородными изменениями, которые наука ставит позади этих восприятий, в пространстве? Первые прерывны и не могут выводиться одни из других; вторые, наоборот, подлежат вычислению. Но для этого совершенно не нужно делать из них чистые количества: это было бы равносильно сведению их на ничто. Достаточно, чтоб разнородность была, так сказать, растворена, чтоб стать, с нашей точки зрения, величинной, которую практически можно отбросить. Но если каждое конкретное восприятие, как бы коротко оно ни было, по предположению, есть уже синтез, сделанный памятью, бесконечности последовательных «чистых восприятий», то не следует ли думать, что разнородность чувственных качеств зависит от их сжатия

в нашей памяти, тогда как относительная однородность объективных изменений зависит от их естественного раздвижения? Но нельзя ли, приняв во внимание *напряжение*, сблизить между собою количество и качество, подобно тому, как мы сблизили протяженность и непротяженность, приняв во внимание растяженность?

Прежде чем вступить на эту дорогу, сформулируем общий принцип метода, который мы желали бы применить. Мы уже пользовались им как в предыдущей работе, так и в этой.

Что обыкновенно называют *фактом*, не есть та реальность в том виде, в каком она предстала бы перед непосредственной интуицией, но есть приспособление реального к интересам практики и к требованиям общественной жизни. Чистая интуиция, внешняя или внутренняя, дает нераздельную непрерывность. Мы дробим ее на сопоставленные элементы, которые соответствуют то отдельным *словам*, то независимым *предметам*. Но именно потому, что мы разбили первоначальное единство нашей интуиции, мы и чувствуем потребность установить между разобщенными членами связь, которая может быть теперь лишь внешней и прибавленной. Живое единство, что рождается из внутренней непрерывности, мы заменяем искусственным единством пустой рамки, косной, как члены, которые она держит в соединении. Эмпиризм и догматизм, в сущности, оба исходят из явлений таким путем восстановленных, с той разницей, что догматизм более придерживается формы, тогда как эмпиризм более придерживается содержания. Эмпиризм, смутно чувствуя искусственность отношений, соединяющих члены между собою, придерживается членов, отбрасывая отношения. Его ошибка не в том, что он слишком высоко ценит опыт, но в том, наоборот, что он подставляет вместо истинного опыта, рождающегося от непосредственного соприкосновения

духа с его объектом, опыт расчлененный и, следовательно, несомненно извращенный, во всяком случае, измененный для большей легкости действия и слова. Именно потому что это дробление реального на части произошло ввиду требований практической жизни, оно не шло по внутренним линиям строения вещей; поэтому эмпиризм не может дать удовлетворения уму в великих проблемах и даже, когда он доходит до полного сознания своего принципа, воздерживается от их постановки. Догматизм открывает и выясняет трудности, на которые эмпиризм закрывает глаза; но сам, в сущности, ищет решения на пути, намеченном эмпиризмом. Он также принимает те отдельные, прерывистые явления, которыми довольствуется эмпиризм и просто старается сделать их синтез, который, не будучи дан в интуиции, по необходимости всегда будет иметь произвольную форму. Другими словами, если метафизика ничто иное, как построение, есть много метафизик, одинаково вероятных и, следовательно, друг друга опровергающих, и последнее слово остается за критической философией, которая рассматривает всякое познание как относительное и сущность вещей как непознаваемое. Таков и был в самом деле правильный ход философской мысли: мы исходим из того, что считаем опытом, мы пробуем разные возможные комбинации между осколками, его, по-видимому, составляющими, и, перед признанной неустойчивостью всех наших построений, отказываемся строить. Но следовало бы сделать последнюю попытку. Следовало бы брать опыт у его источника или, скорее, выше того решительного *поворота*, где склоняясь в направлении нашей пользы, он становится чисто *человеческим* опытом. Бессилие спекулятивного разума, показанное Кантом, зависит, может быть, в сущности от бессилия ума, подчиненного некоторым необходимостям телесной жизни и работающего над материей, которую надо было дезоргани-

зовать для удовлетворения наших потребностей. Тогда наше познание вещей соответствует уже не основному строю нашего духа, но только его поверхностным и приобретенным привычкам, внешней его форме, заимствованной от наших телесных функций и наших низших потребностей. Относительность познания не будет окончательным фактом. Разрушая то, что сделали эти потребности, мы восстановили бы интуицию в ее первобытной чистоте и мы вошли бы в соприкосновение с реальным.

В своем применении метод этот представляет значительные и постоянно возобновляющиеся трудности, потому что он требует для решения каждой новой проблемы совершенно нового усилия. Трудно отказаться от некоторых привычек мысли и даже восприятия, но это только отрицательная часть работы; а когда она сделана, когда поставишь себя на то, что мы назвали *поворотом* опыта, когда воспользуешься зарождающимся проблеском, что освещает переход *непосредственного* к *полезному* и начинает зарю нашего человеческого опыта, остается еще восстановить из бесконечно малых элементов видимой таким образом реальной кривой форму самой этой кривой, которая продолжается во мраке за ними. В этом смысле задача философа, как мы ее понимаем, очень похожа на задачу математика, определяющего функцию, исходя из дифференциала. Последний шаг философского исследования это настоящая работа интегрирования.

Мы пробовали некогда применить этот метод к проблеме сознания, и нам казалось, что утилитарная работа духа в том, что касается восприятия нашей внутренней жизни, состоит в известном преломлении чистого дления (*durée*) в пространстве, преломления, позволяющего нам разделять наши психологические состояния, приводить их к форме все более безличной, придавать им название, нако-

нец, вводить их в течение общественной жизни. Эмпиризм и догматизм берут внутренние состояния в этой прерывистой форме, первый, придерживаясь самих этих состояний, не видит в я ничего кроме ряда сопоставленных фактов; второй, понимая необходимость связи, может найти эту связь только в форме или в силе, — в форме внешней, в которую вложится агрегат, в силе неопределенной и, так сказать, физической, обеспечивающей сцепление элементов. Отсюда две противоположные точки зрения на вопрос о свободе: по детерминизму, акт есть равнодействующая механического соединения между собою элементов; для их противников, если бы они строго согласовались со своим принципом, свободное решение должно бы было быть произвольным *fiat*, настоящим творением *ex nihilo*. Мы думаем, что возможна и третья точка зрения. Она состоит в том, чтоб поместиться в чистое дление, течение которого непрерывно, и где переходишь, нечувствительными грациями, от одного состояния к другому: непрерывность реально прожитая, но искусственно разложенная для наибольшего удобства обиходного познания. Тогда нам кажется, что действие вытекает из своих antecedентов эволюцией *sui generis*, так что в данном действии находишь antecedенты его объясняющие, но оно все же прибавляет нечто абсолютно новое, будучи новым развитием из них, как плод из цветка. Свобода этим нисколько не сводится, как то говорили, к чувственной самопроизвольности. Это можно сказать, самое большее, про животное, у которого психологическая жизнь по преимуществу аффективна. Но у человека, существа мыслящего, свободный акт может быть назван синтезом чувств и идей, и эволюция, к нему ведущая, может быть названа разумной эволюцией. Прием этого метода состоит просто в отличении точки зрения обыденного или полезного познания от точки зрения истинно-

го познания. Дление, *в котором мы зрители своих действий* и где полезно, чтоб мы на себя смотрели, есть дление, элементы которого разъединяются и составляются; но дление, *в котором мы действуем*, есть дление, где наши состояния сливаются одно с другим, и туда мы должны стремиться перенестись мыслью, в том исключительном и единственном случае, когда мы спекулируем над интимной природой действия, т. е. над теорией свободы.

Применим ли метод этого рода к проблеме материи? Спрашивается, можно ли в этой «разнородности явлений», о которой говорил Кант, ухватить неопределенную массу, с тенденцией экстенсивности, вне однородного пространства, к которому она прикладывается и посредством которого мы ее подразделяем, подобно тому, как наша внутренняя жизнь может отделяться от бесконечного и пустого времени, чтобы стать чистым длением. Конечно, попытка освободиться от основных условий внешнего восприятия была бы химерична. Но вопрос в том, относятся ли некоторые условия, обыкновенно принимаемые нами за основные, скорее к пользованию вещами, к практическому их употреблению, чем к чистому знанию, которое мы можем о них иметь. В частном случае, в том, что касается конкретной протяженности, непрерывной, разнообразной и в то же время организованной, можно оспаривать, что она солидарна с аморфным и косным пространством, которое под него подведено, пространством, которое мы бесконечно разделяем, где мы произвольно вырезаем фигуры и где само движение, мы говорили в другом месте, может казаться только множественностью мгновенных положений, так как ничто не может обеспечить связь прошлого с настоящим. Стало быть, можно было бы, в некоторой мере, освободиться от пространства, не выходя из протяженности, и в этом был бы возврат к непосредственному, потому что мы действительно воспринимаем протяженность, между тем как мы толь-

ко составляем концепцию пространства на манер схемы. Не поставят ли этому методу в упрек, что он произвольно приписывает непосредственному познанию привилегированное значение? Но какие причины имеем мы сомневаться в каком-либо знании? Нам и в голову не пришло бы сомневаться без трудностей и противоречий, указываемых размышлением, без проблем ставимых философией. Не нашло ли бы свое оправдание и доказательство непосредственное познание, если бы можно было доказать, что эти трудности, эти противоречия, эти проблемы порождаются в особенности символическим изображением, которое стало для нас самой реальностью и пробить толщу которой может только чрезвычайное усилие? Между результатами, к которым применение этого метода может вести, выберем теперь же относящиеся к нашему исследованию. Мы ограничимся к тому же лишь указаниями; здесь не может быть речи о построении теории материи.

* * *

1. Всякое движение, поскольку оно есть переход от покоя к покою, абсолютно неделимо.

Здесь дело не в гипотезе, но в факте, который вообще покрывается гипотезой.

Вот, например, моя рука покоящаяся в точке A . Я переносу ее в точку B , разом пробегая промежуток. В этом движении есть зараз образ, поражающий мое зрение, и акт, усваиваемый моим мышечным сознанием. Сознание дает мне внутреннее ощущение простого факта, ибо в A был покой, в B опять покой, а между A и B вмещается акт неразделимый или, по крайней мере, не разделенный, переход от покоя к покою, что и есть само движение. Но зрение мое воспринимает движение в виде пробегаемой линии AB , и линия, как всякое пространство, бесконечно разлагаема. С первого взгляда кажется, что я могу счи-

тать произвольно это движение как множественность или как нераздельность, смотря по тому, рассматриваю ли его в пространстве или во времени, как образ рисующийся вне меня или как акт, который я сам совершаю.

Тем не менее, отстраняя всякую предвзятую мысль, я очень скоро убеждаюсь, что выбора мне нет, что даже зрение мое воспринимает движение от *A* к *B*, как нераздельное целое, и если оно что-либо разделяет, то линию, по которой движение происходит, но не по ней происходящее движение. Совершенно верно, что рука моя идет от *A* к *B*, проходя через промежуточные положения, что эти промежуточные точки похожи на этапы, в каком угодно числе расположенные вдоль всего пути; но между так обозначенными разделениями и этапами, в настоящем смысле, та капитальная разница, что на этапе останавливаются, а здесь движущееся проходит дальше. Но ведь прохождение есть движение, а остановка — неподвижность. Остановка прерывает движение, прохождение составляет одно целое с самим движением. Когда я вижу, как движущееся проходит через какую-нибудь точку, я понимаю, без сомнения, что оно *могло бы* там остановиться; и даже если оно там не останавливается, я склонен рассматривать его прохождение как бесконечно малый покой, потому что мне нужно время, чтоб об этом подумать, но здесь останавливается только мое воображение, а роль движущегося заключается, наоборот, в том, чтоб двигаться. Так как всякая точка пространства кажется мне неподвижной, мне трудно не приписать самому движущемуся неподвижность точки, с которой оно для меня на мгновение совпадает. Тогда мне кажется, что я восстанавливаю все движение, что движущееся останавливалось на бесконечно малое время на всех точках своей траектории. Но не надо смешивать данные чувств, воспринимающих движение, с искусственными приема-

ми ума, который его восстанавливает. Чувства, предоставленные самим себе, представляют нам реальное движение между двумя реальными останковками, как нечто целое и нераздельное. Разделение есть продукт воображения, функция которого именно в том, чтобы задерживать движущиеся образы нашего обычного опыта, как мгновенная молния, освещающая ночью сцену бури.

Здесь мы постигаем, в самом ее принципе, иллюзию сопровождающую и покрывающую восприятие реального движения. Движение видимо состоит в переходе из одной точки в другую и, следовательно, в прохождении пространства. Но так как пройденное пространство делимо до бесконечности и так как движение, так сказать, прилегает к линии, которую оно пробегает, оно кажется солидарным с этой линией и делимым, как она. Разве не оно начертало ее? Не проходило ли оно поочередно последовательный ряд ее точек? Да, несомненно, но точки эти реальны только в начертанной линии, т. е. линии неподвижной; и тем что вы представляете себе движение поочередно в этих разных точках, вы его непременно там останавливаете; ваши последовательные положения, в сущности, только воображаемые останковки. Вы подставляете траекторию вместо пути, и так как под путь подводится траектория, вам кажется, что он с ней совпадает, но как может *ход* совпадать с *вещью*, движение с неподвижностью?

Иллюзия здесь облегчается еще и тем, что мы различаем моменты в течении дления, как положения на пути движущегося. Если предположить, что движение от одной точки до другой составляет нераздельное целое, то движение это все же наполняет собою определенное время, и стоит только отделить от этого дления одно неделимое мгновение, чтобы движущееся заняло в этот точный момент некое положение, которое отделится, таким образом, от остальных. Неде-

лимость движения предполагает стало быть, невозможность мгновения. Весьма краткий анализ идеи дления покажет нам зараз, почему мы приписываем длению мгновения и как не может в нем быть этих мгновений. Возьмем простое движение, как путь моей руки, когда она перемещается из *A* в *B*. Путь этот дан моему сознанию как нераздельное целое. Он конечно длится; но дление его, совпадающее с внутренним аспектом, который он принимает в моем сознании, цельно и нераздельно, как он сам. Представляясь, как движение, фактом простым, он образует в пространстве траекторию, которую я могу рассматривать для упрощения вещей, как геометрическую линию; концы этой линии, как абстрактные границы, уже не линии, но нераздельные точки. Но если линия, которую начертало движущееся, измеряет для меня дление его движения, почему точка, где кончается эта линия, не могла бы символизировать конца этого дления? И если эта точка есть неделимое дления, то как не закончить дление пути неделимым дления? Так как целая линия представляет все дление, части этой линии должны соответствовать, казалось бы, частям дления, и точки линии моментам времени. Неделимые дления или моменты времени порождаются, стало быть, потребностью в симметрии, к ним приходят естественно, раз от пространства требуют интегрального представления о длении. Но именно в этом и заключается заблуждение. Если линия *AB* символизирует протекшее дление движения от *A* до *B*, то, будучи неподвижной, она отнюдь не может представлять движения совершающегося, дления протекающего; а из того, что линия эта делима на части, что она заканчивается точками, не следует заключать, ни что соответственное дление состоит из отдельных частей, ни что оно ограничено мгновениями.

Аргументы Зенона Элейского выведены только из этой иллюзии. Все состоит в том, чтобы заставить вре-

мя и движение совпасть с линией, которая под них подведена и придать им те же подразделения, т. е. обращаться с ними, как с этой линией. В этом смещении Зенона поощрял здравый смысл, который переносит обыкновенно на движения свойства его траектории, а также и язык, который всегда выражает в терминах пространства движение и его длительность. Но здравый смысл и язык здесь в своем праве и даже, так сказать, выполняют свой долг, ибо рассматривая всегда совершение (*le devenir*) как *вещь* для использования, они могут не заботиться о внутренней организации движения, как рабочему нечего думать о молекулярном строении его инструментов. Принимая, что движение делимо, как его траектория, здравый смысл выражает просто два факта, единственно значительные для практической жизни: 1) что всякое движение очерчивает пространство; 2) что во всякой точке этого пространства движущееся *могло* бы остановиться. Но философ, рассуждающий над внутренней природой движения, должен вернуть ему подвижность, составляющую его сущность, а этого-то Зенон и не делает. По первому аргументу (дихотомия) движущееся тело предполагают в покое, чтобы затем рассматривать лишь этапы, в неопределенном числе, на линии, которую оно должно пройти, и нам говорят: вы не можете определить, как оно пройдет этот промежуток. Но этим просто доказывается, что невозможно *a priori* строить движение из неподвижностей, в чем никто никогда не сомневался. Здесь только один вопрос: раз движение дано как факт, нет ли, так сказать, ретроспективной нелепости в том, что им пройдено бесконечное число точек. Но это нам представляется вполне естественным, так как движение есть нераздельный факт или ряд нераздельных фактов, между тем как траектория бесконечно делима. Во втором аргументе (Ахиллес) соглашаются дать движение, его даже приписывают двум движущимся телам, но, все по тому же

заблуждению, желают, чтобы движения эти совпадали с их траекторией и были, как она, произвольно разлагаемы. Тогда, вместо того чтоб признать, что черепаха идет черепашьим шагом, а Ахиллес шагами Ахиллеса, так что через некоторое число этих действий или нераздельных скачков, Ахиллес перегонит черепаху, считают себя в праве разложить, по произволу, и движения Ахиллеса и движения черепахи: забавляются, таким образом, постройкой этих двух движений по произвольному закону их образования, несовместимому с основными условиями подвижности. Тот же софизм еще очевиднее в третьем аргументе (Стрела). Из того, что можно на траектории метательного снаряда определять точки, заключают, что с полным правом можно различать нераздельные моменты во времени пути. Но изо всех аргументов Зенона, может быть, наиболее поучителен четвертый (Ристалище), которым напрасно, по нашему мнению, пренебрегали; нелепость его тем очевиднее, что в нем с полной откровенностью развит постулат замаскированный в трех других^{*}. Не вдаваясь в спор, которому здесь не

* Напомним вкратце этот аргумент. Дано движущееся тело, которое перемещается с известной скоростью и проходит, одновременно, перед двумя телами, из которых одно неподвижно, а другое движется ему навстречу с одинаковой с ним скоростью. В то время, как это движущееся тело проходит известную длину неподвижного тела, оно естественно пройдет двойную длину тела движущегося ему навстречу. Отсюда Зенон заключает, что «одна длительность вдвое более самой себя». Пустое рассуждение, говорят, потому что Зенон не принимает во внимание, что скорость в одном случае вдвое больше, чем скорость в другом. В этом мы согласны; но как, скажите пожалуйста, он может это заметить? Что движущееся тело проходит, в одно и то же время, две различные длины двух тел, из которых одно находится в покое, а другое в движении, это ясно для того, кто из дли-

место, просто констатируем, что непосредственно воспринятое движение есть очень ясный факт, и что трудности или противоречия, указанные Элейской школой, гораздо менее касаются самого движения, чем искусственного и не жизнеспособного построения движения умом. Выведем заключение из всего предшествующего:

II. *Существуют реальные движения.*

Математик, точнее выражая идею здравого смысла, определяет положение расстоянием от точек отправления или осей, а движение — изменением расстояния. В движении, стало быть, он имеет дело только с изменениями длины; а так как абсолютные величины изменяющегося расстояния, между какой-нибудь точкой и осью, например, выражают одинаково как перемещение оси по отношению к точке, так и перемещение точки по отношению к оси, он безразлично будет приписывать одной и той же точ-

тельности делает род абсолюта (*дление*) и помещает его или в сознание, или в нечто, что причастно сознанию. Пока *определенная* часть этого сознанного или абсолютного дления протекает, то же движущееся тело пройдет, вдоль обоих тел, два пространства двойные одно для другого, и из этого нельзя будет заключить, что одно дление двойное для самого себя, так как дление остается как нечто независимое и от одного и от другого пространства. Ошибка Зенона, во всей его аргументации, именно в том, что он оставляет в стороне истинное дление и рассматривает только его объективный след в пространстве. Почему тогда оба следа, оставленные одним и тем же движущимся телом, не заслуживают одинакового внимания, как меры времени? И как им не представлять того же дления, если даже они двойные одно другого? Заключая, что одна длительность «двойная для самой себя», Зенон оставался в логике своей гипотезы и четвертый его аргумент стоит ровно столько, сколько и три остальные.

ке или покой, или подвижность. Стало быть, если движение сводится к изменению расстояния, один и тот же предмет становится подвижным или неподвижным, смотря по точке, к которой его относят, и абсолютного движения нет.

Но вещи принимают уже иной вид, когда от математики мы переходим к физике, и от абстрактного изучения движения к конкретным изменениям, совершающимся во вселенной. Если мы можем, по произволу, приписывать покой или движение каждой материальной точке, взятой в отдельности, остается тем не менее верным, что аспект материальной вселенной изменяется, что внутреннее очертание всякой реальной системы меняется, что тут нам уже нет выбора между покоем и подвижностью: какова бы ни была его внутренняя причина, движение становится неоспоримой реальностью. Примем, что нельзя сказать, какие части целого двигаются, тем не менее в целом есть движение. Поэтому не следует удивляться, что те же мыслители, которые рассматривают всякое отдельное движение как относительное, говорят о совокупности движения как об абсолюте. Это противоречие было найдено у Декарта, который, дав положению об относительности самую радикальную форму, утверждая, что всякое движение «обоюдно» (*géciproque*)^{*}, формулирует законы движения так, как если бы движение было абсолютно^{**}. Лейбниц и другие после него указывали на это противоречие^{***}: оно зависит просто оттого, что Декарт говорит о движении, как физик, определив его, сначала, как геометр. Для геометра всякое движение относительно; это только значит, по-нашему, *что нет математического символа, способного выразить, что*

* Descartes. *Principes*. II, 29.

** Descartes. *Principes*. II-е partie § 37 и след.

*** Leibnitz. *Specimen dynamicum*. (Mathem. Sohriften. Gerhardt, 2-я секция, 2-й том, стр. 246).

движется движущееся, а не оси и точки, к которым его относят. И это понятно, потому что символы, предназначенные всегда для измерений, могут выражать только расстояния. Но никто серьезно не будет оспаривать, что есть реальное движение, иначе ничто не изменялось бы во вселенной и особенно было бы совершенно непонятно, что означает сознание наших собственных движений. В своем споре с Декартом, Мор шутливо намекал на этот последний пункт: «Когда я сижу покойно, а другой, удалившись на тысячу шагов, красен от усталости, несомненно, что именно он движется и что именно я отдыхаю»^{*}.

Но если есть абсолютное движение, можно ли продолжать рассматривать движение, только как изменение места? Тогда следует возвести разнообразие мест в абсолютную разницу, и различать абсолютные положения в абсолютном пространстве. Ньютон доходил до этого^{**}, за ним следовал и Эйлер^{***} и другие. Но можно ли это вообразить или понять? Одно место абсолютно отличалось бы от другого только своим качеством или своим отношением к целому пространства, так что, по этой гипотезе, пространство оказалось бы составленным из разнородных частей или конечным. Но конечному пространству мы дали бы границей другое пространство, а под разнородным пространством мы вообразили бы однородное пространство его поддерживающее; в обоих случаях мы неизбежно вернулись бы к однородному и неопределенному пространству. Стало быть, мы не можем не рассматривать каждое место как относительное и не верить в существование абсолютного движения.

Нам скажут тогда, что реальное движение отличается от движения относительного тем, что оно имеет

* H. Morus. Scripta philosophica. 1679, т. II, стр. 248.

** Newton. Principia (изд. Thomson'a, 1871, стр. 6 и след.).

*** Euler. Theoria motus corporum solidorum. 1765, стр. 30—33.

реальную причину, исходит из силы. Но надобно условиться в значении этого последнего слова. В науках изучающих природу, сила есть лишь функция массы и скорости; она измеряется сообразно ускорению; ее знают, ее высчитывают только по движениям, которые, предполагается, она производит в пространстве. Будучи солидарной с этими движениями, она разделяет их относительность. И физики, которые ищут принцип абсолютного движения в силе, таким образом определяемой, логикой своей системы приводят к гипотезе абсолютного пространства, которого желали сначала избегнуть*. Приходится, стало быть, обратиться к метафизическому смыслу слова и обосновать движение, воспринимаемое в пространстве, глубокими причинами, аналогичными тем, которые сознание наше улавливает в чувстве усилия. Но чувство усилия, относится ли оно к глубоким причинам? И не показано ли окончательным анализом, что это чувство есть не что иное, как сознание движений уже совершенных или начатых у периферии тела? Стало быть, мы тщетно старались бы основать реальность движения на причине от него отличной: анализ неизменно возвращает нас к самому движению.

Но зачем искать вне этого? Пока вы опираете движение на линию, им проходимую, одна и та же точка кажется вам поочередно, смотря по тому, к чему вы ее относите, то в покое, то в движении. Не то будет, если вы извлечете из движения подвижность, составляющую его сущность. Когда мой глаз дает мне ощущение движения, это ощущение есть реальность и что-нибудь действительно происходит: или предмет передвигается перед моим глазом, или мой глаз двигается перед предметом. Я тем более уверен в реальности движения, когда я произвожу его по желанию и когда мышечное чувство доводит его до сознания. Иначе

* В частности Ньютон.

сказать, я касаюсь реальности движения, когда оно обнаруживается внутри меня, как изменение *состояния* или *качества*. Но в таком случае, почему не было бы так же, когда я воспринимаю изменения качеств в вещах? Звук абсолютно отличается от тишины, точно так же один звук от другого. Между светом и мраком, между цветами, между оттенками разница абсолютна. Переход от одного из них к другому также абсолютно реальное явление. Я держу, стало быть, оба конца цепи, мышечные ощущения во мне, чувственные качества материи вне меня, и ни в том, ни в другом случае я не улавливаю движение, — если есть движение, — как простое отношение: это — абсолют. Между этими двумя крайностями помещаются движения внешних *тел*, в собственном смысле слова. Как различить здесь кажущееся движение от движения реального? Про какой предмет, извне воспринятый, можно сказать, что он движется? Про какой, что он остается неподвижным? Поставить такой вопрос значит признать, что прерывность, установленная здравым смыслом между предметами независимыми один от другого, имеющими каждый свою индивидуальность, подобный личностям, есть различие обоснованное. При обратной гипотезе дело шло бы уже не о том, чтоб узнать, как в определенных *частях* материи происходят перемены положений, но о том, как совершается в *целом* переменна аспекта, переменна, природу которой оставалось бы, к тому же, определить. Сформулируем теперь же наше третье положение:

III. *Всякое разделение материи на независимые тела, с абсолютно определенными контурами, есть деление искусственное.*

Тело, т. е. независимый материальный предмет, представляется нам прежде всего как система качеств, где сопротивляемость и цвет — данные зрения и осязания — занимают центр и держат, так сказать, подвешенными все остальные. С другой стороны, данные

зрения и осязания суть именно те, которые очевиднее всего распространяются в пространстве, а существенный признак пространства непрерывность. Есть промежутки тишины между звуком, ибо слух не всегда занят; между запахами, между вкусами мы находим пустоты; обоняние и вкус функционируют, как будто случайно: наоборот, как только мы открываем глаза, все наше поле зрения окрашивается, и так как твердые тела, по необходимости, смежны одни с другими, наше осязание должно следовать по поверхности или краям предметов, никогда не встречая настоящего перерыва. Как разбиваем мы первоначально воспринятую непрерывность материального протяжения на отдельные тела, из которых каждое имеет свое вещество и свою индивидуальность? Конечно, эта непрерывность изменяет вид с минуты на минуту, но почему мы не констатируем просто изменение в целом, как при повороте калейдоскопа? Почему, наконец, мы ищем в подвижности целого намеченных путей, по которым следовали тела в движении? Нам дана *движущаяся непрерывность*, где все одновременно и изменяется, и остается; почему мы разделяем эти два выражения, постоянство и изменение, и представляем постоянство *телами*, а изменение *однородными движениями* в пространстве? Это не есть данное непосредственной интуиции; но это и не есть требование науки, потому что наука, наоборот, стремится вновь найти естественные сочетания вселенной, которую мы искусственно расчленили. Более того, доказывая взаимодействие всех материальных точек, наука возвращается вопреки видимостям, как будет показано, к идее всемирной непрерывности. Знание и сознание, в сущности, согласны, если рассматривать сознание в его наиболее непосредственных данных, а науку в ее отдаленнейших чаяниях. Откуда происходит непреодолимое стремление построить прерывистую материальную вселенную, из тел

с ясно вырезанными гранями, которые меняют место, т. е. отношение между собою?

Рядом с сознанием и с наукой стоит жизнь. Под принципами спекуляции, столь тщательно анализированными философами, кроются тенденции, изучением которых пренебрегли, а они объясняются просто необходимостью для нас жить, т. е. действовать. Присущая индивидуальным сознаниям, способность проявляться в отдельных действиях уже требует 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 отличаю в непрерывности вселенной. Но раз это тело установлено и отлучено, испытываемые им потребности приводят его к отличению и установлению других тел. У простейшего из живых существ питание требует искания, затем соприкосновения, наконец ряда усилий, направленных к одному центру: этот центр и станет именно независимым предметом, который должен служить пищей. Какова бы ни была природа материи, можно сказать, что жизнь установит в ней сразу первую прерывность, выражающую двойственность потребности и того, что должно служить для ее удовлетворения. Но потребность питания не единственная потребность. Другие потребности организуются вокруг нее, и все они имеют целью сохранение индивида или вида, и каждая из них приводит нас к различению, рядом с нашим собственным телом, тел независимых от него, к которым мы должны стремиться или которых должны избегать. Каждая из наших потребностей есть пучок света, направленный на непрерывность чувственных качеств и вырисовывающий там отдельные тела. Потребности наши могут быть удовлетворены только при условии вырезания в этой непрерывности одного тела, затем отграничивания других тел, с которыми это тело войдет в соотношение, как с личностями. Ус-

тановление этих совершенно особых отношений между частями, таким образом вырезанными из чувственной реальности, есть именно то, что мы называем *жизнью*.

Но если это подразделение реального гораздо менее соответствует непосредственной интуиции, чем основным потребностям жизни, как получим мы более близкое познание вещей, продолжая это деление еще дальше? Этим продолжают *жизненное движение*, отворачиваются от истинного познания. Вот почему грубый прием, состоящий в разложении тела на однородные с ним части, приводит нас в тупик, так как мы скоро чувствуем, что не способны понять, почему это деление должно остановиться, ни как оно могло бы продолжаться бесконечно. Он представляет собою на самом деле обыкновенную форму *полезного действия*, некстати перенесенную в область *чистого познания*. Никогда, стало быть, не объяснят частицами, каковы бы они ни были, простых свойств материи: самое большее проследят до этих частиц, искусственных, как само тело, действия и реакции этого тела относительно всех других тел. Такова именно цель химии. Она изучает менее *материю*, чем *тела*; и понятно, что она останавливается на атоме, обладающем всеми общими свойствами материи. Но материальность атома все более и более улетучивается под взглядом физика. Мы не имеем никаких причин, например, представлять себе атом в твердом, в жидком или газообразном состоянии или представлять себе взаимодействие атомов скорее как столкновение, чем как какое бы то ни было другое действие. Почему мы мыслим твердый атом и столкновения? Потому что твердые тела суть те, на которые мы легче всего можем воздействовать и которые наиболее интересуют нас в наших отношениях с внешним миром, и потому также, что соприкосновение есть, по видимости, единственное средство, которым мы располагаем, чтоб действовать нашим телом на другие тела.

Но весьма простые опыты доказывают, что никогда нет реального соприкосновения между двумя столкнувшимися телами^{*}; с другой стороны, твердость далеко не есть абсолютно определенное состояние материи^{**}. Твердость и столкновение, стало быть, приобретают свою видимую ясность от привычек и потребностей практической жизни. Такого рода образы не бросают никакого света на основу вещей.

К тому же, если есть истина, которую наука поставила вне всякого сомнения, то это именно взаимодействие всех частей материи. Между предполагаемыми молекулами тел действуют силы притяжения и отталкивания. Влияние тяготения распространяется через межпланетное пространство. Существует, стало быть, нечто между атомами. Скажут, что это уже не материя, а сила. Между атомами можно представить себе натянутые нити, их можно утончить, сделать невидимыми и даже, как думают, не материальными. Но к чему может служить этот грубый образ? Сохранение жизни требует, без сомнения, чтобы мы различали в нашем повседневном опыте *вещи* инертные и *действия*, совершаемые этими вещами в пространстве. Так как нам полезно определить место вещи, в той именно точке, где мы могли бы ее коснуться, ее осязаемые очертания становятся для нас ее реальной границей, и мы видим тогда в ее *действии* нечто, что от нее отделяется и от нее отличается. Но так как теория материи задается целью найти реальность под этими обычными образами, относящимися к нашим потребностям, она должна прежде всего отвлечься от этих образов. И мы действительно видим, что сила

* См. по этому поводу: Maxwell. *Action at a distance* (Scientific papers. Cambridge, 1890, т. II стр. 313—314).

** Maxwell. *Molecular constitution of bodies* (Scientific papers, т. II, стр. 618). — С другой стороны van der Waals доказал непрерывность жидкого и газообразного состояний.

и материя сближаются и соединяются по мере того, как физика углубляет изучение их проявлений. Сила материализуется, атом идеализуется, и оба эти понятия сходятся в общем пределе; вселенная, таким образом, вновь обретает свою непрерывность. Об атомах будут еще говорить; атом сохранит свою индивидуальность для нашего ума, его изолирующего; но твердость и инертность атома растворятся или в движениях или в линиях сил, взаимная солидарность которых восстановит всемирную непрерывность. К этому заключению, по необходимости, должны были прийти, исходя из совершенно разных точек, два физика этого века, глубже всех проникнувшие в строение материи — Томсон и Фарадей. Для Фарадея атом есть «центр сил». Под этим он разумеет, что индивидуальность атома состоит в математической точке, где скрещиваются линии сил, линии бесконечные, излучающиеся в пространстве и реально атом составляющие: каждый атом занимает, таким образом, употребляя его выражение, «всецелое пространство, на которое распространяется тяготение» и «все атомы взаимно проникаются»*. Томсон, исходя из другого ряда идей, предполагает совершенную жидкость, непрерывную, однородную и несжимаемую, которая наполняет пространство; то, что мы называем атомом, есть кольцо неизменной формы, вихрящееся в этой непрерывности, его свойства зависят от его формы, его существование, а следовательно, и его индивидуальность, зависят от его движения**. Но как в той, так и в другой гипотезе, мы видим, что по мере

* Faraday. *A speculation concerning electric conduction*. (Philos. Magazine, 3-я серия, Vol. XXIV).

** Thomson. On vortex atoms (Proc. of the Roy. Soc. of Edinb. 1867). — Гипотеза того же рода была высказана Graham'ом. *On the molecular mobility of gases* (Proc. of the Roy. Soc. 1863, стр. 621 и след.)

приближения к последним элементам материи, исчезает прерывность, которую наше восприятие установило на ее поверхности. Психологический анализ уже открыл нам, что эта прерывность зависит от наших потребностей; всякая философия природы находит ее, в конце концов, несовместимой с общими свойствами материи.

По правде сказать, вихри и линии сил в смысле физика не что иное, как удобные фигуры, предназначенные схематизировать его вычисления. Но философия должна спросить себя, почему эти символы удобнее других и позволяют идти дальше. Можем ли мы, работая с ними, настигнуть опыт, и не указывают ли нам понятия, им соответствующие, по крайней мере, направление, где надо искать представление о реальном? Но ведь направление ими указываемое не подлежит сомнению; они обнаруживают *видоизменения, пертурбации, изменения напряжения или энергии*, идущие по конкретному протяжению, и ничего другого. И в этом они в особенности стремятся приблизиться к чисто психологическому анализу движения, уже данному нами; анализ этот представлял нам движение не как простое изменение отношения между предметами, к которым оно приставлялось бы как случайность, но как реальность истинную и, в некотором роде, независимую. Ни наука, ни сознание не отвергнут, стало быть, это наше последнее положение:

IV. Реальное движение есть скорее перенос состояния, чем вещи.

Формулируя эти четыре положения, мы, в сущности, только постепенно сузили промежуток между двумя выражениями, противопоставляемыми одно другому, между качествами или ощущениями и движениями. На первый взгляд расстояние кажется недостижимым. Качества разнородны между собою, движения однородны. Ощущения, неделимые по

сущности, ускользают от измерения; движения, всегда делимые, отличаются измеримыми различиями направления и скорости. Привыкли помещать качество, в виде ощущений, в сознание, между тем как движение совершается, независимо от нас, в пространстве. Эти движения, слагаясь между собою, никогда не дадут ничего кроме движений; наше сознание, неспособное их коснуться, таинственным процессом выражает их в ощущениях, которые отбрасываются затем в пространство и покрывают, неизвестно как, движения, которые они выражают. Отсюда два различные мира, которые могут сообщаться лишь чудом: с одной стороны, движения в пространстве, с другой, сознание с ощущениями. Конечно, разница между качеством с одной стороны и чистым количеством с другой остается неустранимой, как мы сами это некогда показали. Но вопрос именно в том, представляют ли реальные движения только различия количества или они составляют само качество, которое вибрирует, так сказать, внутренне и скандирует свое собственное бытие зачастую в неисчислимом количестве моментов. Движение, изучаемое механикой, есть только абстракт или символ, общая мера, общий знаменатель, позволяющий сравнивать между собою все реальные движения; но движения эти, рассматриваемые сами по себе, неделимые, обладают длением, предполагают «до» и «после» и соединяют последовательные моменты времени нитью изменчивого качества, не лишенного аналогии с непрерывностью нашего собственного сознания. Не можем ли мы представить себе, например, что несовместимость двух воспринятых цветов зависит в особенности от сжатости дления, в котором сокращаются триллионы вибраций, ими совершаемых, в одно из наших мгновений? Если бы мы могли растянуть это дление, т. е. переживать его более медленным ритмом, не увидели ли бы мы, по мере замедления ритма, что краски

бледнеют и расплываются в последовательные впечатления, еще окрашенные, конечно, но все более и более приближающиеся к тому, чтоб слиться с чистыми колебаниями? Где ритм движения достаточно медлен, чтобы подходить к привычкам нашего сознания, — как, например, в низших нотах гаммы, — не чувствуем ли мы, что воспринятое качество само собою разлагается на повторные и последовательные колебания, связанные между собою внутренней непрерывностью? Сближению обыкновенно мешает привычка связывать движение с элементами, — атомами и другими, — которые вставляют свою твердость между самым движением и качеством, в которое оно сокращается. Так как наш ежедневный опыт показывает нам тела, которые двигаются, нам кажется, что для поддержания элементарных движений, к коим качества сводятся, потребны, по крайней мере, тельца (корпускулы). Движение является тогда для нашего воображения лишь случаем, рядом положений, изменением отношений; и так как это закон нашего представления, что устойчивое смещает неустойчивое, то главным и центральным элементом является для нас атом, движение которого только соединяет последовательные положения. Но эта концепция неудобна не только тем, что поднимает относительно атома все трудности проблемы, уже вызванные материей; ее ошибка не только в том, что она приписывает абсолютную ценность этому разделению материи, отвечающему, по видимости, главным образом потребностям жизни; она делает еще непонятным процесс, которым мы разом охватываем в восприятии и *состояние* нашего сознания, и *реальность*, независимую от нас. Такой смешанный характер нашего непосредственного восприятия, такое осуществившееся, по-видимому, противоречие есть главный теоретический довод, заставляющий нас верить во внешний мир, не совпадающий абсо-

лютно с нашим восприятием; а так как довод этот оставляется без внимания в доктрине, считающей ощущение совершенно разнородным с движениями, которых она является сознательным выражением, то эта доктрина должна бы, казалось, ограничиться ощущениями, из коих сделала единственное данное, а не присоединять к ним движений, которые, без возможности с ними соприкоснуться, являются бесполезным дубликатом. Так понимаемый реализм сам себя разрушает. В конце концов у нас нет выбора: если наше верование в более или менее однородный субстрат чувственных качеств обосновано, то исключительно помощью *акта*, который позволил бы нам уловить или угадать, *в самом качестве*, нечто переходящее за наше ощущение, как будто ощущение это чревато подозреваемыми, но не воспринятыми подробностями. Его объективность, т. е. тот плюс, который в нем содержится сверх того, что оно дает, будет заключаться тогда именно в огромной множественности движений, выполняемых им как бы внутри своей куколки. Оно разливается, неподвижное, по поверхности, но оно живет и вибрирует в глубине.

На самом деле, никто не представляет себе иначе отношения количества к качеству. Верить в реальности, отличные от реальностей воспринятых, это значит прежде всего признать, что порядок наших восприятий зависит не от нас, а от них. Стало быть, в совокупности восприятий занимающих данный момент, должна заключаться причина того, что произойдет в последующий момент; и механизм только точнее формулирует это верование, утверждая, что состояния материи могут выводиться одно из другого. Этот вывод, правда, возможен только в том случае, если под кажущейся разнородностью чувственных качеств, можно открыть однородные и измеримые элементы. Но, с другой стороны, если эти элементы

находятся вне качеств, правильный порядок коих они должны объяснить, 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, стало быть, поместить эти движения в эти качества в виде внутренних колебаний, считать эти колебания менее однородными и эти качества менее разнородными, чем они кажутся при поверхностном взгляде, и приписать разницу аспектов двух понятий необходимости для этой, так сказать, неопределенной множественности сокращаться в длении слишком сжатом для скандирования его моментов.

Остановимся на последнем пункте, о котором мы уже упоминали в другом месте, но который мы считаем существеннейшим. Дление, переживаемое нашим сознанием, есть дление определенного ритма, весьма отличное от времени, о котором говорит физик и которое может накоплять в данном промежутке любое число явлений. В течение секунды, красный свет — его волны наиболее длинны и колебания их, следовательно, менее часты — совершает 400 триллионов последовательных колебаний. Хотите составить себе понятие об этом числе? Тогда надобно раздвинуть отдельные колебания настолько, чтоб сознание наше могло их считать или, по крайней мере, отличать их последовательность и тогда высчитать сколько эта последовательность займет дней, месяцев, лет. Самый малый промежуток пустого времени, нами сознаваемый, равняется, по Ехнер'у двум тысячным секунды, да и то еще сомнительно, что мы можем воспринять несколько столь коротких промежутков подряд. Примем все же, что мы можем это делать бесконечно. Словом, вообразим, что какое-нибудь сознание присутствует при проходе 400 триллионов колебаний мгновенных и отделенных только двумя тысячными секунды, необходимыми для их различения. Весьма

простое вычисление покажет, что надобно более 25 000 лет, чтоб окончить эту операцию. Таким образом, ощущение красного света, испытываемое нами в течение секунды, само в себе содержит последовательность явлений, которые, развернутые в нашем длении с величайшей экономией времени, заняли бы 250 веков нашей истории. Можно ли это понять? Здесь надо различать наше собственное дление и время вообще. В нашем длении, в том, которое воспринимает наше сознание, данный промежуток может лишь вмещать ограниченное число сознаваемых явлений. Представляем ли мы себе, что это содержимое увеличивается и, говоря о бесконечно делимом времени, думаем ли мы об этом длении?

Пока дело идет о пространстве, можно продолжать деление сколько угодно; этим ничто не изменяется в природе того, что делят. Это потому, что пространство, по определению, вне нас, и потому, что часть пространства кажется нам все же существующей, даже когда мы перестаем ею заниматься. Пусть мы оставляем его неразделенным, мы знаем, что оно может ждать и что новое усилие воображения разложит его в свою очередь. К тому же, оно никогда не перестанет быть пространством, оно всегда предполагает сопоставление и, следовательно, возможное деление. Пространство в основе есть, к тому же, схема бесконечной делимости. Но совсем не то дление. Части нашего дления совпадают с последовательными моментами акта его разделяющего; сколько мы в нем устанавливаем моментов, столько в нем содержится частей; и если наше сознание может различить в одном промежутке только определенное число элементарных актов, если оно где-либо останавливает деление, там делимость и останавливается. Напрасно воображение наше силится пойти дальше, делить в свою очередь последние части и усиливать, в некотором роде, круговорот наших внутренних явлений:

усилие продолжать дальше подразделение нашего дления настолько же удлинит его. Тем не менее, мы знаем, что миллионы явлений следуют друг за другом, в то время, как мы едва насчитываем несколько. Говорит нам это не одна физика; грубый опыт чувств уже позволяет нам это угадывать; мы предчувствуем в природе последовательности гораздо более быстрые, чем наши внутренние состояния. Как их представить себе, и каково это дление, вместимость которого переходит за пределы всякого воображения?

Это, без сомнения, не наше дление; но это и не то безличное и однородное время, одинаковое для всего и для всех, которое протекало бы, безразличное и пустое, вне того, что длится. Так называемое однородное время, как мы показали в другом месте, есть идол слова, фикция, происхождение которой легко открыть. В действительности нет единого ритма дления; можно вообразить себе много различных ритмов, которые, более медленные или более быстрые, измеряли бы степень напряжения или ослабления сознаний и тем определяли бы их соответственные места в ряду существ. Это представление дления неравной упругости, может быть, тягостно для нашего ума, который приобрел полезную привычку подставлять вместо истинного дления, переживаемого сознанием, однородное и независимое время; но, во первых, легко, как мы уже показали, разоблачить иллюзию, делающую подобное представление тягостным, и, во вторых, эта идея имеет, в сущности, за себя и молчаливое согласие нашего сознания. Не случается ли нам видеть в нас самих, во время сна, двух отдельных людей, живущих одновременно, из которых один спит несколько минут, в то время как сновидение другого занимает дни и недели? И разве вся история целиком не заключалась бы в очень коротком времени для сознания более напряженного, чем наше, которое присутствовало бы при развитии человечества, так

сказать, сжимая его в крупные фазисы его эволюции? В общем воспринимать значит сгущать огромные периоды, бесконечно растянутого существования в несколько дифференцированных моментов более интенсивной жизни, резюмируя, таким образом, очень длинную историю. Воспринимать — значит иммобилизовать.

Это значит, что в акте восприятия мы улавливаем нечто, что переходит за само восприятие, хотя материальная вселенная при этом существенно не отличается от нашего о ней представления. В одном смысле, мое восприятие внутри меня, потому что оно сокращает в единый момент моего дления то, что само в себе распространилось бы на неисчислимое число моментов. Но уничтожьте мое сознание, материальная вселенная останется такой, какой была: только, раз откинут тот особый ритм дления, который был условием моего действия на вещи, эти вещи войдут сами в себя, чтоб скандироваться в стольких моментах, сколько их различает наука, а чувственные качества, не исчезая, распространятся и расплывутся в длении, несравненно более подразделенном. Материя сводится, таким образом, к бесчисленным колебаниям, соединенным в непрерывной слитности, солидарным между собою и разбегающимся дрожью по всем направлениям. Словом, соедините между собою прерывистые предметы вашего повседневного опыта; сведите затем неподвижную непрерывность их качеств к колебаниям на месте; сосредоточьтесь на этих движениях, освободясь от делимого пространства, подведенного под них, и оставив за ними одну подвижность, этот нераздельный акт, который улавливает ваше сознание в движениях, вами самими совершаемых: вы получите видение материи, утомительное, может быть, для вашего воображения, но чистое, освобожденное от того, что потребности жизни заставляют вас прибавлять к внешнему восприятию.

Восстановите теперь мое сознание, а с ним и требования жизни: то здесь, то там, перескакивая всякий раз чрез огромные периоды внутренней истории вещей, будут сняты почти мгновенные виды, — виды на этот раз живописные, более резкие краски которых сгущает бесконечность повторений и элементарных изменений. Так тысячи последовательных положений бегуна сокращаются в одно символическое положение, воспринимаемое нашим глазом, воспроизводимое искусством и которое становится для всех изображением бегущего человека. Когда мы время от времени бросаем взгляд вокруг, он улавливает только следствия множества повторений и внутренних эволюций, следствий поэтому прерывистых; непрерывность их мы восстанавливаем относительными движениями, которые мы приписываем «предметам» в пространстве. Изменение всюду, но оно глубоко; мы же локализуем его там и сям на поверхности; и так мы образуем тела одновременно стойкие по качествам и подвижные по положениям, причем простая перемена места сосредоточивает в себе, в наших глазах, всемирное превращение.

Неоспоримо, что в некотором смысле есть множество предметов, — человек отличается от человека, 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 разделение между вещью и тем, что ее окружает, не может быть резко проведено; нечувствительными ступенями переходят от одного к другому: тесная солидарность, связующая все предметы материального мира, непрерывность их взаимодействий и реакций, доказывают, что они не имеют тех точных границ, которые мы им приписываем. Наше восприятие рисует, в некотором роде, форму их осадка; оно заканчивает их 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 чертит деления в непрерывности протяжения, просто подчиняясь внушениям потребности и necessitiesм практической жизни. Но чтоб таким образом подразделять реальное, мы должны предварительно увериться, что реальное произвольно делимо. Мы должны, следовательно, натянуть под непрерывностью чувственных качеств, что и есть конкретная протяженность, сеть с петлями бесконечно изменчивыми и бесконечно уменьшающимися: этот субстрат просто понимаемый, эта совершенно идейная схема произвольной и бесконечной делимости есть однородное пространство. Теперь, в то время как наше актуальное и, так сказать, мгновенное восприятие производит это деление материи на независимые предметы, память наша уплотняет в чувственные качества непрерывный поток вещей. Она продолжает прошлое в настоящем, потому что наше действие будет располагать будущим в той самой мере, в какой наше восприятие, увеличенное памятью, сожмет прошлое. Отвечать на испытанное действие немедленной реакцией, которая принимает тот же ритм и продолжается в том же длении, быть в настоящем и в настоящем безостановочно возобновляющемся — вот основной закон материи! В этом состоит *необходимость*. Если есть *свободные* действия или, по крайней мере, частью непредопределенные, то они могут принадлежать только существам, способным предвидеть отдельные моменты будущего, с которым встретится их будущее, закреплять его в отдельные моменты, сгущать таким образом материю и, усваивая ее, преобразовывать ее в движения реакции, которые пройдут сквозь петли естественной необходимости. Больше или меньше напряжение их дления, которое, в сущности, выражает большую или меньшую интенсивность

жизни, определяет, таким образом, и силу сосредоточения их восприятий и степень их свободы. Независимость их воздействия на окружающую материю утверждается по мере того, как они освобождаются от ритма, в котором протекает эта материя. Так что чувственные качества, какими они появляются в нашем восприятии, удвоенном памятью, суть именно последовательные моменты, полученные закреплением реального. Но чтоб отличать эти моменты, а также, чтоб связать их нитью, общею и нашему бытию и бытию вещей, нам приходится вообразить абстрактную схему последовательности вообще, среду однородную и безразличную, которая была бы в отношении потока материи, в направлении длины тем, чем есть пространство в направлении ширины: в этом состоит однородное время. Стало быть однородное пространство и однородное время не суть ни свойства вещей, ни существенные условия нашей способности их познавать: они выражают, в абстрактной форме, двойную работу отвердения и деления, которым мы подвергаем подвижную непрерывность реального, чтобы обеспечить себе в ней точки опоры, чтобы наметить центры действия, чтобы ввести в нее настоящие изменения; это схемы нашего *действия* на материю. Первая ошибка, состоящая в том, чтобы сделать из этого однородного времени и пространства свойства вещей, ведет к непреодолимым трудностям метафизического догматизма — механизма или динамизма. Динамизм возводит в абсолюты последовательные сечения, которые мы делаем вдоль текущей вселенной, и потом тщетно старается связать их между собою родом качественной дедукции; механизм берет, в каком-нибудь одном сечении, деления произведенные в ширину, т. е. мгновенные различия величины и положения, столь же тщетно сию пору породить при помощи этих различий последовательность чувственных качеств. Желают ли при-

нять иную гипотезу? Признать с Кантом, что пространство и время формы нашей чувственности? Тогда приходится объявить и материю и дух одинаково непознаваемыми. Но если сравнить обе гипотезы, видно, что у них общая основа: делая из однородного времени и однородного пространства созерцаемые реальности или формы созерцания, обе приписывают времени и пространству скорее *спекулятивный*, нежели *жизненный* интерес. А тогда между метафизическим догматизмом с одной стороны и критической философией с другой, есть место для доктрины, которая смотрит на однородное время и пространство как на принципы деления и отвердения, введенные в реальное ввиду действия, а не познания; эта доктрина приписывает вещам реальное дление и реальную протяженность и усматривает, наконец, первоначало всех трудностей уже не в этом длении и не в этом протяжении, действительно принадлежащем вещам и непосредственно обнаруживающемся нашему духу, но в однородном времени и пространстве, которые мы натягиваем под ними, чтоб делить непрерывное, определять осуществления и давать нашей деятельности точки опоры.

Но ошибочные понятия чувственного качества и пространства так глубоко вкоренились в ум, что надо оспаривать их с возможно большего числа точек зрения зараз. Скажем еще, чтоб представить их в новом аспекте, 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 есть нечто общее между качествами разных родов, что они все причастны в разной степени протяжению и что эти две истины нельзя упускать из виду, не затрудняя тысячами трудностей метафизику материи, психологию восприятия и, в более общем смысле, вопрос об отно-

шении сознания к материи. Не настаивая на этих последствиях, ограничимся тем, что обнаружим два оспариваемые нами постулата в основе различных теорий материи и проследим иллюзию, от которой они происходят.

Сущность английского идеализма в том, что он считает протяжение свойством осязательных восприятий. Так как чувственные качества он рассматривает только как ощущения, а самые ощущения как состояния души, то в различных качествах он не находит ничего, что обосновало бы параллелизм их явлений: ему по необходимости приходится объяснять этот параллелизм привычкой, вследствие которой актуальные зрительные восприятия, например, внушают нам возможные восприятия осязания. Если впечатления двух различных чувств сходны не более, чем два слова различных языков, тщетно было бы и стараться вывести данные одного из данных другого; у них нет общих элементов. И, следовательно, также нет ничего общего между протяжением, которое всегда осязательно, и данными других чувств, которые никоим образом не протяженны.

Но, в свою очередь, атомистический реализм, который помещает движения в пространство, а ощущения в сознание, не может открыть ничего общего между этими явлениями протяжения и ощущениями им отвечающими. Эти ощущения словно исходят из этих явлений, как род фосфоресценции, или они как бы переводят на язык души проявления материи; но ни в том, ни в другом случае они не отражают образа их причин. Конечно, все они исходят из общего первоначала — из движения в пространстве; но именно потому, что они развиваются вне пространства, они отказываются, поскольку они ощущения, от сродства, соединявшего их причины. Разрывая связь с пространством, они разрывают и связь между собой и не причастны ни друг другу, ни протяжению.

Стало быть, тут идеализм и реализм отличаются только в том, что первый отодвигает протяжение до осязательного восприятия, исключительным свойством которого оно становится, а второй — отталкивает протяжение еще дальше, за пределы всякого восприятия. Но обе доктрины согласны в утверждении прерывности различных родов чувственных качеств, а также и резкого перехода того, что есть чисто протяженное, в то, что ни в каком смысле не протяжено. Главные трудности, которые обе эти доктрины встречают в теории восприятия, выходят из этого общего постулата.

Желают ли, с Берклеем, чтобы всякое восприятие протяжения относилось к осязанию? Можно, пожалуй, отказать в протяжении данным слуха, обоняния и вкуса; но придется, по крайней мере, объяснить генезис зрительного пространства, соответствующего пространству осязательному. Правда, ссылаются на то, что зрение становится символическим осязанию и что в зрительном восприятии отношений пространства нет ничего, кроме внушения осязательных восприятий. Но нам трудно понять, как, например, зрительное восприятие выпуклости, восприятие производящее на нас впечатление *sui generis*, — к тому же неопишное, — совпадает с простым воспоминанием ощущения осязания. Ассоциация воспоминания с наличным восприятием может осложнить это восприятие, обогатив его уже известным элементом, но не может *создать* нового рода впечатления, нового качества восприятия: между тем зрительное восприятие выпуклости представляет совершенно оригинальный характер. Можно ли получить иллюзию выпуклости от плоской поверхности? Отсюда можно бы было заключить, что поверхность, на которой игра света и теней выпуклого предмета хорошо изображены, может *напомнить* нам выпуклость; но чтоб выпуклость можно было вспомнить, надобно еще, что-

бы она прежде того действительно была воспринята. Мы уже говорили (не лишне еще раз повторить это): наши теории восприятия совершенно искажены мыслью, что если некая комбинация производит, в данный момент, иллюзию какого-нибудь восприятия, то она всегда достаточна для произведения того же восприятия; — как будто роль памяти не состоит именно в том, чтоб сохранять сложность следствия, после упрощения причины. Скажут ли нам, что сама сетчатка — плоская поверхность, что если мы зреним воспринимаем нечто протяженное, то это во всяком случае только образ 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 одно солидарное целое, непрерывный процесс, где образ сетчатки составляет только эпизод: по какому праву можно отделять этот образ и сосредоточивать в нем все восприятие? Затем, мы также показали это в другом месте*, может ли поверхность быть воспринята как поверхность, иначе, как в пространстве, при восстановлении его трех измерений? Берклей шел, по крайней мере, до конца своего положения: он отрицал в зрении всякое восприятие протяжения. Но наши возражения тогда приобретают новую силу, так как непонятно, как, простой ассоциацией воспоминаний, может создаваться то, что есть оригинального в наших зрительных восприятиях линии, поверхности и объема, восприятиях столь ясных, что математик ими довольствуется и обыкновенно рассуждает над пространством чисто зрительным. Но не будем настаивать на этих пунктах, точно так же, как на спорных аргументах, почерпнутых из наблюдений над слепыми, подвергнутыми

* *Essai sur les donnés immédiates de la conscience*. Paris, 1889, стр. 77 и 78. А. Бергсон «Время и свобода воли» пер. С. Гессена. Москва, 1910.

операции: классическая, после Берклея, теория приобретенных зрительных восприятий, по-видимому, не может устоять против многочисленных нападков на нее современной психологии*. Оставляя в стороне трудности психологической стороны вопроса, ограничимся указанием одного пункта, для нас существенного. Представим себе, на одну минуту, что зрение изначально не дает нам сведений ни о каких пространственных отношениях. Зрительная форма, зрительная выпуклость, зрительное расстояние становятся тогда символами осязательных восприятий. Но нам должны объяснить, как этот символизм удалется. Вот предметы, которые изменяются в форме и двигаются. Зрение констатирует определенные изменения, которые затем проверяются осязанием. В этих двух сериях, зрительной и осязательной, или в их причинах, есть, значит, нечто, что заставляет их соответствовать друг другу и что обеспечивает постоянство этого параллелизма. В чем принцип этой связи.

Для английского идеализма это может быть только в какой-то *deus ex machina*, и мы возвращаемся к тайне. Для вульгарного реализма принцип соотношения ощущений между собой находится в пространстве отличном от ощущений; но доктрина эта только отодвигает трудность и даже увеличивает ее, ибо надо, чтобы она сказала нам, как система однородных движений в пространстве вызывает различные ощущения, не имеющие между собою никакого соотношения. Мы только что ви-

* См. по этому вопросу: Paul Janet. *La perception visuelle de la distance*. *Revue philosophique*, 1879, t. VII, стр. 1 и след. — William James. *Principles of Psychology*. t. II, chap. XXII. — См. по вопросу о зрительной перцепции протяжения: Dupan. *L'espace visuelle et l'espace tactile* (*Revue philosophique*, февраль и апрель 1888, январь 1889).

дели, 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 движению их производящему. В сущности, вторая теория гораздо менее отличается от первой, чем это думают. Аморфное пространство, атомы отталкивающиеся и сталкивающиеся не что иное, как объективированные осязательные восприятия, отделенные от других восприятий в силу исключительной важности, им приданной, и возведенные в независимые реальности для отличения их от других ощущений, которые становятся их символами. К тому же, при этом их лишили части их содержимого; сведя все чувства на осязание, от самого осязания сохранили только абстрактную схему осязательного восприятия, чтобы из этой схемы построить внешний мир. Можно ли удивляться, что между этой абстракцией с одной стороны и ощущениями с другой уже не находят более возможного сообщения? Истина в том, что пространство и не в нас, и не вне нас и что оно не принадлежит к привилегированной группе ощущений. Все ощущения причастны протяжению; все пускают в протяжение более или менее глубокие корни, и трудности вульгарного реализма лежат в том, что раз сходство между ощущениями извлечено и отложено в сторону в виде бесконечного и пустого пространства, мы уже не видим ни причастности этих ощущений к протяжению, ни их соответствия между собою.

Мысль, что наши ощущения до некоторой степени экстенсивны; все более и более проникает современную психологию. Утверждают, не без видимого основания*, что нет ощущения без «экстенсивности»

* Ward. Статья *Psychology*, в *Encyclop. Britannica*.

или без «чувства объема» *. Английский идеализм хотел оставить за осязательным восприятием монополию протяжения, причем другие ощущения действовали бы в пространстве лишь в той мере, в какой они напоминают данные осязания. Наоборот, более внимательная психология обнаруживает перед нами — и обнаружит еще больше, без сомнения, — необходимость принимать, что все ощущения изначально растяжены, но что протяженность их бледнеет и сглаживается перед интенсивностью и высшей полезностью осязательного протяжения и также, без сомнения, протяженностью зрительной.

Понятое таким образом, пространство есть действительно символ стойкости и делимости до бесконечности. Конкретное протяжение, т. е. разнообразие чувственных качеств, не в пространстве; мы помещаем пространство в конкретное протяжение. Оно не есть опора, на которую накладывается реальное движение; наоборот: реальное движение отлагает его под собою. Но воображение наше, занятое прежде всего удобством выражения и требованиями материальной жизни, предпочитает опрокинуть естественный порядок членов. Привыкшее искать точки опоры в мире образов готовых, неподвижных, кажущаяся стойкость которых отражает в особенности неизменность наших низших потребностей, оно не может не верить, что покой предшествует подвижно-

* W. James. Principles of Psychology. t. II, стр. 134 и след. Заметим мимоходом, что мнение это можно было бы, пожалуй, приписать Канту, потому что в *трансцендентальной эстетике* он не делает различия между данными разных чувств касательно их распространения в пространстве. Но не надо забывать, что точка зрения критики иная, чем точка зрения психологии, и что для ее предмета достаточно, если все наши ощущения заканчиваются локализацией в пространстве, когда восприятие достигло своей окончательной формы.

сти, не может не принимать его за точку отправления; не может не поместиться в нем и не видит, наконец, в движении только изменение расстояния, причем пространство предшествует движению. Тогда, 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, как она, лишено качеств. Удивительно ли после этого, что наш разум, работая отныне по этой идее обратной действительности, не находит в ней ничего, кроме противоречий? Приурочив движения к пространству, их находят столь же однородными, как пространство; а так как между ними хотят видеть только измеримые различия направления и скорости, то всякое соотношение между движением и качеством уничтожается. Тогда остается только заключить движение в пространство, качества в сознание и установить между этими двумя параллельными сериями, по гипотезе не способными никогда сойтись, таинственное соответствие. Отброшенное в сознание чувственное качество становится бессильным снова овладеть протяжением. Помещенное в пространстве, — в пространстве абстрактном, где всегда есть только одно мгновение и где все всегда вновь начинается, — движение отказывается от солидарности настоящего с прошлым, составляющей самую его сущность. И так как эти два аспекта восприятия, качество и движение, одинаково затемняются, то явление восприятия, где замкнутое в самом себе и чуждое пространству сознание передает, что происходит в пространстве, становится совершенной тайной. Отстраним, напротив, всякую предвзятую идею объяснения или меры, станем лицом к лицу с непосредственной реальностью: мы больше не находим непреодолимого расстояния, не находим существенной разницы, не находим даже настоящего различия

между восприятием и воспринимаемой вещью, между качеством и движением.

Мы возвращаемся, таким образом, длинным обходом к заключениям, к которым пришли в первой главе этой книги. Наше восприятие, говорили мы, находится скорее в вещах, чем в духе, скорее вне нас, чем в нас. Восприятия различного рода намечают различные направления реальности. Но это восприятие, совпадающее со своим объектом, прибавляли мы, существует скорее *de jure*, чем *de facto*: оно происходит во мгновенном. В конкретное восприятие вступает память, и субъективность чувственных качеств зависит от того, что наше сознание, которое в начале только память, продолжает одни в другие множество моментов, чтоб сократить их в единой интуиции.

Сознание и материя, душа и тело, приходят, таким образом, в соприкосновение в восприятии. Но мысль эта оставалась темной некоторыми своими сторонами, потому что, в таком случае, наше восприятие, а следовательно, и сознание наше, должны бы обладать свойством делимости, приписываемым материи. В дуалистической гипотезе для нас естественно неприемлемо частичное совпадение воспринятого объекта и воспринимающего субъекта, потому что мы знаем нераздельное единство нашего восприятия, тогда как объект кажется нам, по своей сущности, бесконечно делимым. Отсюда гипотеза сознания с неэкстенсивными ощущениями, обращенного к протяженной множественности. Но если делимость материи стоит в зависимости только от нашего действия на нее, т. е. от нашей способности изменять ее аспект, если она принадлежит не самой материи, а пространству, которое мы подводим под эту материю, чтоб сделать ее доступной нашему действию, тогда трудность исчезает. Протяженная материя, рассматриваемая в ее целом, подобна сознанию, где все уравновешено, компенсировано и нейтрализовано; она действительно

обнаруживает неделимость нашего восприятия; так что обратно, мы смело можем приписать восприятию нечто от протяженности материи. Эти два выражения, восприятие и материя, идут друг другу навстречу, по мере нашего освобождения от того, что можно назвать предрассудком действия: ощущение приобретает вновь экстенсивность, конкретное протяжение снова овладевает своей естественной непрерывностью и неделимостью. А однородное пространство, высившееся между этими двумя выражениями, как несокрушимая преграда, не имеет иной реальности, кроме реальности схемы или символа. Оно касается поступков существа действующего на материю, но не работы ума, спекулирующего над ее сущностью.

Этим же уясняется, в некоторой мере, вопрос, к которому сводятся все наши исследования, вопрос соединения души и тела. Неясность этой проблемы, в дуалистической гипотезе, исходит из взгляда на материю, как на делимое по существу и на всякое состояние души как на строго неэкстенсивное, так что с самого начала пресекают сообщение между этими двумя выражениями. Углубляя этот двойной постулат, в нем открывают, в отношении материи, смешение конкретной и неделимой протяженности с делимым пространством под ней подведенным, а в отношении духа, ошибочную мысль, что нет степеней, нет возможного перехода от протяженного к непротяженному. Но если эти два постулата заключают в себе общую ошибку; если есть постепенный переход от идеи к образу и от образа к ощущению; если по мере того как душевное состояние двигается таким путем к актуальности, т. е. к действию, оно все более приближается к экстенсивности; если, наконец, эта экстенсивность, раз достигнутая, остается неделимой и тем ничуть не нарушает единства души, то становится понятным, что дух может приложиться к материи в акте чистого восприятия, следовательно-

но, соединяться с нею, и все-таки радикально от нее отличаться. Он отличается от нее тем, что даже тогда он есть *память*, т. е. синтез прошлого и настоящего в виду будущего, тем, что он сдвигает моменты этой материи, чтоб пользоваться ею и проявляться в *действиях*, в чем настоящая цель его соединения с телом. Мы были, стало быть, правы, говоря в начале этой книги, что различие между телом и духом не должно устанавливаться функцией пространства, но функцией времени.

Ошибка вульгарного дуализма в том, что он становится на точку зрения пространства, помещает с одной стороны материю с ее изменениями в пространство, с другой неэкстенсивные ощущения в сознание. Отсюда невозможность понять, как дух действует на тело или как тело действует на дух. Отсюда гипотезы, которые суть ничто иное, и не могут быть ничем иным, как только замаскированным констатированием факта, — идея параллелизма или предустановленной гармонии. Но отсюда также проистекает невозможность установить психологию памяти и метафизику материи. Мы пытались доказать, что эта психология и эта метафизика солидарны и что трудности сглаживаются в дуализме, который, исходя из чистого восприятия, где субъект и объект совпадают, помещает развитие этих двух выражений в соответствующие им дления, — материя, по мере углубления ее анализа, приближается к тому, чтоб обратиться в последовательность бесконечно быстрых моментов, которые выводятся один из другого и тем становятся *равнозначными*; — дух, будучи памятью уже в восприятии, все более утверждается, как продолжение прошлого в настоящем, как *прогрессирование*, как настоящая эволюция.

Но становится ли яснее соотношение тела с духом? Пространственное различие мы заменяем различием временным: но могут ли оттого легче соеди-

ниться эти два выражения? Надобно заметить, что первое различие не допускает степеней: материя в пространстве, дух вне пространства — между ними нет возможного перехода. Наоборот, если самая низменная роль духа в том, чтобы связывать последовательные моменты длительности вещей, если в этом он приходит в соприкосновение с материей и этим же, сначала, от материи отличается, тогда мыслима бесконечность ступеней между материей и духом в полном своем развитии, духом, способным не только на непредопределенные действия, но и на действия разумные и обдуманые. Каждая из этих последовательных ступеней, измеряющих растущую интенсивность жизни, отвечает более высокому напряжению дления, выражается наружу большим различием чувственно-двигательной системы. Увеличивающаяся сложность нервной системы укажет, по-видимому, на возможность все большего простора для деятельности живого существа, способность ждать, прежде чем реагировать, ставить полученное раздражение в соответствие с растущим богатством двигательных механизмов. Но это только внешность; более сложная организация нервной системы, которая, по-видимому, обеспечивает живому существу большую независимость от материи, только материально символизирует самую эту независимость, т. е. внутреннюю силу, позволяющую существу освобождаться от ритма потока вещей, все лучше и лучше удерживать прошедшее, чтобы все глубже влиять на будущее, — то есть, его память, в том особом смысле, который мы придаем этому слову. Таким образом, между материей и духом, наиболее способным к размышлению, существуют все возможные интенсивности памяти или, что то же самое, все степени свободы. В первой гипотезе, той, которая выражает различие между духом и телом в понятиях пространства, тело и дух уподобляются

двум рельсовым путям, пересекающимся под прямым углом; согласно второй — рельсы проложены по кривой, так что можно незаметно перейти с одного пути на другой.

Но не есть ли это только образ? Не останется ли, все же, резкой разницы несовместимого противоположения между материей в собственном смысле слова и самой низкой степенью свободы или памяти? Да, конечно, различие остается, но соединение становится возможным, ибо оно дается, в радикальной форме частичного совпадения в чистом восприятии. Трудности вульгарного дуализма происходят не от того, что эти два члена различаются, а от того, что не видно, как одно из них прививается к другому. Мы показали, что чистое восприятие, которое есть низшая степень духа, — дух без памяти — действительно составляет часть материи, как мы ее понимаем. Пойдем дальше: память вступает не как функция, для материи совершенно чуждая и которой она не подражала бы на свой лад. Если материя не помнит прошлого, то только потому, что она непрерывно повторяет прошлое, потому, что, подчиненная необходимости, она развертывает ряд моментов, из которых каждый равнозначен предыдущему и может из него выводиться: так ее прошедшее действительно дано в ее настоящем. Но существо, которое более или менее свободно эволюирует, создает в каждый момент нечто новое, поэтому бесполезно было бы искать его прошлое в его настоящем, если бы прошлое не откладывалось в нем в состоянии воспоминания. Итак, — метафора много раз повторявшаяся в этой книге — необходимо, по одинаковым причинам, чтобы прошлое *разыгрывалось* материей и *воображалось* духом.

ОБЩИЕ ЗАКЛЮЧЕНИЯ

I. Мы видели из фактов и подтвердили рассуждением ту идею, что тело есть инструмент действия и только действия. Ни в какой мере, ни в каком смысле, ни в каком виде оно не служит для приготовления и, еще менее, для объяснения представления. 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 движения, которые более или менее неизбежно совершаются, головной мозг приводит эти импульсы в сообщение с двигательными механизмами, более или менее свободно выбираемыми; но то, что в наших восприятиях объясняется головным мозгом, это — наши действия начатые, или подготовленные, или внушенные, а не сами наши восприятия. Тело сохраняет двигательные привычки, способные снова разыграть прошедшее; оно может вновь принимать положения, в которые вложится прошедшее; или повторением известных мозговых явлений, которые продолжили старые восприятия, оно предоставит воспоминанию точку соприкосновения с актуальным, способ обрести утерянное влияние над наличной реальностью; но мозг ни в каком случае не будет накапливать воспоминания или образы. Так ни в восприятии, ни в памяти, ни тем более в высших операциях духа тело не участвует непосредственно в представлении. Развивая эту гипотезу в ее множественных аспектах и доводя таким образом дуализм до последней крайности, мы, казалось, рыли бездонную пропасть между телом и духом. На самом же деле, мы ука-

зывали единственное возможное средство сблизить и соединить их.

II. В самом деле, все трудности, поднимаемые этой проблемой, — в вульгарном дуализме, в материализме или идеализме — происходят из того, что в явлениях восприятия и памяти телесное и духовное рассматриваются как *duplicata* одно другого. Если я стану на материалистическую точку зрения сознания эпифеномена, то непонятно, почему некоторые мозговые явления сопровождаются сознанием, т. е. для чего служит или как происходит сознательное повторение материальной вселенной, заранее данной. Если я встану на точку зрения идеализма, то мне даны только восприятия и тело мое будет одним из них. Но в то время как наблюдение показывает мне, что воспринятые образы вверх дном перевертываются от очень малых изменений образа, который я называю своим телом (мне стоит закрыть глаза, чтоб исчезла моя зрительная вселенная), наука уверяет меня, что все явления должны следовать и обуславливать друг друга в определенном порядке, в коем все следствия в строгом соответствии с причинами. Я должен, стало быть, искать в том образе, который называю своим телом и который всюду за мною следует, изменений эквивалентных, на этот раз хорошо установленных и точно соразмерных друг другу, образам вокруг моего тела: мозговые движения, к которым я вновь приду таким путем, сделаются дубликатом моих восприятий. Правда, эти движения все еще будут восприятиями, восприятиями «возможными», так что 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 ни в чем не похожи на эти вещи. Ближе всматриваясь, увидят, что в этом камень преткновения всякого идеализма; он в этом переходе от по-

рядка, который *является* нам в восприятии, к порядку, который *удаётся* нам в науке, — или, если дело идет в частности о кантовском идеализме, в переходе от чувственности к рассудку. Остается тогда вульгарный дуализм. Я поставлю с одной стороны материю, с другой стороны дух и предположу, что мозговые движения — причина или повод моего представления о предметах. Но, если они причина, если их достаточно для произведения представления, я постепенно впадаю в материалистическую гипотезу сознания эпифеномена. Если они только повод, они ни в чем на них не похожи; тогда, отняв у материи все качества, которыми я одарил ее в своем представлении, я возвращусь к идеализму. Идеализм и материализм — это два полюса, между которыми всегда будет колебаться такого рода дуализм; а когда, для удержания двойственности субстанций, он решится поставить их обеих на одну доску, он вынужден будет видеть в них два перевода одного и того же оригинала, два параллельных развития, заранее установленных, одного и того же принципа, вынужден будет, таким образом, отрицать их взаимное влияние и, как неизбежное следствие, пожертвовать свободой.

Теперь, углубляя эти три гипотезы, я нахожу в них общее основание: они принимают элементарные действия духа, восприятие и память, за акты чистого познания. В основу сознания они ставят то бесполезный дубликат внешней реальности, то инертную материю совершенно незаинтересованного умственного построения; но они всегда пренебрегают отношением восприятия к действию и воспоминания к поведению. Конечно, можно представить себе как идеальную границу и бескорыстную память, и бескорыстное восприятие; но, фактически, восприятие и память направлены к действию, и тело подготавливает это действие. Растущая сложность нервной системы приводит полученный импульс

в связь с увеличивающимся разнообразием двигательных аппаратов и тем одновременно намечает все более значительное число возможных действий. Первая функция памяти — вызывать все прошлые восприятия, аналогичные наличному восприятию, напоминать нам то, что предшествовало, и то, что следовало; внушать нам таким путем самое полезное решение. Но это не все. Заставляя нас охватить в единой интуиции множественность моментов времени, она освобождает нас от движения потока вещей, т. е. от ритма необходимости. Чем больше этих моментов она сможет сократить в один момент, тем прочнее власть, которую она дает нам над материей; так что память живого существа, по-видимому, прежде всего указывает на мощь его действия на вещи и является ее умственным отголоском. Будем же исходить из этой действенной силы, как из истинного принципа; предположим, что тело есть центр действия, только центр действия, и посмотрим, какие последствия вытекают из этого для восприятия, для памяти и для соотношения тела и духа.

III. Прежде всего для восприятия. Вот мое тело с его «воспринимающими центрами». Эти центры приходят в колебание, и я получаю представление о вещах. С другой стороны, я предположил, что эти колебания не могут ни произвести, ни выразить моего восприятия. Стало быть, оно вне их. Где оно? Для меня нет вопроса: приняв мое тело, я принял некий образ, но, тем самым, принял совокупность других образов, ибо нет материального предмета, которого качества, определение — словом, существование не зависели бы от места, им занимаемого в целом вселенной. Мое восприятие, стало быть, есть непременно нечто от этих самых предметов; оно скорее в них, а не они в ней. Но, в точности, какое нечто этих предметов есть восприятие? Я вижу, что мое восприятие, по-видимому, следует за всеми подробностями нерв-

ных колебаний, называемых чувствительными, с другой стороны, я знаю, что роль этих колебаний единственно в том, чтобы подготовить реакции моего тела на окружающие тела, наметить мои виртуальные действия. Стало быть, воспринимать значит выделять из совокупности предметов возможное действие моего тела на них. Тогда восприятие только выбор. Оно ничего не создает; его роль, напротив, в том, чтоб устранять из совокупности образов все образы, на которые я не могу воздействовать, затем выделить из всякого удержанного образа все то, что не касается потребностей образа, который я называю своим телом. Таково, по крайней мере, весьма упрощенное объяснение, схематическое описание того, что мы назвали чистым восприятием. Отметим теперь же, какое положение мы заняли между реализмом и идеализмом.

Что всякая реальность имеет сродство, аналогию, отношение с сознанием, это мы уступили идеализму, назвав вещи «образами». Никакая философская доктрина, если она не противоречит сама себе, не может к тому же избежать этого заключения. Но если бы соединили все состояния сознания, прошлые, настоящие и возможные, всех сознательных существ, то этим, по нашему мнению, исчерпали бы только очень малую долю материальной реальности, потому что образы переходят за восприятие со всех сторон. Именно эти образы наука и метафизика желали бы восстановить, воссоздавая в ее целостности цепь, из которой наше восприятие держит только несколько звеньев. Но для того, чтобы установить между восприятием и реальностью отношения части к целому, надобно было оставить за восприятием его истинную роль, которая состоит в подготовке действий. Этого идеализм не делает. Почему он и не может, как мы только что сказали, перейти от порядка, который обнаруживается в восприятии, к поряд-

ку, который удается в науке, т. е. от простой смежности (contingence), с которой наши ощущения, по-видимому, следуют друг за другом, к детерминизму, соединяющему явления природы. Именно потому, что он приписывает сознанию в восприятии спекулятивную роль, так что не видно, какой интерес имело бы сознание упускать между двумя ощущениями, например, посредствующие, с помощью которых второе выводится из первого. Эти посредствующие и их строгий порядок остаются тогда темными, возводят ли их в «возможные ощущения», по выражению Милля, приписывают ли этот порядок, как делает Кант, надстройкам, установленным безличным разумом. Но предположим, что мое сознательное восприятие имеет чисто практическое назначение, что оно просто намечает в целом вещей то, что интересует мое возможное действие на них: я понимаю, что все остальное ускользает от меня и что, тем не менее, все остальное той же природы, как и то, что я воспринимаю. Мое познание материи тогда и не субъективно, как в английском идеализме, и не относительно, как в кантовском идеализме. Оно не субъективно, потому что оно скорее в вещах, чем во мне. Оно не относительно, потому что между «явлением» и «вещью» отношение не видимости к реальности, а просто части к целому.

Этим мы, по-видимому, возвращаемся к реализму. Но реализм, если в него не внести поправки в существенном пункте, так же неприемлем, как идеализм, и по той же причине, идеализм, сказали мы, не может перейти от порядка, который обнаруживается в восприятии, к порядку, который удается в науке, т. е. к реальности. Наоборот, реализму не удастся извлечь из реальности то непосредственное познание, которое мы в ней имеем. Можно ли стать на точку зрения обыденного реализма? С одной стороны, имеется многообразная материя, составленная из более или

менее независимых частей, разлитая в пространстве, с другой — дух, который не может иметь с ней никакой точки соприкосновения, если не признать в нем, вместе с материалистами, непонятный эпифеномен. Отдать ли предпочтение кантовскому реализму? Между вещью самой в себе, т. е. реальностью, и чувственным разнообразием, из которого мы строим наше познание, нет никакого мыслимого отношения, никакой общей меры. Теперь, при углублении этих двух крайних форм реализма, видно, что они направляются к одной и той же точке; и та, и другая возводят однородное пространство как непреодолимую преграду между умом и вещами. Наивный реализм делает из этого пространства реальную среду, где вещи подвешены; кантовский реализм видит в нем идеальную среду, где множественность ощущений координируется; но как для одного, так и для другого эта среда дана *изначала*, как необходимое условие того, что в нее помещается. И углубляя эту общую гипотезу, в свою очередь, найдем, что она состоит в том, что приписывает однородному пространству бескорыстную роль — служить поддержкой материальной реальности или иметь функцию, также всецело спекулятивную, — доставлять ощущениям средство координироваться между собою. Так что реализм темен, как и идеализм, потому что он направляет наше сознательное восприятие и условия нашего сознательного восприятия к чистому познанию, а не к действию. Но предположим теперь, что это однородное пространство логически не предшествует, а следует за материальными вещами и за чистым познанием, которое мы можем о них иметь; предположим, что протяжение предшествует пространству; предположим, что однородное пространство есть условие нашего действия, — только нашего действия, — будучи как бесконечно разделенная сеть, которую мы натягиваем под материальной непрерывностью, чтоб ов-

ладеть ею, чтоб разложить ее в направлении нашей деятельности и наших потребностей. Тогда мы выигрываем не только в том, что сходимся с наукой, которая показывает, что всякая вещь влияет на остальные и, следовательно, занимает, в некотором смысле, совокупность протяжения (хотя мы воспринимаем только *центр* этой вещи и устанавливаем ее границы в точке, где останавливается власть нашего тела над ней). Мы выигрываем этим в метафизике не только то, что устраняем или смягчаем противоречия, связанные с делимостью в пространстве, противоречия, которые всегда возникают, как мы показали, от смещения двух точек зрения — действия и познания. Мы этим выигрываем особенно в том, что разрушаем непреодолимую преграду, возведенную реализмом между вещами протяженными и нашим восприятием их. В самом деле, нам ставили с одной стороны множественную и разделенную внешнюю реальность, а с другой — ощущения, чуждые протяженности и без возможного соприкосновения с нею, мы же видим, что конкретное протяжение в действительности не разделено, точно так же, как непосредственное восприятие на самом деле не лишено экстенсивности. Исходя из реализма, мы возвращаемся к той же точке, куда привел нас идеализм: мы вновь помещаем восприятие в вещи. И мы видим, что реализм и идеализм сближаются по мере устранения постулата, принятого обоими без обсуждения и служащего им общим пределом.

Резюмируя, скажем, что если предположить протяженную непрерывность и, в самой этой непрерывности, центр реального действия, представляемый нашим телом, эта деятельность будет как бы освещать все части материи, ей доступные в каждое мгновение. Те же потребности, та же способность действовать, которые выделили наше тело из материи, отграничат отдельные тела в среде, нас окружающей.

Все будет происходить так, как если бы мы пропускали реальное действие вещей через фильтр, останавливая и задерживая только виртуальное действие внешних вещей: это виртуальное действие вещей на наше тело и нашего тела на вещи и есть именно наше восприятие. Но так как сотрясения, получаемые нашим телом от окружающих тел, непрерывно вызывают в его веществе зарождающиеся реакции, и так как эти внутренние движения мозгового вещества в каждый момент намечают наше возможное действие на вещи, то мозговое состояние в точности соответствует восприятию. Оно не есть ни его причина, ни его следствие, и ни в каком смысле, не дублирует: оно просто продолжает его, так как восприятие есть наше виртуальное действие, а мозговое состояние наше начатое действие.

IV. Но эту теорию «чистого восприятия» нужно в двух пунктах смягчить и дополнить. Это чистое восприятие, которое было бы простым осколком реальности, принадлежало бы существу, которое не примешивало бы к восприятию других тел восприятия своего тела, т. е. аффектов, ни к своей интуиции актуального момента интуиции других моментов, т. е. своих воспоминаний. Другими словами, сперва, для удобства изучения, мы рассматривали живое тело, как математическую точку в пространстве и сознательное восприятие, как математическое мгновение во времени. Надобно было придать телу его протяжение, а восприятию его дление. Таким образом, мы вновь возвращаем сознанию его два субъективные элемента: чувствительность и память.

Что такое чувство? Наше восприятие, сказали мы, намечает возможное действие нашего тела. Но тело наше, будучи протяженным, способно действовать на само себя, точно так же, как и на другие тела. В наше восприятие войдет, стало быть, нечто и от нашего тела. Тем не менее, когда дело идет об окружающих

телах, они, по гипотезе, отделены от нашего тела более или менее значительным пространством, измеряющим отдаленности их обещаний или угроз во времени: вот почему наше восприятие этих тел рисует только возможные действия. Наоборот, чем более уменьшается расстояние между этими телами и нашим телом, тем более возможное действие стремится превратиться в действие реальное, и действие становится тем безотлагательнее, чем расстояние становится короче. Когда же расстояния этого нет, т. е. когда воспринимаемое тело — наше собственное тело, то восприятие рисует уже не виртуальное действие, а действие реальное. Такова именно природа боли, актуальное усилие пораженной части привести ткани в порядок, усилие местное, отдельное и тем самым осужденное на неуспех в организме, способном лишь на действия сообща. Боль, стало быть, находится в том месте, где она появляется, как предмет находится в том месте, где он воспринимается. Между воспринятым чувством и воспринятым образом различие в том, что чувство в нашем теле, а образ вне нашего тела. Вот почему поверхность нашего тела, общая граница этого тела и других тел, дана нам зараз в форме ощущения и в форме образа.

В том, что чувство внутренне, состоит его субъективность, а во внешности образов вообще заключается их объективность. Но здесь мы снова находим всегда повторяющуюся ошибку, которую мы преследовали в течение всей нашей работы. Хотят, чтоб ощущение и восприятие существовали сами для себя; им приписывают чисто спекулятивную роль; и так как пренебрегают реальными и виртуальными действиями, с которыми они интимно связаны и которые позволили бы различать их, между ними находят только различие в степени. Тогда, пользуясь тем, что чувство лишь смутно локализовано (по причине неясности его усилия), его объявляют неэкстенсивным; из этих

уменьшенных чувств или неэкстенсивных ощущений, делают материалы, с помощью которых мы строим образы в пространстве. Этим обрекают себя на невозможность объяснить ни откуда являются элементы сознания или ощущения, которые ставят как абсолюты, ни как эти неэкстенсивные ощущения достигают пространства, координируясь в нем потом, ни зачем они принимают скорее один порядок, чем другой, ни каким путем, наконец, им удастся создать прочный опыт, общий всем людям. Напротив, именно из этого опыта, необходимой арены нашей деятельности, надобно исходить. Сначала надо принять чистое восприятие, т. е. образ. А ощущения — не материал, из которого образ строится, — обнаружатся как примесь к образу, будучи тем, что мы проецируем из нашего тела во все другие тела.

V. Но пока мы придерживаемся ощущения и чистого восприятия, почти нельзя сказать, что мы имеем дело с духом. Конечно, мы устанавливаем против теории сознания эпифеномена, что никакое мозговое состояние не однозначно восприятию. Конечно, выбор восприятия между образами вообще есть следствие различения, уже предвещающего дух. Наконец, сама материальная вселенная, определяемая как совокупность образов, есть уже своего рода сознание, сознание, где все компенсируется и нейтрализуется, сознание, где все случайные части уравновешивают друг друга реакциями, всегда равными действиям, и тем взаимно препятствуют друг другу выступать. Но чтоб достигнуть реальности духа, надо стать на ту точку, где индивидуальное сознание, продолжая и сохраняя прошлое в настоящем, причем настоящее обогащается прошлым, ускользает от закона необходимости, по которому прошлое непрерывно следует само за собою в настоящем, просто его повторяющим в другой форме, и по которому все всегда протекает. Переходя от чистого вос-

приятия к памяти, мы окончательно покидаем материю для духа.

VI. Теория памяти, составляющая центр нашей работы, должна была быть и теоретическим следствием, и экспериментальной проверкой нашей теории чистого восприятия. Что мозговые состояния, сопровождающие восприятие, не суть ни ее причина, ни ее дубликат, что отношение восприятия к его физиологическому корреляту есть отношение виртуального действия к действию начатому, этого мы не могли установить фактами, потому что при нашей гипотезе все произойдет так, как будто восприятие есть результат мозгового состояния. В чистом восприятии воспринятый предмет есть предмет наличный, есть тело, которое изменяет наше тело. Стало быть образ его актуально дан, и поэтому факты позволяют нам по произволу сказать, что мозговые изменения намечают рождающиеся реакции нашего тела или что они создают сознательный дубликат наличного образа. Но совсем не то с памятью, ибо воспоминание есть представление отсутствующего предмета. Здесь обе гипотезы дадут противоположные следствия. Если, в случае наличного предмета, состояния нашего тела было уже достаточно, чтоб создать представление предмета, тем более этого состояния будет достаточно при отсутствии этого предмета. Стало быть, по этой теории, надобно, чтобы воспоминание зарождалось от ослабленного повторения мозгового явления, вызвавшего первое восприятие и состояло просто в ослабленном восприятии; отсюда двойное положение: *память есть лишь функция мозга, и между восприятием и воспоминанием разница только в интенсивности*. Наоборот, если мозговое состояние ни в коем случае не создает нашего восприятия наличного предмета, но просто продолжает его, то оно сможет продолжить и воспоминание, нами вызванное, но не сможет его поро-

дить. А так как, с другой стороны, наше восприятие наличного предмета было частью самого этого предмета, то наше представление отсутствующего предмета будет явлением совершенно другого разряда, чем восприятие, потому что между присутствием и отсутствием нет степени, нет середины. Отсюда двойное положение, обратное предыдущему: *память есть нечто иное, чем функция мозга, и между восприятием и воспоминанием различие не в степени, а по существу*. Противоположность двух теорий принимает, таким образом, острую форму, и на этот раз опыт может их рассудить.

Мы не вернемся здесь к подробностям проверки, которую мы пытались сделать. Напомним просто главные пункты. Все фактические доводы, на которые можно ссылаться в пользу вероятности накопления воспоминаний в корковом веществе, черпаются из локализованных болезней памяти. Но если бы воспоминания действительно отлагались в мозгу, то резко выраженным амнезиям соответствовали бы характерные поражения мозга. Но ведь при амнезиях, где внезапно и радикально исчезают целые периоды нашей прошлой жизни, не наблюдается точно определенных мозговых поражений; и наоборот, в расстройствах памяти, где мозговая локализация ясна и несомненна, т. е. в разных афазиях и в болезнях зрительного и слухового узнавания, не то или иное определенное воспоминание, так сказать, вырвано из места своего нахождения, но более или менее уменьшена в *своей жизненности* способность призыва, как будто субъекту более или менее трудно привести воспоминание в соприкосновение с наличным положением. Стало быть, надо изучить механизм этого соприкосновения и посмотреть, не заключается ли роль мозга скорее в том, чтоб обеспечить отправление этого механизма, чем в том, чтоб заключать самые воспоминания в свои клетки. Это

заставило нас проследить во всех его эволюциях прогрессивное движение, которым прошлое и настоящее приходят в соприкосновение друг с другом, т. е. проследить узнавание. И мы нашли, что узнавание наличного предмета может совершаться двумя совершенно различными способами, но что ни в одном из этих двух случаев мозг не является резервуаром образов. В самом деле, иногда, совершенно пассивным узнаванием — скорее разыгранным, чем мысленным, — тело отвечает на возобновленное восприятие действием, ставшим автоматическим: тогда все объясняется двигательными аппаратами, созданными в теле привычкой, и тогда поражения памяти могут зависеть от разрушения этих механизмов. Иногда, наоборот, узнавание совершается активно, при помощи образов-воспоминаний, идущих навстречу наличному восприятию, но тогда надо, чтоб эти воспоминания, в момент, когда они налагаются на восприятие, могли бы пустить в ход те же мозговые аппараты, которые восприятие обыкновенно приводит в движение для действия: иначе, заранее осужденные на бессилие, они не обнаружат никакого стремления актуализироваться. Вот почему, во всех случаях, где мозговое поражение затрагивает известную категорию воспоминаний, эти воспоминания не схожи между собою, ни в том, что они относятся к той же эпохе, ни по логическому средству между собою, но сходны только в том, что все они или слуховые, или зрительные, или двигательные. То, что, по-видимому, повреждено, это различные чувственные или двигательные области, или, еще чаще, придатки, позволяющие пускать их в ход изнутри самого коркового слоя, а не сами воспоминания. Мы пошли дальше, и внимательным исследованием узнавания слов, а также явлений сенсоральной афазии, мы пытались установить, что узнавание совершается совсем не механическим пробуждением воспомина-

ний, дремлющих в мозгу. Оно предполагает, наоборот, более или менее высокое напряжение сознания, которое идет на поиски в область чистой памяти за чистыми воспоминаниями, чтобы постепенно материализовать их при соприкосновении с наличным восприятием.

Но что такое эта чистая память и эти чистые воспоминания? Отвечая на этот вопрос, мы дополнили доказательство нашего положения. Мы установили его первый пункт, а именно, что память есть нечто иное, чем функция мозга. Нам оставалось доказать, анализом «чистого воспоминания», что между воспоминанием и восприятием не простое различие в степени, но коренная разница по существу.

VII. Укажем теперь же на метафизическое, а не только психологическое значение этой последней проблемы. Следующий тезис, конечно, чисто психологический: воспоминание есть ослабленное восприятие. Но пусть не обманываются: если воспоминание только более слабое восприятие, то обратно — восприятие будет нечто вроде более сильного воспоминания. Тут зародыш английского идеализма. Между реальностью воспринятого предмета и идеальностью представляемого предмета этот идеализм принимает только различие в степени, а не по существу. Мысль, что мы строим материю из наших внутренних состояний, что восприятие есть только правдивая галлюцинация, идет также отсюда. Эту мысль мы не переставая оспаривали, когда говорили о материи. Или наша концепция материи ошибочна, или воспоминание радикально отличается от восприятия.

Так мы переставили метафизическую проблему до совпадения ее с проблемой психологии, которую может решить простое наблюдение. Как оно ее решает? Если воспоминание восприятия было бы самим восприятием, но ослабленным, то нам случалось бы, на-

пример, принимать восприятие слабого звука за воспоминание сильного шума. Такого смешения не происходит никогда. Но можно идти дальше и доказать, опять-таки наблюдением, что сознание воспоминания никогда не начинается более слабым актуальным состоянием, которое мы старались бы откинуть в прошлое, сознав его слабость; к тому же, если бы мы не имели уже представления о прошлом, ранее пережитом, то как могли бы мы удалять в него наименее интенсивные психологические состояния, тогда как было бы так просто их поставить рядом с состояниями сильными, как более смутный наличный опыт с наличным опытом более ясным? Дело в том, что память состоит совсем не в возвращении настоящего к прошлому, но наоборот, в передвижении прошлого в настоящее. Мы сразу становимся в прошлое. Мы исходим из виртуального состояния, которое мы мало-помалу проводим чрез серию различных плоскостей сознания до конца, где оно материализуется в актуальном восприятии, т. е. до точки, где оно становится состоянием наличным и действующим, т. е. до крайней плоскости нашего сознания, где рисуется наше тело. Чистое воспоминание заключается в этом виртуальном состоянии.

Почему здесь не принимают во внимание свидетельства нашего сознания? Почему из воспоминания делают более слабое восприятие, о котором нельзя сказать, ни зачем мы отбрасываем его в прошлое, ни как мы находим его дату, ни по какому праву оно вновь появляется скорее в данный момент, чем в какой-либо иной? Все потому же, что забывают практическое назначение наших актуальных психологических состояний. Из восприятия делают бескорыстное действие духа, только созерцание. Но так как чистое воспоминание может быть лишь чем-нибудь в этом роде (потому что оно не соответствует наличной и безотлагательной реальности), то воспомина-

ние и восприятие делаются состояниями одинаковой природы, между которыми уже нельзя найти иного различия, кроме различия в интенсивности. Но дело в том, что наше настоящее не должно определяться как то, что интенсивнее: оно есть то, что действует на нас и что нас заставляет действовать, оно чувственно и оно двигательно; — наше настоящее есть прежде всего состояние нашего тела. Наше прошедшее, наоборот, есть то, что уже не действует, но могло бы действовать, что будет действовать, вложившись в наличное ощущение, у которого оно заимствует жизненность. Но, правда, в момент, когда воспоминание актуализируется, вступая в действие, оно перестает быть воспоминанием и вновь становится восприятием.

Тогда понятно, почему воспоминание не могло происходить из мозгового состояния. Мозговое состояние продолжает воспоминание, оно дает ему власть над настоящим, придавая ему материальность; но чистое воспоминание есть духовное проявление. С памятью мы, действительно, вступаем в область духа.

VIII. Эту область нам исследовать не надлежало. Находясь в точке слияния духа и материи, желая видеть их взаимное слияние, нам важно было выделить из самопроизвольности ума только точку его соединения с телесным механизмом. Таким образом мы могли видеть ассоциацию идей и рождение простейших общих идей.

В чем главная ошибка ассоциационизма? В том, что он поместил все воспоминания в одной и той же плоскости, что он упустил из виду более или менее значительное расстояние, которое отделяет их от наличного телесного состояния, т. е. от действия. Поэтому он не мог объяснить, ни как воспоминание присоединяется к восприятию его вызывающему, ни почему ассоциация совершается скорее по сход-

ству или смежности, чем каким-либо иным путем, ни также, какой прихотью это определенное воспоминание выбирается среди тысячи воспоминаний, которые по сходству или смежности тоже связаны с актуальным восприятием. Это значит, что ассоциационизм перепутал и смешал все различные *плоскости сознания*, упорно принимая менее полное воспоминание за воспоминание менее сложное, тогда как в действительности в этом воспоминании меньше *мечты*, т. е. оно ближе к действию и поэтому более банально, более способно приспособляться, как готовое платье, к новизне наличного положения. Противники ассоциационизма, впрочем, следовали за ним на этой почве. Они упрекали его за то, что он объясняет высшие операции ума ассоциациями, но не за то, что он упустил из виду истинную природу самой ассоциации. Между тем в этом и есть первоначальный порок ассоциационизма.

Напротив, между плоскостью действия — плоскостью, где тело наше сжало свое прошлое в двигательных привычках, — и плоскостью чистой памяти, где наш дух сохраняет во всех подробностях картину нашей протекшей жизни, мы различили, казалось нам, тысячи и тысячи различных плоскостей сознания, тысячи полных и все же различных повторений всего нами пережитого опыта. Пополнить воспоминание более личными подробностями совсем не значит механически сопоставить другие воспоминания к этому воспоминанию, но перенестись на более обширную плоскость сознания, удалиться от действия в направлении мечты. Точно так же, локализовать воспоминание не значит втискивать его механически между другими воспоминаниями, но расширением памяти в ее целом очертить круг достаточно обширный, чтобы эта подробность прошлого в нем заключалась. Эти плоскости, к тому же, не даны как вещи готовые, наложенные одна на другую. Они су-

ществуют скорее виртуально, тем существованием, которое присуще вещам духа. Ум, в каждый момент, двигаясь вдоль промежутка их разделяющего, безостановочно снова находит их, или, скорее, творит их наново: его жизнь состоит именно в этом движении. Тогда мы понимаем, почему законы ассоциации суть сходство и смежность, а не иные законы, и почему память выбирает между воспоминаниями схожими или смежными скорее одни образы, чем другие, и наконец, как образуются, общей работой тела и духа, первые общие понятия. Для живого существа выгодно схватит в наличном положении то, что походит на одно из прежних положений, затем сблизить с ним то, что предшествовало и особенно то, что следовало, чтобы воспользоваться своим прошлым опытом. Из всех ассоциаций, которые можно вообразить, одни только ассоциации по сходству и по смежности прежде всего имеют жизненную полезность. Но чтоб понять механизм этих ассоциаций и, в особенности, с виду прихотливый выбор, который они делают в воспоминаниях, надобно поочередно становиться в две крайние плоскости, названные нами плоскостью действия и плоскостью грезы.

В первой помещаются только двигательные привычки, о которых можно сказать, что это скорее ассоциации, разыгранные или пережитые, чем представленные: здесь сходство и смежность слиты, ибо аналогичные внешние положения, повторяясь, связали некоторые движения нашего тела между собою, а тогда та же автоматическая реакция, в которой мы разовьем эти смежные движения, извлечет из положения, их вызывающего, сходство его с раньше бывшими положениями. Но по мере перехода от движений к образам и от образов бедных к образам более роскошным сходство и смежность отделяются друг от друга: в конце концов они противопоставляются в другой крайней плоскости, где ни одно действие не

связано с образами. Выбор одного сходства среди многих сходств, одной смежности среди многих смежностей происходит не случайно: он зависит от беспрестанно изменяющегося *напряжения* памяти, которая, в разных случаях, склоняется ли она скорее к тому, чтоб вложиться в наличное действие или чтоб отделиться от него, целиком транспонируется в тот или иной тон. Это же двойное движение памяти между двумя крайними границами намечает, как мы показали, первые общие понятия, — двигательная привычка поднимается к подобным образам, чтоб извлечь из них сходство; подобные образы спускаются к двигательной привычке, чтобы смешаться, например, в автоматическом произнесении соединяющего их слова. Зарождающаяся обобщенность идеи состоит, стало быть, уже в некоторой деятельности духа, в *движении* между действием и *представлением*. Вот почему известного рода философии всегда будет легко, сказали мы, локализовать общую идею в одном из этих крайних пределов, кристаллизовать ее в словах или заставить улетучиться в воспоминаниях, тогда как в действительности она состоит в ходе духа, идущего от одного крайнего конца к другому.

IX. Представляя себе в таком виде элементарную умственную деятельность, делая из нашего тела со всем тем, что его окружает, последнюю плоскость нашей памяти, конечный образ, движущееся острие, которое наше прошлое ежеминутно толкает в наше будущее, мы подтвердили и уяснили то, что раньше говорили о роли тела и одновременно подготовили пути к сближению между телом и духом.

Исследовав чистое восприятие и чистую память, мы еще должны были сблизить их. Если чистое воспоминание есть уже дух и если чистое восприятие есть еще нечто от материи, мы должны были, поместившись в точке соединения чистого восприятия с чистым воспоминанием, пролить некоторый свет

на взаимодействие духа и материи. Фактически «чистое» восприятие, т. е. восприятие мгновенное, есть только идеал, предел. Всякое восприятие занимает некоторую толщу дления, продолжает прошлое в настоящем и тем самым причастно памяти. Принимая тогда восприятие в его конкретной форме, как синтез чистого воспоминания и чистого восприятия, т. е. духа и материи, мы включаем проблему соединения души и тела в ее теснейшие пределы. Мы пытались сделать это в особенности в последней части этой книги.

Противоположение этих двух принципов, в дуализме вообще, разрешается тройным противопоставлением непротяженного протяженному, качества количеству и свободы необходимости. Если наша концепция роли тела, если наши анализы чистого восприятия и чистого воспоминания должны уяснить с какой-либо стороны соотношение тела и духа, то лишь при условии отстранения или смягчения этих трех противопоставлений. Рассмотрим же здесь по очереди, представляя их в более метафизической форме, выводы, которые мы желали получить исключительно из психологии.

1. Если вообразить, с одной стороны, протяженность действительно разделенную на частицы, а с другой — сознание с его ощущениями неэкстенсивными сами по себе, которые проецируются в пространство, то очевидно, что нельзя найти ничего общего между этой материей и этим сознанием, между телом и духом. Но это противопоставление восприятия и материи есть искусственное создание разума, который разлагает и вновь слагает по своим привычкам и своим законам: оно не дано непосредственной интуиции. Нам даны неэкстенсивные ощущения: как могли они войти в пространство, выбрать там место, наконец, там координироваться для создания универсального опыта? Реальное точно так же не есть протя-

жение, разделенное на независимые части: не имея никакого возможного отношения к нашему сознанию, как может дать оно серию изменений, порядок которых и отношения с точностью соответствовали бы порядку и отношениям наших представлений? То, что дано, что реально, есть нечто промежуточное между разделенным протяжением и чистой непротяженностью, это то, что мы назвали *экстенсивным*. Экстенсивность есть наиболее очевидное качество восприятия. Уплотняя и подразделяя ее с помощью абстрактного пространства, подведенного нами под нее, для потребностей действия, мы образуем протяжение бесконечно делимое. Наоборот, утончая ее, заставляя ее то растворяться в аффективных ощущениях, то улетучиваться в подделках чистых идей, мы получаем те неэкстенсивные ощущения, из которых потом тщетно пытаемся воссоздать образы. И оба противоположные направления, в которых мы продолжаем эту двойную работу, естественно нам открываются, ибо из необходимостей действия вытекает, что протяжение разбивается для нас на совершенно независимые предметы (отсюда указание для подразделения протяжения) и что незаметными степенями переходят от чувства к восприятию (отсюда стремление предполагать восприятие все более и более неэкстенсивным). Но наш разум, роль которого именно устанавливать логические различия и, следовательно, резкие противопоставления, устремляется поочередно по обоим путям и по каждому идет до конца. Оно возводит на одном конце бесконечно делимое протяжение, а на другом — совершенно не экстенсивные ощущения. Так оно создает противоположение, которое затем и созерцает.

2. Гораздо менее искусственно противоположение качества количеству, т. е. сознания движению: это второе противоположение радикально только, если сначала принять первое. Предположите, что ка-

чества вещей сводятся к неэкстенсивным ощущениям, поражающим сознание, так что качества эти представляют собою только как бы символы, однородные и измеримые изменения, происходящие в пространстве, и вы вынуждены тогда вообразить между этими ощущениями и этими изменениями непонятное соотношение. Наоборот, откажитесь от установления между ними а priori этой искусственной противоположности: вы увидите, как одна за другой падут преграды, их, по-видимому, разделявшие. Прежде всего, неверно, что свернутое в себе самом сознание присутствует при внутреннем шествии неэкстенсивных восприятий. Переместите чистое восприятие в самые вещи, и вы избегнете первого препятствия. Правда, вы встретите другое: однородные и измеримые изменения, над которыми оперирует наука, принадлежат, как кажется, множественным и независимым элементам, каковы атомы, и суть только их проявления; эта множественность станет между восприятием и его объектом. Но если разделение протяженности чисто относительно к нашему возможному действию на нее, то идея независимых тел *a fortiori* схематична и временна; к тому же, сама наука позволяет нам устранить ее. Так падает и вторая преграда. Остается пройти еще одно расстояние, отделяющее разнородность качеств от кажущейся однородности движений в протяженности. Но именно потому, что мы устранили элементы — атомы или что-либо иное, в которых эти движения совершаются, не может быть речи о движении, являющемся моментом движущегося тела, абстрактного движения, изучаемого механикой, которое, в сущности, есть только общая мера конкретных движений. Как может это абстрактное движение, которое становится неподвижностью, если переменить точку отправления, обосновать изменения реальные, т. е. ощущаемые? Составленное из ряда мгновенных положений,

как может оно заполнить дление, части которого продолжаются одна в другую? Остается стало быть возможной единственная гипотеза, что конкретное движение, способное, подобно сознанию, продолжать свое прошлое в своем настоящем, способное, повторяясь, порождать чувственные качества, есть уже нечто от сознания, есть уже нечто от ощущения. Оно тоже ощущение, но растворенное, распределенное на бесконечно большое число моментов; то же самое ощущение, вибрирующее, как мы говорили, внутри своей хризолиты. Тогда остается выяснить один последний пункт: как происходит сжатие, конечно, уже не однородных движений в отдельные качества, но менее разнородных изменений в изменения более разнородные? На этот вопрос отвечает наш анализ конкретного восприятия: это восприятие, живой синтез чистого восприятия и чистой памяти, неизбежно резюмирует в своей кажущейся простоте огромную множественность моментов. Между чувственными качествами, рассматриваемыми в нашем представлении, и теми же качествами, обсуждаемыми как измеримые изменения, различие только в ритме дления, различие внутреннего напряжения. Таким образом, идеей *напряжения* мы старались устранить противопоставление качества количеству, идеей *экстенсивности* — противопоставление непротяженного протяженному. Экстенсивность и напряжение допускают многочисленные степени, но всегда определенные. Функция разума в том, чтоб отделить от этих родов, экстенсивности и напряжения, их пустое содержащее, т. е. однородное пространство и чистое количество, и тем подставить вместо гибких реальностей, допускающих степени, окоченелые абстракции, родившиеся от потребностей действия, которые надо принимать или не принимать, и тем ставить мышлению дилеммы, ни одна альтернатива которых не принимается вещами.

3. Но если так рассматривать отношения протяженного к непротяженному, количества к качеству, станет менее трудно понять третье и последнее противопоставление — свободы и необходимости. Абсолютная необходимость будет представлена совершенной однозначностью последовательных моментов дления между собою. Так ли это относительно дления материальной вселенной? Можно ли математически выводить каждый момент его из предшествующего момента? Всюду в этом труде, для удобства изучения, мы именно это и предполагали, и действительно расстояние между ритмом нашего дления и ритмом потока вещей таково, что связность вещей природы, столь глубоко изученная одной новейшей философией, должна практически быть для нас необходимостью. Сохраним же нашу гипотезу, хотя ее следовало бы смягчить. Даже тогда свобода не будет в природе царством в царстве. Мы говорили, что эту природу можно рассматривать как нейтрализованное и, следовательно, скрытое сознание, возможные проявления которого взаимно сталкиваются и уничтожаются именно в тот момент, когда они хотят обнаружиться. Первые проблески, бросающиеся на нее индивидуальным сознанием, освещают ее неожиданным светом: это сознание только отстранило препятствие, извлекло из реального целого виртуальную часть, выбрало и высвободило то, что его интересует; и если этим разумным выбором оно свидетельствует, что по форме принадлежит духу, оно черпает из природы свой материал. Присутствуя при зарождении этого сознания, мы в то же время видим, как вырисовываются живые тела, способные, даже в самой простой своей форме, к самопроизвольным и непредвидимым движениям. Прогресс живой материи состоит в дифференциации функций, приводящей сперва к образованию, затем к постепенному усложнению нервной системы, способ-

ной регулировать раздражения и организовать действия: чем более развиваются высшие центры, тем многочисленнее становятся двигательные пути, между которыми одно и то же раздражение предложит действию выбор. Все больший простор, оставляемый движению в пространстве, — вот, что мы наблюдаем. Чего не видно, это напряжения растущего и сопутствующего сознания во времени. Не только памятью прежнего опыта сознание это все лучше и лучше удерживает прошлое, чтоб организовать его с настоящим в более богатом и более новом решении, но, живя более интенсивной жизнью, сокращая памятью непосредственного опыта растущее число внешних моментов в своем наличном длении, оно становится более способным создавать акты, внутренняя непредопределенность которых, распределяясь на какую угодно множественность моментов материи, тем легче проскользнет через петли необходимости. Так, рассматриваемая во времени или в пространстве, свобода всегда, по-видимому, пускает в необходимость глубокие корни и тесно с нею организуется. Дух черпает из материи восприятия, из которых он извлекает себе пищу и возвращает их материи в форме движения, в котором он запечатлел свою свободу.

**НЕПОСРЕДСТВЕННЫЕ
ДАННЫЕ
СОЗНАНИЯ**

ПРЕДИСЛОВИЕ

Мы необходимо выражаем наши мысли посредством слова. И мы чаще всего мыслим в пространстве. Иначе говоря, наша речь требует, чтобы мы установили между нашими понятиями те же ясные и точные различия, ту же прерывность, как между материальными объектами. Это уподобление полезно в практической жизни. Оно необходимо в большинстве наук. Но можно спросить: не происходят ли все непреодолимые трудности, с которыми мы сталкиваемся при разрешении некоторых философских проблем, от упорной привычки располагать в пространстве явления, которые не занимают никакого пространства. Может быть, отвлекаясь от грубых образов, около которых вращается этот спор, нам удастся положить ему конец. Если незаконное переложение непротяженного в протяженное, качества в количество установило противоречие в самой сущности поставленного вопроса, что же удивительного в том, что это же противоречие обнаруживается и в решениях этой проблемы?

Среди других философских проблем мы остановились на проблеме, общей как метафизике, так и психологии, на проблеме свободы. Мы попытаемся установить, что всякий спор между детерминистами и их противниками предполагает предварительное смешение длительности с протяженностью, последовательности с одновременностью, количества с качеством. Может быть, удалив это смешение, мы уничтожим возражения, выдвигаемые против свободы воли, отбросим обычные определения это-

го понятия и, в известном смысле, самую проблему свободы. Анализу этого вопроса посвящена третья часть нашей работы: первые две главы, исследующие понятия интенсивности и длительности, служат введением к третьей главе.

А. Б.

Февраль, 1888 г.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ИНТЕНСИВНОСТЬ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ СОСТОЯНИЙ

Обыкновенно полагают, что состояния сознания, ощущения, чувства, страсти, усилия, способны возрастать и уменьшаться. Некоторые даже уверяют, что одно ощущение может быть в два, три, четыре раза интенсивнее другого ощущения той же природы. Ниже мы исследуем этот последний тезис психофизиков. Но даже противники психофизики не видят никакого неудобства в утверждении, что одно ощущение интенсивнее другого ощущения, что одно усилие больше другого усилия. Они, таким образом, соглашались с установлением количественных различий между чисто внутренними состояниями. Здравый человеческий смысл разрешает этот вопрос без всякого колебания. Всякий говорит, что ему более или менее жарко, что ему 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 это крайне туманный пункт и крайне сложная проблема.

В самом деле, когда утверждают, что одно число больше другого числа или что одно тело больше другого тела, всем тогда ясно, о чем говорят. Ибо в обоих случаях речь идет о неравных пространствах, как мы это покажем ниже, причем большим мы называем то из двух пространств, которое заключает в себе другое. Но как может более интенсивное ощущение заключать в себе менее интенсивное? Но, может быть, скажут, что первое предполагает наличие второго,

что мы можем дойти до ощущения высшей интенсивности, пройдя сначала через низшие степени интенсивности того же ощущения, и что поэтому в данном случае можно говорить об отношении содержащего к содержимому? Здравый человеческий смысл так представляет себе интенсивную величину; но такое воззрение, превращенное в философское объяснение, вводит нас в заколдованный круг. Неоспоримо, что одно число больше другого, если оно стоит после него в натуральном ряду чисел, но мы сумели расположить числа в возрастающем порядке благодаря только тому, что между числами существует отношение целого к содержимому в нем части, и что нам не трудно точно определить, в каком смысле одно число больше другого. Вопрос поэтому сводится к тому, как составить аналогичный ряд из интенсивностей, которые друг на друга не наложимы. По какому признаку мы можем узнать, что члены этого ряда возрастают, а не уменьшаются, а это в конце концов приводит к вопросу, почему интенсивность можно уподоблять величине.

Обыкновенно различают два рода величин: экстенсивные и измеримые величины и интенсивные величины, не допускающие измерения, но о которых, тем не менее, можно утверждать, что они отличаются друг от друга по степени своей интенсивности.

Но это не устраняет трудности вопроса. Ибо таким путем признают, что есть нечто общее обеим формам величин, раз мы их называем величинами, раз мы 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 другую величину, как же тогда можно говорить о количестве и величине там, где нет уже ни содержащего, ни содержимого? Может быть, количество потому де-

лимо и протяженно, что оно способно возрастать и уменьшаться, потому что меньшая его часть, так сказать, содержится в лоне большей его части? Не противоречиво ли поэтому говорить об экстенсивном количестве? Однако, здравый смысл, в полном согласии с философами, возводит в величину чистую интенсивность, как протяженность. Мы при этом не только не пользуемся одними и теми же словами, но испытываем аналогичное впечатление, в обоих случаях, когда мы думаем о большей интенсивности, и когда речь идет о большей протяженности: термины «большой» и «меньший» — вызывают в обоих случаях одно и то же представление. Если мы спросим, в чем состоит это представление, мы увидим, что наше сознание при этом вызывает образ содержащего и содержимого. Например: мы себе представляем большую интенсивность усилия, как большую длину закрученной нити, как пружину, которая в раскрученном виде займет большее пространство. Идея интенсивности и даже слово, ее выражающее, заключает в себе образ чего-то сжатого в настоящее время и, следовательно, — образ будущего растяжения, образ возможной протяженности, и, если можно так выразиться, сжатого пространства. Мы, таким образом, переводим интенсивное в экстенсивное. Сравнение двух интенсивностей производится или, по крайней мере, выражается неясным, смутным представлением отношения между двумя протяженностями. Но трудно определить характер этого приема.

Ученый, вступивший на подобный путь, встречается со следующей задачей: ему приходится определить интенсивность ощущения или какого-нибудь состояния сознания посредством числа и величины объективных и, следовательно, измеримых причин, которые его вызвали. Несомненно, что более интенсивное световое ощущение — есть то световое ощущение, которое вызвано или может быть вызвано посредст-

вом большого числа световых источников, тождественных между собою и расположенных на том же расстоянии. Но в громадном большинстве случаев мы говорим об интенсивности следствия, даже не зная природы причины и, тем более, ее величины. Часто даже бывает, что интенсивность следствия приводит нас к гипотезе о числе и природе причин, а это заставляет нас исправлять доклады наших чувств, благодаря которым мы вначале считали эти причины незначительными. Напрасно при этом ссылаются на то, что мы в подобных случаях сопоставляем настоящее состояние нашего «я» с состоянием, ему предшествовавшим, когда причина сполна была наблюдаема в момент ощущения следствия. Во многих случаях мы действительно так поступаем, но мы при этом не объясняем себе различий интенсивности, которые мы устанавливаем между глубокими психологическими фактами, исходящими из нас, а не из какой-нибудь внешней причины. С другой стороны, мы только тогда высказываем решительные суждения об интенсивности психического состояния, когда нас главным образом интересует 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 вырывают у нас волос. Артист знает, что картина известного художника ему доставляет больше удовольствия, чем вывеска магазина. Можно и не знать сил притяжения и утверждать, что для того, чтобы сломать стальное лезвие, нужно потратить меньшее усилие, нежели для того, чтоб согнуть железный брус. Итак, — сравнение двух интенсивностей большей частью производится без всякого определения числа причин, их образа действия и их протяженности.

Правда, можно выдвинуть еще одну гипотезу, того же характера, как и рассмотренного, но более тонкого

свойства. Известно, что механические и, в особенности, кинетические теории, главным образом, пытаются объяснить видимые и ощущаемые свойства тел вполне определенными движениями их элементарных частей. Некоторые даже предвидят момент, когда интенсивные различия качеств, т. е. наших ощущений, будут сведены к экстенсивным различиям между изменениями, происходящими позади этих экстенсивных различий. Нельзя ли предположить, что, не зная этих теорий, мы смутно их предвосхищаем, что под более интенсивным звуком мы разумеем более обширное колебание, распространяющееся в колеблющейся среде, и что когда мы говорим о звуке с большей интенсивностью, мы имеем в виду это вполне 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 последняя гипотеза по меньшей мере столь же правдоподобна, как и первая, но она не дает лучшего решения интересующего нас вопроса. 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. Мы даже по интенсивности ощущения судим о большем или меньшем количестве затраченной работы.

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

Может быть, трудность проблемы происходит от

того, что мы в одинаковой форме себе представляем и одним именем называем интенсивности крайне различной природы, например, интенсивность чувства и интенсивность ощущения или усилия. Усилие сопровождается мускульным ощущением, а сами ощущения связаны определенными физическими условиями, которые, вероятно, принимаются в расчет при оценке их интенсивности. Это — явления, которые совершаются на поверхности сознания и которые, как мы это ниже увидим, всегда сопровождают восприятие движения или внешнего объекта. Но некоторые состояния души представляются нам, правильно или неправильно, довлеющими себе, например, — глубокая радость, глубокая грусть, осознанные страсти, эстетические эмоции. Чистая интенсивность легче проявляется в этих простых случаях, где, по-видимому, не участвуют никакие экстенсивные элементы. Мы, действительно, увидим, что в таких случаях интенсивность сводится к определенному качеству или оттенку, в который окрашивается более или менее значительная масса психических состояний, или, если угодно, к большему или меньшему числу простых состояний, проникающих основную эмоцию.

Вот пример: смутное желание постепенно превращается в глубокую страсть. Вы увидите, что слабая интенсивность этого желания сначала состояла в том, что она казалась вам изолированной и как бы чуждой 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 совокупность вещей изменилась. Разве не верно, что вы тогда чувствуете себя охваченным столь глубокой страстью, что одни и те же предметы уже не производят на вас тех же впечатлений, что и раньше? Вам кажется, что все ваши ощущения, все ваши представления как бы посвежели и что вы как бы

переживаете второе детство. Мы испытываем нечто подобное во сне, когда нам снятся самые обычные вещи и когда все, однако, проникнуто звуками какой-то особенной музыки. Ибо чем дальше мы спускаемся в глубины сознания, тем меньше права мы имеем рассматривать психологические факты, как рядоположенные предметы. Когда говорят, что какой-нибудь предмет занимает большое место в душе или что он заполняет всю душу, то следует это понимать в том смысле, что образ этого предмета изменил оттенок тысячи восприятий или воспоминаний, и что в этом смысле он их невидимо проникает. Но это чисто динамическое представление противоречит рассудочному сознанию. Последнее любит резкие различия, легко выражаемые словами. Оно любит вещи с ясными очертаниями, как предметы, которые мы наблюдаем в пространстве. Рассудочное сознание предполагает, что некоторые определенные желания, возрастая, проходят через последовательные величины, причем все остальные состояния остаются тождественными; но разве можно говорить о величине там, где нет ни множественности, ни пространства? Подобно тому, как это сознание, как мы увидим ниже, концентрирует в данной точке организма все увеличивающееся количество мускульных сокращений, происходящих на поверхности тела, для того, чтоб произвести усилие возрастающей интенсивности, точно так же оно кристаллизует отдельно, в форме возрастающего желания, постепенные изменения, происходящие 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 располагаем по нашему желанию, представляется нам в одно и то же время во множестве форм, одинаково заманчивых и одинако-

во возможных. Если осуществится даже наиболее желанное из них, то это будет куплено ценою утраты других, ценой больших потерь. Идея будущего, богатого бесконечными возможностями, плодовитее 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 исключительных случаях, когда к этому чувству не примешивается никакой физической симптом. Внутренняя радость, как и страсть, не представляет собой изолированного, психологического факта, сначала будто занимающего уголок души и постепенно распространяющегося по всей душе. На самой низшей своей ступени чувство радости есть как бы устремление нашего сознания к будущему. Наши идеи и наши ощущения следуют при этом друг за другом все с большей быстротой, словно это устремление уменьшает их вес. Наши движения не стоят уже нам тех же усилий. Наконец, когда мы охвачены чувством крайней радости, наши восприятия и наши воспоминания приобретают неуловимый качественный оттенок, похожий на ощущение тепла или света. Этот оттенок столь нов, что в некоторые моменты, оглядываясь на себя самих, мы как будто удивляемся собственному существованию. Итак, имеется 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, проникает ли, например, наша радость все впечатления дня, или же некоторые впечатления от нее ускользают. Мы, таким образом, устанавливаем ступени в промежутке, отделяющем две последовательные формы чувства радости. Благода-

ря этому постепенному переходу от одной формы к другой, обе эти формы нам представляются как степени интенсивности одного и того же чувства, количественно изменяющегося. Не трудно показать, что и различные степени печали тоже соответствуют качественным изменениям. В начале своего зарождения чувство печали есть устремление к прошлому, обеднение наших ощущений и наших представлений, словно каждое из них исчерпывается тем, 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 перед нами бесполезность борьбы, доставляет нам какое-то горькое, мучительное удовольствие.

Эстетические чувства дают нам еще более разительные примеры такого прогрессивного привнесения новых элементов. Эти элементы легко обнаружить в основной эмоции. Хотя они, по-видимому, количественно увеличивают интенсивность эмоции, но в действительности они только изменяют ее природу. Рассмотрим самое простое из них — чувство грации. Сначала оно — только восприятие некоторой ловкости, некоторой легкости во внешних движениях. Так как грациозные движения суть движения, которые друг друга готовят, мы в конце концов обнаруживаем высшую ловкость в тех движениях, которые можно предвидеть, в тех наличных позах, в которых как бы намечены будущие позы. Прерывистые движения лишены грациозности, и это оттого, что каждое из них довлеет себе и не предвещает тех, которые его сменяют. Если грациозность предпочитает кривые линии ломаным, то это потому, что кривая линия непрерывно меняет свое направление, причем каждое новое направление уже намечено в предшествовавшем его направлении. Восприятие легкости движений в данном случае сли-

вается с чувством удовольствия от ощущения в себе особого рода власти остановить течение времени и удержать будущее в настоящем. Третий элемент выступает тогда, когда грациозные движения повинуются ритму, когда они сопровождаются музыкой. Ритм и такт еще в большей степени дают нам возможность предвидеть движения артистов, и нам кажется, что мы как бы руководим этими движениями. Так как мы почти угадываем позу, которую артист собирается принять, то нам кажется, что он нам повинует, когда действительно принимает эту позу. Правильность, присущая ритму, устанавливает между нами и артистом особого рода общение, а периодические повторения такта суть словно невидимые нити, посредством которых мы приводим в движение эту воображаемую марионетку. Если даже она останавливается на мгновение, наше нетерпение заставляет нашу руку делать движение, и рука как будто толкает ее, как будто заменяет ее в ее движении, ритм которого в данный момент заполняет всю нашу мысль и всю нашу волю.

Таким образом, в чувство грациозности проникает особого рода физическая симпатия. Анализируя эту последнюю, мы убеждаемся, что она нам нравится, благодаря своему родству с духовной симпатией, идею которой она незаметно нам внушает. Этот последний элемент, в котором сливаются все остальные, им намеченные элементы, объясняет нам неотразимую прелесть грации: нельзя понять чувство удовольствия, которое нам доставляет грация, если сводить ее, как это делает Спенсер, к экономии усилия.*

В действительности сущность грации сводится к следующему: помимо легкости, являющейся символом подвижности, нам еще кажется, что мы во всем грациозном обнаруживаем направляющееся к нам

* Essais sur le Progres, франц. изд., стр. 283.

движение, возможную или даже уже зарождающуюся симпатию. Вот это подвижная и всегда готовая проявиться симпатия есть сама сущность высшей грации. Итак, возрастающая интенсивность эстетического чувства распадается здесь на соответствующее число различных чувств, из которых каждое, возведенное предыдущим, становится явным, потом окончательно затмевает предыдущее чувство. 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 степени интенсивности, его следовало бы подвергнуть тщательному анализу. Может быть, трудности, возникающие при определении чувства прекрасного, зависят, главным образом, от того, что мы считаем прекрасное в природе предшествующим прекрасному в искусстве. Методы и приемы искусства в таком случае — только средства, которыми пользуется артист для выражения прекрасного, а сущность прекрасного остается таинственной. Но, может быть, природа прекрасна только 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 согласно 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, мне кажется, мы обнаружим, что искусство усыпляет активные или, скорее, противодействующие силы нашей личности, что оно таким путем приводит нас в состояние совершенной пассивности, в которой мы осуществляем внушаемую нами

идею, проявляем симпатию к выражаемому чувству. В приемах искусства мы обнаружим в более утонченной, в более изысканной и, так сказать, одухотворенной форме те же самые приемы, посредством которых мы доходим до состояния гипноза. Так, в музыке ритм и такт задерживают нормальное течение наших ощущений и наших представлений, заставляя наше внимание колебаться между двумя фиксированными 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 поэзия берет свою чарующую прелесть? Поэт — тот, у кого чувства развертываются в образы, образы же — в слова, послушные выражающему их ритму. Когда эти образы развертываются перед нашими глазами, мы в свою очередь испытываем чувство, которое, так сказать, было их эмоциональным эквивалентом. Но эти образы не могли бы с такой силой захватить наше внимание, если бы не было этого правильного ритма, посредством которого наша душа, убаюкиваемая и усыпляемая, забывается, словно во сне мыслит и видит, как и сам поэт.

Пластика достигает подобного действия посредством устойчивости форм, в которые она отливает определенные моменты жизни и которые сообщаются зрителю посредством физического соприкосновения. Античная скульптура выражает легкие эмоции, витающие над ее произведениями, подобно легкому дыханию. Зато бледная неподвижность мрамора придает выражаемому чувству, зарождающемуся движению нечто законченное, вечное, в которое погружается наша мысль и растворяется наша воля. В самой архитектуре, в глубине этой сковывающей неподвиж-

ности мы открываем аналогичные эффекты ритма. Симметрия форм, бесконечное повторение одного и того же архитектурного мотива делает то, что наша способность восприятия все возвращается к одному и тому же, отвыкает от тех беспрерывных перемен, которые в повседневной жизни неустанно будят в нас сознание нашей личности. Достаточно поэтому самого отдаленного намека на какую-нибудь идею, чтобы эта идея целиком захватила нашу душу. Таким образом, искусство стремится скорее к тому, чтобы запечатлеть в нас чувства, чем их выражать. Оно нам их внушает и охотно перестает подражать природе, когда оно находит более действенные средства. Подобно искусству, природа действует посредством внушения, но она не располагает ритмом и заменяет этот недостаток долгим сотрудничеством, созданным между нами и ею общностью взаимных воздействий. Благодаря этим взаимным воздействиям при малейшем намеке на какое-либо чувство, мы идем ему навстречу со своей симпатией, подобно опытному субъекту, легко поддающемуся внушениям магнетизера. В частности, подобного рода симпатии вызываются тогда, когда природа дает нам пропорционально сложенные существа, такие, 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 уж больше не задерживает свободного порыва наших чувств, которые только и ждут удаления препятствий, чтобы проникнуться симпатией.

Из нашего анализа следует, что чувство прекрасного — не есть особенное чувство, но что всякое испытываемое нами чувство приобретает эстетический характер, если это чувство внушенное, а не механически вызванное. Легко теперь понять, почему нам кажется, что эстетическая эмоция допускает степени

интенсивности, и также степени подъема. Действительно, часто случается, что внушенное чувство едва-едва прорывает плотную ткань психологических фактов, составляющих нашу историю. Нередко оно отвлекает от них наше внимание, хотя мы при этом 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 имеются различные фазы, как в состоянии гипноза. И эти фазы соответствуют не столько изменениям степени, сколько различиям в состоянии или в природе чувства. Но достоинство произведения искусства измеряется не столько той силой, с которой внушенное чувство овладевает нами, сколько богатством самого чувства. Другими словами, рядом со степенями интенсивности мы инстинктивно различаем степени глубины или подъема. Анализ этого последнего понятия нам показывает, что чувства и мысли, внушаемые артистом, выражают и резюмируют только одну, менее значительную часть его истории.

Если искусство, дающее только ощущения, есть низшее искусство, то это объясняется тем, что анализ часто обнаруживает в ощущении только самое это ощущение. Но большинство эмоций таят в себе тысячи проникающих их ощущений, чувств или представлений; каждое из них, таким образом, единственное в своем роде состояние, неопределимое, и для того чтобы их обнять во всей их сложной особенности, по-видимому, необходимо заново пережить жизнь того, кто их испытывает. Однако артист стремится к тому, чтобы ввести нас в эту эмоцию, столь богатую, столь индивидуальную, столь новую, и заставить нас пережить то, чего он не был бы в состоянии нам передать. Он поэтому выбирает среди внешних проявлений своего чувства такие проявления, которым мы при созерцании машинально подражаем, благодаря чему мы сразу приходим в то нео-

пределимое психологическое состояние, которое их вызвало. Тогда падает барьер, который время и пространство воздвигли между нашим сознанием и сознанием артиста. И чем богаче представлениями, ощущениями и эмоциями то чувство, в которое нас вводит артист, тем более, значит, глубины и подъема заключает в себе выраженный им образ прекрасного. Степени интенсивности эстетического, таким образом, соответствуют изменениям состояния, происходящим в нас, а степени глубины — большему или меньшему числу элементарных психических фактов, смутно нами различаемых в основной эмоции.

Мы подвергнем моральные чувства подобному анализу. Рассмотрим, например, чувство жалости. Сначала оно состоит в том, что мы мысленно становимся на место других, страдаем их страданиями. Но если бы этим исчерпывалось это чувство, как это некоторые утверждают, оно бы нам внушало мысль скорее избегать несчастных, чем идти им на помощь, ибо естественно, что страдания нас пугают. Возможно, что это чувство ужаса имеет место при зарождении жалости, но к нему скоро присоединяется другой элемент — потребность помогать подобным нам и облегчать их страдания. Может быть, мы будем утверждать вместе с Рошефуко, что это так называемая симпатия, есть расчет, «искусственное предвидение будущих бед». Может быть, страх участвует в сочувствии, которое чужие страдания в нас вызывают, но это только низшая формы чувства жалости. Истинная жалость не боится страданий, а, напротив, как бы желает их; но это очень слабое желание, едва уловимое, едва воспринимаемое. Оно создается также помимо нас, словно природа совершила большую несправедливость, и мы спешим очистить себя от всяких подозрений в соучастии с ней. Сущность чувства жалости, таким образом, есть особого рода потребность смирения, искания самоуничтожения. Это мучительное

желание, между прочим, имеет свою прелесть, ибо оно возвышает нас в нашем собственном мнении, вызывает у нас сознание нашего превосходства над этими чувственными, материальными благами, от которых наша мысль тотчас же отрекается. 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 дальше развивать этот анализ. Психические состояния, интенсивность которых мы только что определили, суть глубокие состояния, которые, по-видимому, совсем не соответствуют их внешней причине. Они также, по-видимому, не сопровождаются восприятием мускульного сокращения, но эти состояния очень редки. Почти нет страсти, желаний, радостей или печалей, которые не сопровождались бы физическим симптомом. 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 ближе присмотреться к этому явлению, мы сразу перейдем к крайнему противоположному члену ряда психологических фактов.

Если вообще существует явление, которое может непосредственно представляться сознанию в виде количества, или, по крайней мере, величины, то это, бесспорно, мускульное усилие. Психическая сила, захваченная и заключенная в душе, подобно ветрам в пещере Эола, как будто только и ждет случая вы-

рваться оттуда наружу. Воля надзирает за этой силой, открывает ей время от времени выход, соразмеряя расход с желаемым эффектом. Здравомысленно рассуждая, не трудно 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 на нас впечатление, будто она существует до своих проявлений, правда, в меньшем объеме и, так сказать, в сжатом состоянии. Мы, не задумываясь, все более и более уменьшаем этот объем и доходим в конце концов до утверждения, что чисто психическое состояние, даже совсем не занимающее пространства, все же обладает величиной. Наука, между прочим, еще 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. Вунд тоже говорит об ощущении центрального происхождения, сопровождающем произвольную иннервацию мускулов. Он при этом приводит пример паралитика, который ясно ощущает силу, расходуемую им, когда он желает поднять ногу, хотя последняя остается неподвижной*.

Большинство ученых разделяют это мнение. Оно превратилось бы в закон позитивной науки, если бы несколько лет тому назад Джемс не обратил внимания физиологов на некоторые, малоизвестные, но тем не менее крайне интересные явления.

Когда паралитик делает усилие, чтобы поднять парализованный член, он, несомненно, не выполняет этого движения, но волей-неволей выполняет другое движение. Где-то в теле происходит какое-то движе-

* Psychologie physiologique. Пер. Rouvier, стр. 423.

ние, ибо в противном случае отсутствовало бы ощущение усилия*. Уже Вульпиан наблюдал, что, когда приказывают односторонним паралитикам сжать в кулак парализованную руку, они бессознательно выполняют это действие здоровой рукой. Феррье наблюдал еще более интересное явление**. Попробуйте протянуть руку и слегка загибать указательный палец, как будто вы нажимаете курок пистолета; вы можете не шевелить пальцем, у вас может не дрогнуть ни один мускул руки, вы можете не производить никакого видимого движения, и все же вы будете чувствовать, что вы 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 что вы активно сокращаете ваши дыхательные мускулы. Как только дыхание становится нормальным, исчезает ощущение усилия, конечно, если вы действительно не шевельнете пальцем. Эти факты указывают на то, что мы сознаем не истечение силы, а движение мускулов. Заслуга Вильяма Джемса состоит в том, что он проверил эту гипотезу на примерах, которые с виду ей совсем противоречили. Например: при параличе правого внешнего мускула правого глаза, больной тщетно пытается повернуть глаз направо. Однако ему кажется, что предметы убегают от него направо. Так как усилие воли не привело ни к какому результату, необходимо, по мнению Гельмгольца, чтобы больной ощущал самое усилие воли***.

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 не трудно убедиться. Восприя-

* Джемс. *Le sentiment de l'effort*.

** *Les fonctions du cerveau*. стр. 358 ф. п.

*** *Физиологическая оптика*. Французский пер., стр. 764.

тие движения левого глаза и дает нам ощущение усилия. Одновременно оно заставляет нас предполагать, что движутся предметы, видимые правым глазом. Эти наблюдения и им подобные приводят Джемса к выводу, что ощущение усилия носит центростремительный, а не центробежный характер. Мы не сознаем силы, направляемой нами в организм: наше ощущение разворачивающейся мускульной энергии «есть крайне сложное ощущение, вызываемое мускульным сокращением, сдавливанием сосудов, напряжением связок груди, закрытой глотки, сморщенного лба, сжатых челюстей», словом, всех тех точек нашей периферии, в которых усилие вызывает изменение.

Мы не можем здесь останавливаться на разборе этого спора. Нас также не интересует вопрос, исходит ли ощущение усилия из центра или из периферии; нас интересует лишь то, что в действительности представляет собой ощущение интенсивности этого усилия. Достаточно внимательно производить наблюдение над самим собой, чтобы прийти к выводу, хотя и не формулируемому Джемсом, но вполне согласному с духом его доктрины. Мы полагаем, что ощущаемое нами возрастание данного усилия пропорционально числу симпатически сокращающихся мускулов, что кажущееся сознание большей интенсивности усилия в каком-нибудь месте организма в действительности сводится к восприятию большей поверхности тела, участвующей в этой операции. Попробуйте, например, все «более и более» сжимать кулак. Вам будет казаться, что ощущение усилия, целиком локализованное в кисти вашей руки, постепенно возрастает. В действительности кисть вашей руки все время испытывает одно и то же ощущение. Только ощущение, сначала в ней локализованное, распространилось на локоть и дошло до плеча. Наконец, напряжение передается другому локтю, переходит на ноги, и дыхание останавливается. Все тело по-

этому испытывает это ощущение усилия. Но вы отдадите себе ясный отчет во всех этих друг друга сопровождающих движениях только тогда, когда вас об этом предупреждают, иначе вам кажется, будто вы 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 более внимательное наблюдение вам уяснит, что это ощущение не изменяется, но что оно вовлекло в эту операцию 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 из себя 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 это не пространственная сила. Исследуйте внимательно человека, поднимающего все большие и большие тяжести: вы увидите, что мускульное сокращение постепенно охватывает все его тело.

Что касается того особенного ощущения, испытываемого человеком в работающем локте, оно долго остается постоянным и изменяется лишь качественно: ощущение тяжести в определенный момент превращается в ощущение усталости, которая затем превращается в чувство боли. Однако человеку, поднимающему тяжесть, кажется, что он ощущает непрерывное возрастание психической силы, притекающей к локтю. Он узнает свою ошибку только тогда, когда его об этом предупреждают, ибо в нем сильно развита привычка измерять данное психологическое состояние сознательными движениями, сопровождающими это состояние. Из этих фактов и из многих других им аналогичных, по нашему мнению,

можно вывести и следующее заключение — наше сознание возрастания мускульного усилия сводится к двойному восприятию: к восприятию большого числа периферических ощущений и к восприятию качественного изменения, происшедшего в некоторых из них.

Мы, таким образом, видим, 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 это чувство одним словом и локализует усилие в определенном месте, — там, где это усилие дает полезные результаты. Оно поэтому воспринимает всегда тождественное себе усилие, возрастающее в отведенном ему месте; оно воспринимает чувство, которое обозначается одним и тем же именем и которое увеличивается, оставаясь неизменным по своей природе. Весьма вероятно, что ту же иллюзию сознания мы найдем в состояниях, промежуточных между поверхностными усилиями и глубокими чувствами. Большое число психологических состояний, в самом деле, сопровождается мускульными сокращениями и периферическими ощущениями. Иногда эти поверхностные элементы координированы между собой посредством чисто теоретической идеи, а иногда посредством представления практического порядка. В первом случае мы имеем дело с интеллектуальным усилием или вниманием, во втором случае — с бурными или острыми эмоциями, как, например, 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 протяженным в пространстве, как это показал Рибо в своих замечательных исследованиях.* Еще Фехнер сводил ощущения напряжения внимания в каком-нибудь органе чувств к мускульному ощущению, которое вызывается при приведении в движение особого рода рефлексивным действием мускулов, связанных с различными органами чувств. Он заметил то совершенно особое ощущение, отличное от напряжения и сокращения головной кожи, то давление снаружи внутрь, которое мы ощущаем всем черепом, когда мы делаем напряженное усилие вспомнить что-нибудь забытое. Рибо подробно исследовал характерные движения умышленно 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 вообще в юном возрасте, усиленное внимание вызывает особого рода расслабление губ». Конечно, в сознательном внимании всегда участвует чисто психический фактор. Обыкновенно этот фактор представляет собой работу исключения посредством воли всех идей, посторонних той, которой хотят заняться, но когда эта работа выполнена, нам еще кажется, будто мы сознаем возрастающее напряжение души, растущее нематериальное усилие. Проанализируйте это впечатление и вы в нем обнаружите одно только чувство мускульного напряжения, расширяющегося пространственно или изменяющего свою сущность; например, напряжение переходит в давление, усталость и боль.

Мы не видим никакого существенного различия

* Рибо. Механизм внимания.

между напряжением внимания и тем, что можно было бы назвать усилием душевного напряжения, например, острое желание, яростный гнев, страстная любовь, бешеная ненависть. Каждое из этих ощущений, кажется нам, сводится к системе мускульных сокращений, координированных между собой одной идеей: в процессе внимания это более или менее сознательная идея знания, а при эмоции — это бессознательная идея действия. 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 и мускульная система вообще доведена до крайнего возбуждения; она готова на любой неистовый, даже безумный поступок. Жесты выражают собой акт удара или борьбы с неприятелем».*

Мы, конечно, не согласны с Джемсом**, что эмоция страха сводится к сумме этих органических ощущений: в чувство гнева всегда входит несводимый, психический элемент, хотя бы это была только идея ударить или бороться, о которой говорит Дарвин и которая придает стольким различным движениям общее направление. Но если эта идея определяет направление эмоционального состояния и ориентацию сопричастующих 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 ссыла-

* Expression des émotions, стр. 79.

** What is an emotion? Mind. 1884, стр. 189.

ются на существование подавленной и еще более интенсивной ярости, ибо там, где эмоция не знает удержу, сознание не останавливается на подробностях сопровождающих ее физиологических движений. Напротив, тогда оно старается скрыть эти движения, тогда оно 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 не хотите отказаться от эмоции, — эмоция, лишенная интенсивности.

«Интенсивный страх, — говорит Спенсер*, — выражается в криках, в усилии скрыться или спрятаться, в подергиваниях или в дрожи». Мы идем еще дальше и утверждаем, что эти движения составляют часть самого чувства страха: они превращают чувство страха в эмоцию, способную проходить через различные степени интенсивности. Подавите всецело 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, желанья, отвращения и даже стыда, причина интенсивности которых коренится в автоматических, реактивных движениях, производимых организмом и воспринимаемых сознанием. «Любовь, — говорит Дарвин, — заставляет биться сердце, учащает дыхание, вызывает краску в лице».**

Отвращение выражается в определенных движениях, бессознательно повторяемых, когда мы думаем о предмете ненависти. Мы краснеем, наши пальцы невольно судорожно дрожат, когда мы испытываем чувство стыда или когда мы мысленно вспоминаем его. Острота этих эмоций измеряется числом и при-

* Принципы психологии, стр. 523.

** Expression des émotions, стр. 84.

родой периферических ощущений, которые их сопровождают. Мало-помалу, в меру убывания резкости эмоционального состояния и увеличения его глубины, периферические ощущения уступают место внутренним элементам: ориентируются в большем или меньшем количестве, по определенному направлению, уже не наши внешние движения, но наши идеи, наши воспоминания, наши состояния сознания. 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, это значит утверждать, что они проектируются наружу, что они излучаются на поверхности, что периферические ощущения заменяют внутренние элементы; но независимо от того, каковы эти чувства — поверхностные или глубокие, резкие или обдуманые, их интенсивность всегда состоит из множества простых состояний, которые наше сознание смутно различает.

Мы до сих пор ограничивались анализом чувств и усилий, т. е. сложных состояний, интенсивность которых не зависит целиком от внешних причин. Но ощущения, напротив, нам представляются 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, несомненно, в большинство наших простых ощущений входит аффективный эле-

мент. Но ничто не мешает выделить этот элемент и исследовать отдельно, в чем состоит интенсивность аффективного ощущения удовольствия или боли.

Может быть, трудность этой последней проблемы зависит от того, что мы отказываемся видеть в аффективном состоянии что-либо иное, кроме психического выражения сотрясения организма, или внутреннего отклика на внешние причины. Мы замечаем, что более сильному нервному сотрясению обыкновенно соответствует более интенсивное ощущение; но так как эти сотрясения, настолько, насколько они — только движения, лишены психического характера, — ибо они принимают для сознания форму ощущения, совершенно непохожую на эти физические движения, — то трудно понять, каким образом они могут передать ощущению нечто от своей величины. Ибо, повторяю, нет ничего общего между наложимыми друг на друга величинами, как, например, амплитуды колебания, и ощущениями, не занимающими пространства. Нам кажется, что более интенсивные ощущения содержат в себе менее интенсивные ощущения. В наших глазах ощущения, как и физиологические сотрясения, принимают форму величины, но все это, вероятно, зависит оттого, что в ощущениях сохраняется нечто от физического сотрясения, которому оно соответствует. Однако в ощущении не должно быть ничего физического, если оно есть психический перевод молекулярного движения. Это молекулярное движение переводится на язык ощущения в удовольствие или боль, оно поэтому остается вне сознания постольку, поскольку оно одно только молекулярное движение. Но можно поставить вопрос: выражают ли удовольствие или боль только то, что произошло, и то, что происходит в организме, как это обыкновенно полагают, или же, может быть, они указывают также на то, что в будущем в нем произойдет, и на тенденцию к соверше-

нию определенных действий? Представляется, действительно, маловероятным, чтобы природа, работающая со столь глубоким расчетом, отвела в данном случае сознанию чисто научную роль осведомлять нас о прошлом или настоящем, которые от нас больше уже не зависят. Следует, между прочим, отметить, что мы незаметными переходами поднимаемся от автоматических движений к свободным движениям, что последние, главным образом, отличаются от первых тем, что они содержат аффективное ощущение, помещенное между внешним действием, являющимся поводом движения, и желаемой реакцией, за ним следующей. Можно даже сделать предположение, что все наши действия суть автоматические действия, тем более, что нам известно бесконечное множество органических существ, у которых внешнее раздражение порождает определенную реакцию без посредничества сознания. Если чувство удовольствия и страдания присуще некоторым избранным органическим существам, то это чувство, вероятно, служит для противодействия совершаемой автоматической реакции. Или ощущение не имеет никакого смысла, или оно есть начало свободы. Но как бы могло ощущение противодействовать подготовляющейся реакции, если бы оно раньше не ознакомило нас с природой этой реакции посредством особого рода признаков? Но чем могут быть эти признаки, если не наброском и как бы подготовлением будущих автоматических движений, пребывающих внутри испытываемого ощущения? Аффективное состояние не должно в таком случае соответствовать исключительно имевшим место сотрясениям, движениям или другим физическим явлениям, но еще, главным образом, подготовляемым изменениям организма и изменениям, которые стремятся проявить себя.

Правда, сначала не видно, каким образом эта гипотеза упрощает проблему. Мы ищем то, что с точки зре-

ния величины имеется общего у физического явления с состоянием сознания. Считая наличное состояние сознания скорее указанием на будущую реакцию, нежели психическим переводом прошлого раздражения, мы не разрешаем вопроса, а только обходим его; но между общими гипотезами большая разница. Ведь молекулярные движения, о которых мы только что говорили, по необходимости лежат вне области сознания, ибо в ощущении, служащем психическим переводом этих движений, ничто не пребывает из самих этих движений. Но автоматические движения, стремящиеся сопровождать испытанное нами раздражение, являющиеся его естественным продолжением, вероятно, представляют собой состояния сознания. В противном случае само ощущение, роль которого заключается в том, чтобы побудить нас делать выбор между автоматическими реакциями и другими возможными движениями, не имело бы никакого смысла. Интенсивность аффективных ощущений поэтому есть не что иное, как сознавание нами начинающихся произвольных движений, как бы вырисовывающихся на фоне этих состояний; они бы развивались самостоятельно, если бы природа устроила нас автоматами, а не сознательными существами.

Если это рассуждение обосновано, то возрастающую интенсивность чувства боли следует сравнивать не с нотой усиливающейся гаммы, но скорее с симфонией, в которой раздаются звуки всевозрастающего числа инструментов. В глубине основного ощущения, придающего тон всем остальным, сознание обнаруживает более или менее значительную множественность ощущений, исходящих из периферии, мускульных ощущений и разного рода органических движений. Концерт из этих элементарных психических состояний выражает новые запросы организма соответственно новому его положению. Иначе говоря, мы измеряем интенсивность чувства боли по силе заин-

тересованности в нем более или менее значительной части организма. Рише* заметил, что чем слабее боль, тем точнее можно определить место боли: когда она становится более интенсивной, ее относят ко всему больному члену. Рише приходит к заключению, «что чем интенсивнее боль, тем больше она распространяется на соседние части»**.

Нам кажется, что следует обратить это предложение 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 блестящее описание у Рише чувства отвращения. При слабом раздражении может не быть ни тошноты, ни рвоты... Когда раздражение усиливается, оно не ограничивается легочно-желудочной областью, а распространяется и захватывает почти всю систему органической жизни. Лицо бледнеет, кожные мускулы сокращаются, кожа покрывается холодным потом, сердце перестает биться: одним словом, имеет место общее расстройство организма, вызываемое мозговым раздражением, и это расстройство есть наиболее резкое выражение отвращения»***. Но разве оно только выражение отвращения? Разве общее ощущение отвращения не есть сумма элементарных ощущений, разве возрастающая интенсивность ощущения в данном случае не есть все возрастающее число ощущений, присоединяющееся к испытанному ощущению? Дарвин дает захватывающую картину реакций, вызываемых ощущением боли, острота которой все растет. «Боль заставляет животное делать самые разнообразные и самые трудные усилия с целью избавиться от причины, ее вызывающей... При интенсивной боли мускулы рта

* L'homme et l'intelligence, стр. 36.

** Ibid, стр. 37.

*** Ibid, стр. 43.

сильно сокращаются, губы судорожно сжимаются, зубы стискиваются, глаза то широко раскрываются, то, напротив, веки сильно сокращаются, пот выступает по всему телу, кровообращение и дыхание изменяются»*. Возникает вопрос, не измеряем ли мы интенсивность чувства боли посредством сокращения мускулов, захваченных этой болью? Попробуйте исследовать ваше представление, которое вы имеете о крайней боли. Разве вы под этим не разумеете невыносимость этого чувства, т. е. то, что оно заставляет организм прибегать к тысяче всевозможных реакций с целью избавиться от этой боли. Известно, что нерв передает боль, не зависящую ни от какой автоматической реакции. Известно также, что более или менее сильное раздражение различно влияет на этот нерв, но мы бы не смотрели на эти различные ощущения как на количественные различия, если бы и с ними не связывали более или менее серьезных реакций, их сопровождающих. Без этих сопровождающих реакций интенсивность боли имела бы качественный, а не количественный характер.

Мы пользуемся этим способом для сравнения различных чувств удовольствия. Разве большее удовольствие не есть то удовольствие, которое мы предпочитаем, и разве наше предпочтение не есть определенная склонность наших органов, благодаря которой при наличности двух удовольствий, одновременно представляющихся нашему сознанию, наше тело выбирает одно из них? Проанализируйте самую эту склонность и вы обнаружите тысячи маленьких, зарождающихся движений, намечающихся во всех затронутых органах и даже во всем организме, как будто организм спешит навстречу представляющемуся удовольствию. Определяя склонность как движение, мы не употребляем метафоры. Пред лицом различ-

* Expression des émotions, стр. 84.

ных удовольствий, представляющихся нашему сознанию, наше тело совершенно произвольно направляется к одному из них, словно движимое рефлексивным актом. В наших силах 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 сознаем в себе посредством противодействия всему тому, что может нас отвлекать от него, чувство удовольствия было бы еще состоянием сознания, но не величиной. В психическом мире, как и в физическом, притяжение скорее может объяснить нам движение, но не вызвать его.

Мы исследовали отдельно аффективное ощущение; отметим теперь, что многие репрезентативные ощущения имеют аффективный характер и вызывают у нас реакцию, учитываемую нами при оценке их интенсивности. Значительное увеличение силы света мы воспринимаем особенным ощущением, которое еще не есть чувство боли, но весьма напоминает собой головокружение. По мере увеличения амплитуды звуковых колебаний наша голова, потом все наше тело испытывают ощущения, будто они дрожат или им сообщают толчки. Некоторые репрезентативные ощущения, например, ощущение вкуса, запаха и температуры имеют для нас всегда приятный или неприятный оттенок. Между более или менее горькими ощущениями мы можем обнаружить только качественное различие; они словно оттенки одного и того же цвета, но мы считаем эти качественные различия количественными различиями в силу их аффективного характера, в силу более или менее явно выраженных реактивных движений удовольствия или отвращения, которые они нам внушают. Но даже когда ощущение остается чисто репрезентативным,

его внешняя причина не может превзойти определенную степень силы или слабости, чтобы тотчас же не вызвать с нашей стороны движений, служащих для измерения этого ощущения. Иногда, в самом деле, нам приходится делать усилие для восприятия этого ощущения, которое как будто от нас ускользает, иногда, напротив, ощущение налетает на нас волной, навязывается нам, захватывает нас с такой силой, что мы всеми усилиями стараемся от него освободиться и остаться самим собою. В первом случае ощущение мало интенсивно, а во втором — очень интенсивно. Например, чтобы воспринять далекий звук, чтобы различить слабый запах 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 нашего внимания. Наоборот, мы узнаем крайне интенсивное ощущение по непреодолимым 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 сознания нашей личности. У предрасположенного субъекта подобное состояние сознания может длиться даже дольше. Следует прибавить, что даже в области так называемых средних интенсивностей, когда репрезентативные ощущения как будто не изменяются, мы часто замечаем большее значение того или другого ощущения, сравнивая его с другим, им вытесняемым, или считаясь с той устойчивостью, которую оно проявляет. Так, например, тикание часов ночью кажется громче, ибо оно легко захватывает сознание, почти лишенное других ощущений и идей. Когда мы слышим иностранцев, разговаривающих на непонятном для нас языке, нам кажется, что они громко разговаривают, ибо их слова, не вызывая в нашем сознании никаких

понятий, раздаются среди особого рода интеллектуальной тишины и захватывают наше внимание, как тикание 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 придаем количественный характер высоте звука, интенсивности света, насыщенности красок. Несомненно, тщательное исследование того, что происходит в организме, когда мы слышим такую-то ноту, или когда мы воспринимаем такой-то цвет, приводит нас к неожиданным результатам. Ведь Фере показал, что всякое ощущение сопровождается увеличением мускульной силы, измеримой посредством динамометра^{*}. Но это увеличение слабо задевает наше сознание. Если принять во внимание, с какой точностью мы различаем звуки и цвета, тяжесть и температуру, нам не трудно будет понять, что в данном случае в определение интенсивности входит новый элемент. Не трудно также определить сущность этого элемента.

Действительно, по мере того, как ощущение теряет свой характер и переходит в состояние представления, реактивные движения, которые оно в нас вызывает, постепенно ослабевают; но мы все же еще продолжаем замечать внешний предмет, являющийся причиной этого ощущения, или мы о нем думаем на основании бывшего восприятия; но эта причина экстенсивна и, следовательно, измерима: ежеминутный опыт, начавшийся с первых проблесков сознания, продолжающийся в течение всей нашей жизни, показывает нам, что определенной величине раздражения соответствует вполне определенный оттенок ощущения. Поэтому мы ассоциируем определенное

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

качество следствия с определенным количеством причины. И наконец, как это имеет место со всяким восприятием, мы вносим представление в самое ощущение, количество причины в качество следствия. С этого вполне определенного момента интенсивность, которая по существу своему была только оттенком или качественным ощущением, 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 боль, затем боль, локализованную в одной точке, наконец, распространение боли по соседней области. Чем больше вы будете думать об этом факте, тем с большей ясностью вы убедитесь, что вы имеете в данном случае несколько качественно между собой 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 левой уколотею руке возрастающее усилие вашей правой руки, которой вы наносили укол. Вы, таким образом, вводили причину в следствие, бессознательно превращали качество в количество, интенсивность в величину. Не трудно показать, что так следует понимать интенсивность репрезентативного ощущения.

Ощущения звука дают нам ясные степени интенсивности. Мы уже сказали, что следует считаться с аффективным характером этих ощущений, с толчком, испытываемым всем организмом. Мы показали, что крайне интенсивный звук — это звук, поглощающий наше внимание, вытесняющий все остальные ощущения. Но попробуйте отвлечься от толчка, резко выраженного колебания, которое вы иногда испытываете в голове или даже во всем теле. Отвлекай-

тесь от конкуренции, происходящей между одновременными звуками; что тогда остается от звука, помимо неопределимого качества, состоящего в том, что мы его слышим? Однако вы тотчас переводите это качество в количество, так как вы тысячу раз получали этот звук, ударяя, например, какой-нибудь предмет, и тратили при этом определенное количество усилия. Вы также знаете, до какой степени вы должны напрягать ваш голос, чтобы вызвать такой же звук; и когда вы превращаете интенсивность звука в величину, в вашем сознании тотчас возникает идея этого звука. Вундт обратил внимание на крайне своеобразное сцепление в человеческом мозгу голосовых и слуховых нервов*. Разве не говорят, что слышать это тоже самое, что говорить самому себе. Некоторые нервные больные 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 передать, но оно вам внушается приспособленными движениями всего организма.

Когда мы говорим об интенсивности звука средней силы как о величине, мы в данном случае имеем в виду то более или менее напряженное усилие, которое мы должны потратить, чтобы снова вызвать такое же слуховое ощущение. Но рядом с интенсивностью мы различаем еще одно характерное свойство звука — высоту. Возникает вопрос, представляют ли собою различия высоты, как их воспринимает наше ухо, качественные различия? Мы согласны признать,

* *Psychologie physiologique*. Франц. пер., т. II, стр. 497.

что более высокий звук вызывает образ более высокого положения в пространстве, но следует ли отсюда, что ноты гаммы, поскольку они — слуховые ощущения, различаются иначе, чем по своему качеству? Забудьте то, чему вас учила физика. Исследуйте тщательно понятие, которое вы имеете о высшей или низшей ноте, и вы увидите, что вы при этом думаете 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, есть усилие прерывное, вы себе представляете эти последовательные ноты, как точки пространства. Мы достигаем этих точек, одну за другой, посредством резких скачков, проходя каждый раз разделяющий их пустой промежуток. Вот почему мы устанавливаем интервалы 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 резонируют в голове, а низкие в грудной клетке. Это восприятие, реальное или только кажущееся, безусловно способствует тому, что мы считаем промежутки по вертикальному направлению. 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 звуку то же самое направление, какое имеет струя воздуха, производящая звук. Итак, согласованность большей части тела с голосовыми мускулами выражается движением сверху вниз. Мы потому называем данную ноту более высокой, ибо при этом тело делает усилие, — такое же, какое оно делает 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 de-Blix'a, Goldcheider'a и Donaldson'a обнаружили, что холод и тепло ощущаются не одними и теми же точками тела. Физиология в настоящее время стремится установить между ощущениями холода и тепла различие в существе, а не в степени. Но психологические наблюдения идут еще дальше. Внимательное исследование легко обнаруживает специфические различия как между различными ощущениями тепла, так и между ощущениями холода. В действительности более интенсивное тепло есть иное тепло. Мы его называем более интенсивным, ибо мы 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, ощущение тепла и холода быстро становятся аффективными и вызывают с нашей стороны более или менее явно выраженные реакции, измеряющие внешнюю причину этих ощущений. Мы, вследствие этого, устанавливаем количественные различия между ощущениями, соответствующими промежуточным степеням этой причины. Не будем дольше останавливаться на этом пункте. Пусть каждый тщательно исследует этот вопрос, но пусть при этом отречется от всего того, что прошлый опыт его говорил ему о причине этого ощущения, и пусть станет лицом к лицу с самим этим ощущением. Он тогда легко убедится, что коли-

чественный характер, приписываемый репрезентативным ощущениям, происходит от перенесения причины в следствие, а интенсивность аффективного элемента — от введения в ощущение более или менее важных реактивных движений, продолжающих внешнее раздражение. Мы подвергнем подобному анализу ощущения давления и даже тяжести. Когда мы говорим, что давление, производимое на нашу руку, становится все более сильным, мы под этим подразумеваем, что первоначальное соприкосновение заменяется давлением, а потом болью, которая, проходя несколько различных фаз, распространяется на соседние части тела. Мы убедимся, что мы в данном случае противопоставим внешнему давлению активное усилие, противодействие, становящееся все более интенсивным, т. е. занимающее все большее пространство. Подымая большую тяжесть, психофизик говорит, что он испытывает возрастание ощущения. Возникает вопрос, не есть ли это возрастание ощущения ощущение возрастания? В этом месте центр вопроса, ибо в первом случае ощущение есть количество, как его внешняя причина, а во втором — качество, представляющее величину причины. Различие «тяжелого» и «легкого» может тогда оказаться столь же отсталым, столь же наивным, как различие тепла и холода. Но наивность такого различия делает из него психическую реальность. Тяжелое и легкое представляются нашему сознанию не только различными родами ощущений, но степени тяжести и легкости суть еще виды этих двух родов ощущений. Следует прибавить, что качественное различие в данном случае спонтанно превращается в количественное вследствие большего или меньшего усилия, затраченного нашим телом для подъема данной тяжести. В этом не трудно убедиться, стоит только поднять пустую корзину, которая, по вашему предположению, наполнена железом. Вам будет казаться, что, схватив ее, вы теряе-

те равновесие, словно ваши мускулы подготовились к определенной операции и испытали грубое разочарование. Вы именно измеряете ощущение тяжести в данной точке количеством и природой этих симпатических усилий, совершенных в различных точках организма; и это ощущение оставалось бы только качеством, если бы вы не вводили в него представления величины.

Привычка верить в непосредственное восприятие однородного движения в однородном пространстве еще усиливает в данном случае наше заблуждение. Когда я подымаю рукой легкий груз, так что все мое тело при этом остается неподвижным, я испытываю ряд мускульных ощущений, из которых каждое имеет свой «местный колорит», свой особый оттенок. Вот этот ряд мое сознание истолковывает как непрерывное движение в пространстве. Когда я потом подымаю на ту же высоту и с той же скоростью более тяжелый груз, я испытываю новый ряд мускульных ощущений, из которых каждое отличается от соответствующего члена предыдущего ряда, в чем тщательный анализ нас легко убеждает. Но так как этот новый ряд, в свою очередь, я истолковываю как непрерывное движение, так как это движение имеет то же направление, ту же скорость и ту же длительность, как и предыдущее движение, то мое сознание по необходимости локализует разницу между первым и вторым рядом ощущений не в самом движении, а где-нибудь иначе. Сознание материализует эту разницу в конечности движущейся руки. Оно убеждается, что ощущение движения было тождественно в обоих случаях, тогда как ощущение тяжести было различно 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, из которых каждое своим оттенком указывает на

место его возникновения, а своей окраской — на величину поднимаемого груза.

Что такое интенсивность света? Есть ли она количество или качество? Может быть, мы не замечаем множества крайне различных элементов, которые в повседневной жизни помогают нам определять природу источника света? Мы знаем с ранних лет, 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, зависит от высшей степени силы света. Когда мы увеличиваем или когда мы уменьшаем число источников света, очертания тел, а также отбрасываемые ими тени не изменяются в одинаковом порядке. Но следует уделить еще больше внимания изменениям в цвете, испытываемым окрашенной средой и даже чистыми цветами спектра под влиянием ослабления или усиления света. По мере приближения светового источника, фиолетовый цвет принимает синеватый оттенок, зеленый переходит в бледно-желтый, а красный в ярко-желтый. Обратное, когда источник света удаляется, ярко-синий свет превращается в фиолетовый, желтый — в зеленый; наконец, красный, зеленый и фиолетовый приближаются к бледно-желтому. Эти изменения цветов недавно были замечены физиками.* Но интересно то, что большинство людей этого не замечают, если не обратить на это их внимание, и если об этом их не предупредят. Готовые всегда истолковывать качественные изменения как изменения количественные, мы охотно утверждаем, что всякий предмет имеет свой собственный цвет, неизменный и определенный. Когда цвет предметов приближается к желтому или к синему, мы, вместо того чтобы ска-

* Rood. *Théorie scientifique des couleurs*, стр. 154—159.

зять, что их цвет изменяется под влиянием уменьшения или увеличения освещения, говорим, что этот цвет остается неизменным, но что возрастает или уменьшается наше ощущение световой интенсивности. Мы, таким образом, заменяем качественное впечатление, получаемое нашим сознанием, количественным толкованием, выдвигаемым нашим рассудком. Гельмгольц отметил аналогичное, но еще более сложное толкование: «Если составить, — говорит он, — белый цвет из двух спектральных цветов, если увеличивать или уменьшать в одном и том же отношении интенсивности двух хроматических цветов так, чтобы отношение элементов смеси осталось тем же, то получающийся цвет остается постоянным, хотя отношение интенсивности ощущений значительно изменяется... Это зависит от того, что солнечный свет, который мы считаем нормально белым в течение дня, испытывает с изменением интенсивности света аналогичные изменения в оттенках».*

Хотя мы часто и судим об изменениях светового источника на основании изменений цвета окружающих нас предметов, но наше суждение изменяется, когда речь идет об одном каком-нибудь предмете, например, о белой поверхности, последовательно проходящей через различные степени освещения. На это обстоятельство следует обратить особенное внимание. Физика, действительно, говорит о степенях интенсивности света, как о настоящих величинах. Ведь она их измеряет посредством фотометра. Психофизик идет еще дальше; он утверждает, что наш глаз сам измеряет интенсивности источников света** . Delboeuf, Lehmann и Neglick*** произвели це-

* *Optique physiologique*. Франц. пер., стр. 423.

** *Éléments de psychophysique*. Paris, 1883.

*** См. отчет об этих опытах в *Revue philosophique*. 1887, том I, стр. 71 и том II, стр. 180.

лый ряд опытов, стараясь установить психофизическую формулу для непосредственного измерения наших световых ощущений. Мы не будем оспаривать результаты этих опытов так же, как и ценности фотометрических приемов измерения. Укажем только на то, что все зависит от толкования этих опытов.

Смотрите внимательно на лист бумаги, освещенный, например, четырьмя свечами, и потушите последовательно одну, две, три свечи. Вы говорите, что поверхность остается белой и что ее блеск уменьшается. Вы, на самом деле, знаете, что потушена одна свеча, или, если вы этого не знаете, вы из прошлого вашего опыта знакомы с подобным изменением света белой поверхности при уменьшении освещения. Но отвлекитесь от ваших воспоминаний и от привычек вашей речи. Вы тогда убедитесь, что перед вами не уменьшение освещения белой поверхности, а полоса тени, прошедшая по этой поверхности в момент тушения свечи. Эта тень для вашего сознания такая же реальность, как сам свет. Если вы первоначально ярко освещенную поверхность назвали белой, то то, что вы теперь видите, вы должны назвать другим именем, ибо это нечто совсем другое; если можно так выразиться, это — новый оттенок белого цвета. Следует ли еще дальше развивать это положение? Мы привыкли, благодаря опыту прошлого, а также благодаря физическим теориям, смотреть на черный цвет, как на отсутствие или по меньшей мере как на *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 цвет.

Для непредубежденного сознания убывающие степени интенсивности белого света, освещающего данную поверхность, представлялись бы различными цветовыми оттенками, аналогичными различным

цветам спектра. Это доказывается тем, что изменение ощущения не так непрерывно, как изменение внешней причины, что свет может увеличиваться или уменьшаться в течение определенного времени, между тем как мы не замечаем изменения освещения нашей поверхности. Мы замечаем изменение только тогда, когда возрастание или уменьшение внешнего света достаточны для того, чтоб создать новое качество. Таким образом, изменения блеска данного цвета — если отвлечься от аффективных ощущений, о которых мы говорили выше, — сводятся к качественным изменениям. Чтобы в этом убедиться, стоит только отказаться от привычки вкладывать причину в следствие и заменять наше наивное впечатление данными опыта и науки. То же самое можно сказать о степенях насыщенности цветов. В самом деле, если различные интенсивности цвета соответствуют такому же числу различных оттенков, заключенных между этим цветом и черным цветом, тогда степени насыщенности суть как бы оттенки, промежуточные между этим цветом и чисто белым. По нашему мнению всякий цвет может быть рассматриваем с двух точек зрения. Черный цвет в отношении интенсивности является тем же, чем белый по отношению к насыщенности.

Теперь легко понять смысл фотометрических опытов. Свеча, находящаяся на определенном расстоянии от куска бумаги, освещает его определенным образом: вы в два раза увеличиваете расстояние и вы констатируете, что следует зажечь четыре свечи для возбуждения в вас прежнего светового ощущения. Вы отсюда делаете заключение, что если вы в два раза увеличите расстояние, не изменяя интенсивности светового источника, то эффект освещения будет в четыре раза менее сильным. Но слишком очевидно, что в данном случае речь идет о физическом, а не о психическом эффекте. Ведь мы не имеем права ска-

зять, что мы сравнивали между собой два ощущения: мы пользовались одним и тем же ощущением и сравнивали между собой два различных световых источника, из которых последний хотя в четыре раза сильнее первого, но отстоит на двойном расстоянии от освещенной поверхности. Одним словом, физик никогда не имеет дела с ощущениями, которые в два или три раза больше одно другого, но исключительно с тождественными ощущениями, служащими вспомогательными членами 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 в конечном результате.

Психофизик изучает совершенно другой вопрос. Он исследует само световое ощущение, он стремится его измерить. Он то пользуется интегрированием бесконечно малых разниц, как это делает Фехнер, то непосредственно сравнивает одно ощущение с другим. Это последний метод, принадлежащий Плато и Delboeuf'у, вовсе не так резко отличается от метода Фехнера, как это обыкновенно полагают. Так как этот метод занимается специально световыми ощущениями, мы займемся им раньше. Delboeuf ставит перед наблюдателем три концентрических кольца, освещенных переменным светом. Соответственно приспособленный прибор дает возможность сообщать каждому из этих колец все промежуточные оттенки между белым и черным цветом. Предположим, что два кольца одновременно окрашены в два оттенка, более уже не подвергающихся изменению. Назовем эти оттенки буквами *A* и *B*. Delboeuf тогда изменяет блеск *C* третьего кольца и спрашивает у наблюдателя, не кажется ли ему, что серый цвет *B* в определенный момент одинаково отстоит от двух других цветов. И действительно, наступает момент, ког-

да наблюдатель говорит, что контраст между A и B равен контрасту между B и C . Delboeuf поэтому утверждает, что можно было бы построить скалу световых интенсивностей, где каждое ощущение отделялось бы от другого равными и ощущаемыми контрастами: наши ощущения тогда измеряли бы друг друга. Мы здесь не будем останавливаться на выводах, которые Delboeuf извлекает из своих опытов. Для нас существенно важно только знать, равен ли в действительности контраст AB контрасту BC , иначе составленный. Психофизика будет обоснованна тогда, когда будет доказано, что два ощущения могут быть равны друг другу, не будучи тождественными. Но это равенство нам кажется спорным. Легко, в самом деле, объяснить, как может ощущение световой интенсивности отстоять на равном расстоянии от двух других.

Допустим на минуту, что с самого нашего рождения изменения интенсивности источника света передаются нашему сознанию как последовательное восприятие различных цветов спектра; несомненно, что эти цвета нам будут представляться в виде нот гаммы или ступеней скалы, одним словом в виде величин. С другой стороны нам легко было бы отвести каждому из них его место в этом ряду. В самом деле, если экстенсивная причина изменяется непрерывно, цветовое ощущение изменяется прерывно, переходя от одного оттенка к другому. Промежуточные оттенки между двумя цветами A и B могут быть многочисленны, но мы в силу сказанного можем мысленно их сосчитать, хотя бы приблизительно, и проверить, равно ли приблизительно это число числу оттенков, отделяющих цвет B от цвета C . В последнем случае можно будет сказать, что B равно отстоит от A и B , что контраст одинаковый с обеих сторон. Но это будет только удобным толкованием, ибо, если даже число промежуточных членов одинаково с обеих сторон, если

даже переход от одной стороны к другой совершается скачками, мы все же не знаем, велики ли эти скачки, и если да, то равные ли они величины. Главное же нужно показать, что промежуточные члены, посредством которых производится измерение, находятся, в некотором роде, в лоне измеряемого предмета. В противном случае утверждение, что одно ощущение равно отстоит от двух других ощущений, есть лишь метафора. Если согласиться с тем, что мы выше говорили об интенсивности света, то следует признать, что различные оттенки серого цвета в опытах Delboeuf'a для нашего сознания совершенно аналогичны цветам. Когда мы говорим, что какой-то серый оттенок равно отстоит от двух других 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 последовательного увеличения или уменьшения освещения. Отсюда происходит то, что мы иначе смотрим на различия в свете, чем на различия в окраске; мы превращаем качественные изменения в количественные изменения. К тому же измерение не представляет никаких трудностей, ибо последовательные оттенки серого цвета, вызываемые непрерывным уменьшением освещения, будучи качествами, не отличаются непрерывностью. Мы поэтому можем приблизительно сосчитать главные промежуточные члены, отделяющие два оттенка. Контраст AB , следовательно, равен контрасту BC , когда наше воображение, при помощи нашей памяти, вставляет с обеих сторон одинаковое число промежуточных оттенков. Это измерение может быть только грубым, и легко предвидеть, что результаты будут различные у различных лиц. В особенности следует ожидать того, что колебания и отступления в определении оттенка растут

с увеличением разницы освещения колец *A* и *B*, ибо в таком случае труднее определить число промежуточных оттенков. Так это и бывает на самом деле, в чем не трудно убедиться, если обратиться к обеим таблицам, составленным Delbœuf'ом. По мере увеличения разности 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 оставим в стороне эти отклонения. Допустим, что наблюдатели всегда согласны сами с собой и всегда согласны между собой. Спрашивается, устанавливают ли эти опыты, что контрасты *AB* и *BC* равны? Следовало бы раньше доказать, что два элементарных исследовательных контраста суть равные величины. Ведь мы знаем, что они только последовательны. Затем, следовало бы установить, что в данном оттенке серого цвета содержатся те низшие оттенки, через которые проходило наше воображение, измеряя объективную интенсивность источника света. Одним словом, психофизика Delbœuf'a выдвигает теоретический постулат чрезвычайной важности, тщетно скрывающийся под экспериментальной внешностью. Мы можем формулировать этот постулат в следующих словах: «Когда непрерывно увеличивают объективное количество света, то разницы между последовательно получаемыми оттенками серого цвета, из которых каждая выражает наименьшее воспринятое приращение физического раздражения, суть величины, между собой равные. Более того, можно приравнивать любое из полученных ощущений сумме разностей, отделяющих друг от друга предыдущие ощущения, начиная с нулевого ощущения». Но это и есть постулат психофизики Фехнера, который мы сейчас и исследуем.

Фехнер исходит из закона, открытого Вебером.

В силу этого закона, если дано определенное раздражение, вызывающее определенное ощущение, то количество раздражения, которое необходимо прибавить к первоначальному раздражению для того, чтобы сознание заметило происшедшее изменение, должно находиться с ним в постоянном отношении. Обозначим через E раздражение, соответствующее ощущению S , и через ΔE количество раздражения той же природы, которую следует прибавить к первому раздражению, дабы возникла разность ощущений, 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 формулы Фехнера. Вполне возможно допустить, что существует подобный закон. В самом деле, в данном случае речь идет не об измерении ощущения, но только об определении точного момента, когда возрастание раздражения изменяет ощущение. Но ясно, определенное количество раздражения вызывает определенный оттенок ощущения, то минимальное количество раздражения, необходимое для того, чтобы вызвать изменение этого оттенка, тоже величина определенная. Так как оно не есть величина постоянная, оно должно быть функцией раздражения, к которому оно прибавляется. Но как перейти от отношения между раздражением и его увеличением *minimum* к уравнению, связывающему «количество ощущения» с соответствующим раздражением? Этот вопрос лежит в основе психофизики; мы поэтому его подвергнем тщательному анализу.

Мы будем различать несколько различных приемов, посредством которых переходят от опытов Вебера или аналогичных им наблюдений к психофизическому закону Фехнера. Сначала соглашаются считать увеличением ощущения S сознание, которое мы имеем об увеличении раздражения. Его обозначают

через ΔS . Потом в принципе допускают, что все ощущения ΔS , соответствующие наименьшему воспринимаемому увеличению раздражения, между собою равны. Их тогда объявляют количествами. Так как, с одной стороны, эти количества всегда равны, а с другой стороны, опыт дает между раздражением E и его увеличением minimum определенное зависимое $\Delta F=f(E)$, то выражают постоянную величину ΔS формулой: $\Delta S=C \frac{d(E)}{f(E)}$, где C — величина постоянная. Наконец,

заменяют очень малые разности ΔS и ΔE бесконечно малыми разностями dS и dE и получают следующее дифференциальное уравнение $p=C \frac{d(E)}{f(E)}$. Оста-

ется только интегрировать это уравнение, чтобы получить искомое отношение: $S=C \int_0^E \frac{d(E)}{f(E)}$. От проверен-

ного закона, где речь шла только о возникновении нового ощущения, переходят к закону, не поддающемуся никакой проверке, где речь уже идет об измерении этого ощущения.*

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

Фехнер понимал, что нельзя ввести в психологию измерение без предварительного определения понятия равенства и суммы двух простых состояний сознания, например — двух ощущений. С другой сторо-

* Если принять без ограничения закон Вебера $\frac{\Delta E}{E} = \text{const}$, интегрирование дает $S = C \log \frac{E}{Q}$, где Q есть постоянная. Это «логарифмический закон» Фехнера.

ны, трудно понять, как могут два ощущения быть равными, если они не тождественны. Несомненно, в физическом мире равенство не есть синоним тождественности. Но это объясняется тем, что всякое явление, всякий предмет в физическом мире нам представляется в двойной форме, в качественной форме и в экстенсивной форме. Никто нам не мешает отвлекаться от первой формы, и тогда остаются только элементы, прямо или косвенно друг на друга наложимые и, следовательно, друг с другом отождествляемые. Но ведь этот качественный элемент, исключение которого из внешних предметов делает возможным измерение, есть именно тот элемент, который психофизика удерживает и который она 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' ; что возможно только в этом случае, если сначала измерить качество Q с помощью какой-нибудь части его. Так, например, ничто не мешает измерять тепловое ощущение посредством градусов температуры, но это только одна условность, между тем, как психофизика стремится отбросить эту условность и установить, как изменяется тепловое ощущение, когда изменяется температура. Одним словом, нам кажется, что два различных ощущения могут считаться равными только тогда, когда по исключении из них их качественных различий в них остается какая-нибудь тождественная основа. С другой стороны, так как это качественное различие исчерпывает все содержание наших ощущений, то непонятно, что еще может остаться по исключении этого различия.

Оригинальность Фехнера состоит в том, что он считает возможным преодолеть эту трудность. Пользуясь тем, что ощущение изменяется резкими скачками при непрерывном увеличении раздражения, он,

не задумываясь, обозначает все эти разности ощущений одним и тем же словом: в самом деле, это *минимальные* разности, ибо каждая из них соответствует наименьшему воспринимаемому увеличению внешнего раздражения. Тогда легко отвлечься от оттенка или специфического качества этих последовательных разностей; останется всегда общая основа, которая в некотором роде их отождествит: и те и другие разности суть минимальные. Таково искомое определение равенства. Из него, конечно, непосредственно вытекает определение сложения. Раз мы считаем количеством разность, воспринимаемую сознанием между двумя ощущениями, друг за другом следующими в течение непрерывного увеличения раздражения, то, обозначив первое ощущение через S , а второе через $S+\Delta S$, мы должны будем смотреть на всякое ощущение S как на сумму, получаемую от сложения минимальных разностей, через которые проходит сознание, прежде чем доходит до 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 могут требовать, чтобы им доказали, что ΔS есть величина постоянная и что она не изменяется, как само ощущение S^* . Наконец, можно будет спорить об истинном смысле раз установленного психофизического закона, но уж одно то, что мы считаем ΔS количеством, а S — суммой, мы принимаем основной постулат всей теории.

Однако нам кажется, что этот постулат спорный и сомнительный. Предположим в самом деле, что я испытываю ощущение S , что, непрерывно изменяя раздражение, я, спустя определенный промежуток

* В последнее время считают ΔS пропорциональным S .

времени, замечаю происшедшее увеличение. Я, таким образом, сознаю приращение причины; но какое отношение я могу установить между этим сознанием и этой разностью в ощущении?

Несомненно, в данном случае сознавание состоит в том, что первоначальное ощущение S изменилось и превратилось в S' . Но для того, чтобы можно было уподобить переход от S к S' арифметической разности, необходимо, чтобы я, так сказать, сознавал промежуток между S и S' и чтобы моя способность ощущения поднялась бы от S до S' посредством сложения каких-нибудь элементов. Обозначая этот переход каким-нибудь именем, называя его ΔS , вы его сначала превращаете в реальность, а затем в величину. Но вам не только не удастся объяснить, в каком смысле этот переход есть величина, а еще, присмотревшись внимательней, вы убедитесь, что он даже не есть реальность: реальны только состояния S и S' , через которые проходит наше сознание. Несомненно, если б S и S' были числами, мы могли бы говорить о реальности разности S' и S даже если б даны были только S' и S . Число $S' - S$, которое есть определенная сумма единиц, точно тогда представит последовательные моменты сложения, посредством которого переходят от S к S' . Но если S и S' суть простые состояния, то в чем тогда состоит отделяющий их промежуток? Что же такое тогда переход от первого состояния ко второму, как не акт вашей мысли, которая произвольно и в интересах разбираемого вопроса уподобляет последовательность двух состояний разности двух величин?

Либо мы остаемся при том, что дает нам наше сознание, либо мы пользуемся условным способом представления. В первом случае мы обнаруживаем между S и S' разницу, напоминающую разницу оттенков радуги, но ни в коем случае количественный промежуток. Во втором случае мы можем ввести, если

угодно, символ ΔS , но, говоря тогда об арифметической разности, уподобляя данные ощущения какой-нибудь сумме, мы имеем дело с чисто условными определениями. Одним из наиболее глубоких критиков Фехнера, Жюль Таннери ярко осветил этот вопрос. «Говорят, например, что ощущение 50° выражается числом дифференциальных ощущений, друг за другом следовавших, начиная с отсутствия ощущения и кончая ощущением в 50° ... я в этом вижу одно только определение, столь же законное, сколь и произвольное»^{*}.

Мы не верим, как бы нас в этом ни убеждали, чтобы метод средних постепенностей вывел психофизику на новый путь. Оригинальность Delboeuf'a состояла в том, что он остановился на частном случае, при котором само сознание, по-видимому, на стороне Фехнера, и где здравый смысл как будто сам становится психофизиком. Он поставил вопрос, не кажутся ли нам некоторые ощущения непосредственно равными, 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 ошибка Фехнера состояла в том, что он допускал возможность существования промежутка 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 был бы уже не переход, а контраст. Хотя контраст тоже отличается от арифметической разности, но он все же на нее многим походит. Оба сравниваемые члена друг перед другом налицо, как при вычитании двух чисел. Предположим теперь, что эти ощущения однородны по

* Revue Scientifique, 13 марта и 24 апреля 1875 г.

своей природе и что мы в нашем прошлом опыте замечали, что смена этих ощущений протекала одновременно с непрерывным возрастанием физического раздражения. Тогда вполне возможно, что мы введем причину в следствие и что идея контраста сольется с идеей арифметической разности. Так как, с другой стороны, мы замечаем, что ощущение меняется резкими скачками, между тем как развитие раздражения непрерывно, мы поэтому будем измерять расстояние между двумя данными ощущениями числом, приблизительно образованным из этих резких скачков, или, по крайней мере, из промежуточных ощущений, служащих нам большей частью вехами. В результате контраст будет являться нам в виде арифметической разности, раздражение — как количество, а резкий скачок — как элемент равенства. Комбинируя эти три фактора, мы дойдем до идеи количественно равных разностей. Однако никогда эти условия не осуществляются в такой полной мере, как тогда, когда мы одновременно наблюдаем резко освещенные поверхности одного и того же цвета. В данном случае не только существует контраст между подобными ощущениями, но эти ощущения еще соответствуют причине, влияние которой, как нам это 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, друг друга сменяющих в течение непрерывного увеличения причины. Мы, следовательно, можем утверждать, что контраст между первым серым оттенком и вторым, как нам это кажется, почти равен контрасту между вторым и третьим. Если мы станем определять два равных ощущения, говоря, что это ощущение, которое с точки зрения неясного мышления, представляются равными, мы тогда на самом деле дойдем до закона, сформулированного Delbeouf'ом. Но не сле-

дует забывать, что сознание проходило через те же промежуточные члены, через которые проходил и психофизик, и что его суждение имеет в данном случае такую же ценность, как и суждение психофизика: оно есть не что иное, как символическое истолкование качества как количество, и приблизительное определение числа ощущений, которые могли бы быть вставлены между двумя данными ощущениями. Итак, вовсе не так значительна, как это полагают, разница между методом минимальных изменений и методом средних постепенностей, между психофизикой Фехнера и психофизикой Delbeouf'a. Психофизика Фехнера приводит к условному измерению ощущения, вторая обращается к здравому смыслу в тех частных случаях, когда он прибегает к подобным условностям. Короче, всякая психофизика по своему своему происхождению обречена вращаться в заколдованном круге. Это вытекает из того, что теоретически 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 ли, поздно ли, в начале или в конце приходится признать условный характер этой ассимиляции.

Собственно говоря, психофизика только точно формулировала и развила до крайних своих выводов обычные воззрения здравого смысла. Так как мы больше говорим, нежели мыслим, так как окружающие нас внешние предметы имеют для нас большее значение, нежели наше субъективное состояние, нам полезно объективировать эти состояния и вводить в них в самых широких размерах представления их внешней причины. И чем более возрастает наше знание, тем более мы замечаем позади интенсивного

экстенсивное, позади качества количество, тем в большей степени мы 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 сливает с их причиной. Она в этой области превосходит и усиливает иллюзию здравого смысла. Поэтому должен был настать момент, когда наука, привыкшая смешивать количество с качеством и ощущение с раздражением, начала измерять первые теми же приемами, которыми она измеряет 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 признавать, что одно ощущение может быть сильнее другого ощущения и что это неравенство лежит в самих ощущениях независимо от какой бы то ни было ассоциации представлений, от более или менее сознательного использования понятия числа и пространства, естественна тогда попытка установить, во сколько раз одно ощущение превосходит другое и установить количественное отношение между их интенсивностями. Не помогает оговорка, как это часто делают противники психофизики, что всякое измерение предполагает возможность сравнения двух величин посредством наложения и что поэтому напрасны старания найти численное отношение между интенсивными величинами, не поддающимися наложению. 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 к содержимой им

части. Если противники психофизики различают величины двух родов — интенсивные величины, к которым могут быть применимы только слова «более» и «менее», и экстенсивные величины, поддающиеся точному измерению, тогда они близко подходят к взглядам Фехнера и психофизиков. Раз та или другая вещь способна увеличиваться или уменьшаться, вполне естественно стараться узнать, насколько она уменьшается и насколько она увеличивается. Из того, что подобного рода измерение непосредственно невозможно, еще не следует, что наука не в состоянии осуществить это измерение косвенными идеями, например, — интегрированием бесконечно малых элементов, как это предлагает Фехнер, или же другим способом. Одно из двух: или ощущение — чистое качество, или оно — величина, и тогда мы должны пытаться его измерить.

Резюмируя вышеизложенное, мы приходим к выводу, что понятие интенсивности следует рассматривать с двух точек зрения, смотря по тому, исследуют ли репрезентативные состояния сознания, соответствующие внешней причине, или же состояния, себе довлеющие. В первом случае восприятие интенсивности состоит в некотором 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 значительную множественность простых психических фактов, нами обнаруженных на фоне основного состояния сознания, — это уже не осознанное, но смутное восприятие. Однако эти оба смысла слова часто тесно друг с другом связаны, ибо самые простые факты, содержащиеся в эмоции или в усилении, суть обыкновенно репрезентативные состояния сознания. Так как большинство репрезентативных состояний одновременно аффективны, они в свою оче-

редь обнимают целую множественность элементарных психических фактов. Таким образом, идея интензивности зарождается в месте соединения двух потоков, из которых один нам приносит извне идею экстенсивной величины, а другой ищет и извлекает из самых глубин сознания образ внутренней множественности. Остается узнать, в чем состоит этот последний образ. Сливается ли он с представлением числа или он от него принципиально отличается? В следующей главе мы будем рассматривать состояния сознания не отдельно друг от друга, но в их конкретной множественности, поскольку они развиваются в чистой длительности. Подобно тому, как мы старались определить, что представляет собой интензивность репрезентативного ощущения, если исключить из него идею его причины, мы должны будем теперь решить вопрос, во что превращается множественность наших внутренних состояний, какую форму принимает длительность, когда мы отвлекаемся от пространства, в котором она развивается. Этот второй вопрос более важен, чем первый.

Ибо если бы смешение количества с качеством ограничивалось каждым фактом сознания, взятым в отдельности, оно бы скорее порождало неясности, нежели проблемы. Но охватывая весь ряд наших психологических состояний, вводя пространства в наше понимание длительности, оно в самом источнике искажает наши представления внешнего и внутреннего изменения, движения и свободы. Отсюда софизмы элеатской школы, отсюда проблема свободы воли. Мы будем заниматься главным образом второй проблемой. Мы не будем пытаться решить этот вопрос, а постараемся вскрыть заблуждения тех, которые его ставят.

ГЛАВА ВТОРАЯ

О МНОЖЕСТВЕННОСТИ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ* .

ИДЕЯ ДЛИТЕЛЬНОСТИ

Число обыкновенно определяют как совокупность единиц, или, выражаясь точнее, как синтез единого и множественного. Всякое число есть единство, ибо мы представляем его себе посредством простой интуиции разума и обозначаем одним именем. Но это единство есть единство суммы: оно охватывает множественность частей, которые можно рассматривать в отдельности. Не углубляя пока этих понятий единства и множественности, мы займемся вопросом, не предполагает ли понятие числа представления еще чего-либо другого?

Недостаточно сказать, что число есть совокупность единиц; следует прибавить, что эти единицы

* Наш труд был целиком закончен, когда мы прочли в *Critique philosophique* (1883 и 1884 гг.) весьма ценное опровержение Pillon'ом интересной статьи G. Noël'a о зависимости между понятием числа и пространства. Мы, однако, ничего не изменили в настоящей главе, ибо Pillon не делает различия между временем — количеством и временем — качеством, между множественностью рядоположения и множественностью взаимного проникновения. Без этого основного различия, составляющего основной, главный предмет второй главы, можно было бы утверждать вместе с Pillon'ом, что отношение сосуществования достаточно для построения числа. Но что понимают в данном случае под сосуществованием? Если сосуществующие члены орга-

между собой тождественны или что мы их считаем тождественными во время счета. Правда, мы, например, считая баранов стада, говорим, что в стаде пятьдесят баранов, хотя они друг от друга отличаются, и пастух без труда их различает, но в данном случае мы игнорируем их индивидуальные различия и считаемся только с их общей функцией. Напротив, как только мы фиксируем наше внимание на частных чертах объектов или индивидуумов, мы еще способны их считать, но мы не можем из них образовать сумму. На эти две совершенно различные точки зрения становятся, когда, например, считают солдат какого-нибудь батальона или когда делают переключку этих солдат. Итак, мы утверждаем, что идея числа предполагает простую интуицию множественности частей или единиц, друг другу абсолютно подобных.

Однако необходимо еще, чтобы эти единицы чем-нибудь различались между собой, раз они не сливаются в одну и ту же единицу. Предположим, что все бараны стада между собою тождественны, но они тогда, по крайней мере, отличаются по месту, занимаемому ими в пространстве. В противном случае они бы не образовали стада. Но оставим в стороне самих пятьде-

низуются в единое целое, они никогда не дадут числа, если же они остаются раздельными, они тогда рядоположены, 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 их слово «различать» имеет два смысла: качественный и количественный. Мы полагаем, что эти два смысла смешивали все занимавшиеся вопросом о взаимоотношении между числом и пространством.

сят баранов и удержим в сознании только идею о них. Тогда имеет место одно из двух: либо мы их обнимаем в одном образе, и следовательно мы их тогда рядопологаем в идеальном пространстве; либо мы пятьдесят раз подряд повторяем образ одного из них, и тогда, по-видимому, ряд этот скорее помещается в длительности, нежели в пространстве. Но в действительности дело обстоит иначе. Ибо последовательное представление каждого барана из стада в отдельности всегда оперирует только с одним-единственным бараном. Для того, чтобы число возрастало, необходимо, чтобы я удерживал последовательные образы и чтобы я их рядопологал с каждой из новых единиц, представление которых вызывается у меня в уме, но такое рядоположение совершается в пространстве, а не в чистой длительности. Все, конечно, согласится с тем, что всякая операция, посредством которой производится счет материальных предметов, предполагает одновременное представление этих предметов, которые этим самым мыслятся в пространстве. Возникает вопрос, сопровождает ли эта интуиция пространства идею всякого числа, даже абстрактного?

Чтобы ответить на этот вопрос, достаточно будет каждому обозреть те различные формы, которые с детства принимала для него идея числа. Мы тогда увидим, что вначале, говоря о числе, мы, себе представляли, например, ряд шариков. Эти шарики потом стали точками, наконец рассеялся и этот последний образ, и его заменило абстрактное число. Но с этого момента число перестало быть представимым и даже мыслимым. Мы удержали от него один только знак, необходимый для операции исчисления. Этим знаком мы условились выражать число. В самом деле, мы можем уверенно утверждать, что 12 есть половина 24, не мысля при этом ни числа 12, ни числа 24. Напротив, в интересах скорости операции, мы этого не должны делать. Но как только мы хотим представить

себе само число, а не только цифры или слова, необходимо возвратиться к пространственному образу. Иллюзия в данном случае вызывается приобретенной привычкой считать 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 мы построили это число в длительности и только в длительности. Несомненно, мы скорее считали моменты длительности, нежели точки пространства, но вопрос в том, не считали ли мы моментов длительности с помощью точек пространства? Правда, чистую и простую последовательность можно воспринимать во времени и только во времени, но не сложение, т. е. последовательность, приводящую к сумме. Пусть сумма получается последовательным обзрением разных элементов, но еще необходимо, чтоб каждый из этих элементов оставался в памяти, когда мы переходим к следующему элементу; необходимо, чтобы он, так сказать, ждал своего присоединения к остальным элементам. Но как бы он мог ждать, если б 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 считааемых моментов, и лишь при этом условии абстрактные единицы образуют сумму. Можно, конечно, как мы это покажем ниже, воспринимать последовательные моменты времени независимо от пространства, но когда прибавляют к настоящему моменту моменты, ему предшествовавшие, как это имеет место, когда мы слагаем единицы, мы оперируем не над этими самыми элементами, ибо они навсегда исчезли, а над той длительной чертой, которую они, как нам это кажется, оставили в пространстве, проходя его. Правда, большей частью мы не прибегаем к этому образу. Воспользовавшись им для первых двух или трех чисел, мы убеждаемся, что он мог бы

быть применен при представлении остальных чисел, если бы нам это было нужно. Но всякая ясная идея числа предполагает ясное созерцание пространства. И непосредственное изучение единиц, входящих в состав раздельной множественности, приводит нас по этому вопросу к тому же самому выводу, к которому нас привел анализ самого числа.

Мы сказали, что всякое число есть совокупность единиц. С другой стороны, всякое число само есть единица, насколько оно синтез 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 под этим разумеем, что мы его себе представляем в его целостности простой и неделимой интуицией разума: эта единица, таким образом, включает в себе множественность, ибо она единство целого. Но когда мы говорим о единицах, составляющих число, мы уже не мыслим последних как суммы, но как чистые, простые и несводимые единицы, способные образовывать ряд чисел посредством бесконечных взаимных сочетаний. Таким образом, по-видимому, существуют два рода единиц: окончательные единицы, образующие число посредством сложения с самими собой, и временные единицы, обозначающие единство числа, которое, будучи множественностью в себе, заимствует свой характер единства от простого акта, посредством которого наш разум его воспринимает. Не подлежит никакому сомнению, что когда мы себе представляем единицы, составляющие число, нам кажется, будто мы мыслим неделимые единицы. Это обстоятельство играет большую роль в образования идеи, будто мы можем воспринимать число независимо от пространства. Однако, присматриваясь ближе, мы замечаем, что всякая единица есть единство простого акта разума и что, так как этот акт состоит в процесс объединения, необходимо, чтобы некоторая множественность

служила для него материалом. Несомненно, в момент, когда я мыслю каждую из этих единиц в отдельности, я ее считаю неделимой, ибо, по условию, я тогда думаю только о ней. Но как только я ее оставлю в стороне 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 единицы, способные к бесконечному делению, и что каждая из них образует сумму дробных величин, произвольно малых и произвольно 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, считая ее единством, вместе с тем дробить ее, если имплицитно не считать ее протяженным объектом, единым в интуиции и множественным в пространстве? Мы не можем извлечь из конструированной нами идеи того, чего мы раньше в нее не вложили, и если единство, посредством которого мы составляем наше число, есть единство акта разума, а не объекта, то никакое усилие анализа не извлечет из него ничего, кроме чистого или простого единства. Несомненно, когда мы приравниваем число 3 сумме $1+1+1$, ничто нам не мешает считать неделимыми единицы, составляющие число 3, 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 представляется нашей мысли под этой формой, ибо мы скорее думаем о форме, посредством которой мы получили число, нежели об употреблении, которое мы могли бы из него сделать. Но мы скоро убеждаемся, что если всякая множественность предполагает возможность смотреть на любое число как на временное единство, прибавляющееся к самому себе, то и обратно, единицы, в свою очередь, суть на-

стоящего числа, произвольно большие, но которые мы временно считаем неразложимыми, дабы мы могли их друг с другом складывать. Допуская возможность дробления единицы на любое число частей, мы тем самым считаем ее протяженной величиной.

В самом деле, следует точно установить понятие прерывности числа. Не подлежит никакому спору, что образование или построение числа предполагает прерывность. Иначе говоря, каждая из единиц, посредством которых мы образуем число 3, как мы это сказали выше, представляется нам неделимой во время операции над этой единицей. Мы скачками переходим от предыдущей единицы к последующей. Если мы теперь построим это же число посредством половин, четвертей, посредством любых единиц, то эти единицы, поскольку они служат для образования этого числа, суть временно неделимые элементы. Мы всегда переходим от одной единицы к другой посредством резких прерывистых скачков. Это объясняется тем, что для того, чтобы получить число, необходимо по очереди фиксировать наше внимание на каждой из составляющих ее единиц. Неделимость акта, посредством которого мы постигаем каждую из этих единиц, тогда принимает образ 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 догнать и слиться друг с другом. Когда мы рассматриваем число в его законченном виде, это слияние уже совершилось: точки превратились в линии; отделявшие их пункты стерты, и все это целое представляет собой все черты непрерывности. Вот почему число, составленное по определенному закону, разложимо по осо-

бому закону. Одним словом, следует различать между единицей, которую мы в данную минуту мыслим, и единицей, которую мы возводим в вещь после того, как над ней уже закончился процесс нашего мышления. Следует различать между числом, находящимся в процессе образования, и уже образованным числом. Единица не сводима и не разложима, пока мы ее мыслим, а число прерывно, пока мы его строим: но лишь только мы рассматриваем число в его законченном виде, мы его объективируем. Вот почему оно нам тогда кажется бесконечно делимым. В самом деле, вспомним, что мы называем субъективным то, что нам представляется сполна 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 приобретает ясное восприятие этих элементов, то этим самым уже изменилось психическое состояние, вытекающее из их синтеза. Но общий аспект данного тела не изменяется, как бы наша мысль его ни разлагала, ибо все эти различные разложения, также как и бесчисленное множество других, уже видны, хотя и не реализованы, в его образе. Это актуальное, а не только виртуальное восприятие возможности подразделений неделимого есть точно то, что мы называем объективностью. Легко теперь точно определить субъективную и объективную часть в идее числа. К разуму, в собственном смысле, принадлежит неделимый процесс, посредством которого он последовательно фиксирует свое внимание на различных частях данного пространства. Но эти, в такой форме изолированные части, разум удерживает для того, чтобы сложить их с другими частями.

Будучи сложены между собой, они поддаются любому разложению. Они поэтому части пространства. Пространство поэтому — материал, посредством которого разум строит число, и среда, где он его помещает.

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

Если согласиться с этим воззрением на число, мы увидим, что не все вещи считаются одинаковым образом и что имеется два совершенно различных рода множественности. Когда мы говорим о материальных объектах, мы имеем в виду возможность видеть и трогать их: мы их локализуем в пространстве. С этого момента для их счета мы уже не нуждаемся ни в каких искусственных приемах и ни в каком символическом представлении. Нам только нужно сначала их мыслить отдельно, 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 пространст-

ве, и а ргіоі кажется, что мы их можем считать только при помощи какого-нибудь процесса символического изображения. Правда, эта форма представления, по-видимому, целиком намечена, когда речь идет об ощущениях, причина которых очевидно находится в пространстве. Например, когда я слышу шум шагов на улице, я смутно вижу идущего человека. Каждый из последовательных звуков тогда локализуется в точке пространства, на которую идущий мог бы наступать. Я считаю мои ощущения в том месте пространства, в котором локализованы их осязательные причины. Может быть, некоторые аналогичным образом считают последовательные удары отдаленного колокола. Их воображение представляет себе качающийся язык колокола. Этого представления пространственного характера им достаточно для двух первых единиц. Остальные единицы естественно следуют за первыми. Но большинство людей поступают иначе. Они разлагают последовательные звуки в идеальном пространстве и полагают, что они считают звуки в чистой длительности. Следует, однако, подробнее выяснить этот пункт. Правда, удары колокола до меня доносятся последовательно, но одно из двух: либо мы удерживаем каждое из этих последовательных ощущений для того, чтобы его организовать с другими и образовать группу, которая мне напоминает арию или известный ритм, но я тогда не считаю звуков, а ограничиваюсь восприятием, так сказать, качественного впечатления, производимого на меня их числом; либо мы эксплицитно их считаем. В таком случае мы должны их разобщать, диссоциировать, а эта диссоциация производится в какой-нибудь однородной среде, где звуки, лишённые их качеств и как бы опорожненные, оставляют при своем проходе тождественные следы. Правда, остается вопрос, представляет ли собой эта среда время или пространство, но, повторяем, момент времени не может сохранить-

ся, его нельзя удержать в памяти для того, чтобы сложить его с другими моментами; звуки способны ассоциировать потому, что между ними имеются пустые промежутки. Мы их можем считать потому, что между звуками имеются промежутки. Но как бы эти промежутки могли удержаться, 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, измерение становится труднее. Мы имеем в данном случае смутную 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, еще суть точки пространства. Из сказанного следует, что существуют два рода множественности: множественность материальных объектов, прямо образующая число, и множественность фактов сознания, способная принять вид числа только через посредство какого-нибудь символического представления, в которое непременно входят пространственные элементы.

Собственно говоря, каждый из нас, говоря о непроницаемости материи, устанавливает различие между этими двумя родами множественности. Мы иногда возводим непроницаемость в основное свойство тел, которое мы познаем и существование которого мы принимаем как тяжесть или сопротивление. Однако подобного рода свойство есть свойство чисто отрицательное, и оно не может быть обнаружено нашими чувствами. Целый ряд опытов смещения и сочетания заставил бы нас сомневаться в наличии этого свойства, если бы у нас ранее уже не сложилась уверенность в существовании непроницаемости. Представьте себе, что одно тело проникает в другое. Вы тотчас же предположите, что в одном теле имеются пустые промежутки, куда помещаются частицы другого тела.

В свою очередь эти частицы могут друг друга проникать лишь при условии, что одна из них дробится на части, занимающие скважинки другой частицы. Наша мысль охотнее будет бесконечно продолжать эту операцию, нежели представить себе два тела, одновременно занимающих одно и то же место в пространстве. Но если бы непроницаемость на самом деле была качеством материи, воспринимаемым органами чувств, то трудно было бы понять, почему нам труднее представлять себе слияние двух тел, нежели поверхность без сопротивления или невесомую жидкость. В действительности, предложение, что два тела не могут занимать в одно и то же время одного и того же пространства, носить характер необходимости физической, а не логической. Противоположное утверждение включает в себе нелепость, которую никакой мыслимый опыт не был бы в состоянии обнаружить. Короче, это утверждение включает в себе противоречие. Но не означает ли это того, что сама идея числа 2 или любого числа, содержит в себе идею рядоположения в пространстве! Только потому, что мы считаем идею числа независимой от идеи пространства, мы часто смотрим на непроницаемость как на качество материи. Поэтому, говоря, что два или много предметов не могут в одно время занимать одно и то же пространство, мы полагаем, что мы кое-что прибавляем к представлению двух или многих предметов: как будто чисто абстрактное представление числа 2 еще не есть представление двух различных положений в пространстве! Утверждать непроницаемость материи, это значит просто признавать согласованность понятия числа и понятия пространства, это значит скорее говорить о свойстве числа, нежели о свойстве материи. Но ведь мы считаем чувства, ощущения, идеи, хотя все эти вещи взаимно проникают друг в друга, причем каждая из них занимает всю душу. Да, это так, но именно потому, что они друг в друга проникают,

их считать возможно только при условии, если себе представлять их посредством однородных единиц, занимающих различные места в пространстве и, следовательно, уже не проникающих друг в друга. Таким образом, непроницаемость проявляется одновременно с числом; и когда мы приписываем это свойство материи, как свойство, отличающее ее от всего того, что не есть материя, мы только в другой форме выражаем различие, которое мы выше установили 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 последнем пункте. Если для того, чтобы считать факты сознания, мы должны символически их себе представлять в пространстве, то нельзя ли тогда допустить, что это символическое представление изменяет нормальные условия внутреннего восприятия? Вспомним то, что мы выше сказали 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, проекция наших психических состояний в пространстве, производимая с целью образовать из них отдельную множественность, должна влиять на эти состояния и сообщать им в рассудочном сознании новую форму, которая им не придает непосредственное восприятие. Заметим при этом, что когда мы говорим о времени, то мы большей частью мыслим однородную среду, в которой наши состояния сознания рядопологаются как в пространстве, образуя отдельную множественность. Возникает вопрос: время, понятое таким образом, не представляет ли собою для множественности наших психических со-

стояний того, что интенсивность для некоторых из них, т. е. знака, символа, совершенно отличающегося от истинной длительности? Мы, таким образом, потребуем от сознания, чтобы оно изолировало себя от внешнего мира и чтобы оно мощным усилием абстракции стало самим собой. Мы ему предложим следующий вопрос: существует ли хоть какая-нибудь аналогия между множественностью состояний сознания и множественностью единиц числа? Имеет ли истинная длительность хотя бы малейшее отношение к пространству? Правда, наш анализ идеи числа должен был бы заставить сомневаться в этой аналогии, если не совсем ее отвергнуть. Раз время, как его себе представляет рассудочное сознание, есть среда, в которой наши состояния сознания раздельно следуют друг за другом так, что мы их можем считать; раз, с другой стороны, наше понимание числа разбрасывает в пространстве все, что может быть непосредственно подвергнуто счету, то следует предположить, что время, понятое в смысле среды, в которой совершается процесс различения и счета, есть не что иное, как пространство. Прежде всего это мнение подтверждает то обстоятельство, что мы заимствуем у пространства все образы, посредством которых мы описываем чувство времени и даже последовательности, присущее рассудочному сознанию; следовательно, чистая длительность должна быть чем-нибудь другим. Но мы можем осветить все эти вопросы, к которым нас приводит сам анализ понятия раздельной множественности, только путем непосредственного исследования идеи пространства и времени в отношении друг к другу.

Ошибочно приписывать слишком большое значение вопросу об абсолютной реальности пространства. Может быть, такую же ценность имеет вопрос, находится ли пространство в пространстве, или нет. Вообще наши чувства воспринимают качества тел

и вместе с ними пространство: казалось, вся трудность проблемы состояла в споре, есть ли протяженность аспект этих физических качеств, — качество качества, или же эти качества по своей сущности непротяжены: пространство хотя и к ним присоединяется, но оно себе довлеет и существует помимо них. В первой гипотезе пространство свелось бы к абстракции, или, точнее, к экстракту; оно бы тогда выражало то, что имеют между собою общего так называемые репрезентативные ощущения. По второй гипотезе — пространство было бы такой же прочной реальностью, как сами эти ощущения, хотя и другого порядка. Канту мы обязаны точной формулировкой этой последней теории: теория, развиваемая им в трансцендентальной эстетике, наделяет пространство существованием, независимым от того, что в пространстве содержится, объявляет теоретически отделимым то, что каждый из нас действительно отделяет, и отказывается считать пространство абстракцией, аналогичной другим абстракциям. В этом смысле кантовская теория пространства гораздо менее отличается от обычного воззрения на него, чем это полагают. Кант был далек от намерения колебать нашу веру в реальность пространства: он, напротив, установил точный смысл и даже дал оправдание этой вере.

Решение вопроса, данное Кантом, по-видимому, серьезно никем не было оспариваемо. Напротив, большинство из тех философов, которые пытались вновь разрешить эту проблему, нативисты или эмпиристы, поддавались влиянию кантовской теории, часто даже сами этого не сознавая. Психологи приписывают влиянию Канта нативистическую теорию Иоганна Мюллера, но гипотеза локальных знаков Лотце, теория Бэна и более обширное объяснение, предложенное Вундтом, на первый взгляд кажутся совершенно независимыми от «трансцендентальной эстетики». В самом деле, авторы этих теорий, по-ви-

димому, оставляют в стороне проблему о сущности пространства и стремятся только объяснить, посредством какого процесса наши ощущения помещаются в пространстве и, так сказать, рядопологаются друг с другом. Но они, тем самым, рассматривают ощущения как не экстенсивные величины и устанавливают, по примеру Канта, резкое различие между материей представления и ее формой. Из идей Лотце, Бэна, из попытки Вундта примирить эти идеи вытекает, что ощущения, посредством которых образуем понятие пространства, сами непротяженны, а только качественны: протяженность есть продукт их синтеза, как вода продукт соединения двух газов. Итак, эмпирические или генетические объяснения вновь выдвигают проблему пространства, начиная с того пункта, где Кант его кончает: Кант отделил пространство от его содержания; эмпиристы стараются объяснить, каким образом это содержание, отделенное мышлением от пространства, получает в нем свое место. Правда, они потом, по-видимому, стали игнорировать активность рассудка. Они стали явно стремиться выводить экстенсивную форму нашего представления из особого рода взаимной связи между ощущениями: пространство, не будучи экстрактом ощущений, вытекает, говорят они, из их сосуществования, но как объяснить подобный генезис без активного вмешательства разума? Экстенсивное, согласно гипотезе, отличается от неэкстенсивного: если даже допустить, что экстенсивность есть только отношение между неэкстенсивными элементами, еще необходимо, чтобы это отношение было установлено мыслью, способной в таком виде соединять многие элементы. Напрасно ссылка на химические соединения, где сложное тело, по-видимому, принимает форму и качества, не принадлежащие составляющим его атомам. Эта форма, эти количества именно порождаются тем, что мы обнимаем множествен-

ность атомов в едином акте сознания: упраздните разум, выполняющий этот синтез, и вы этим самым тотчас уничтожите качества, т. е. форму, в которой нашему сознанию представляется синтез этих элементарных частей. Итак, неэкстенсивные ощущения останутся тем, что они есть, т. е. неэкстенсивными, если к ним ничего не прибавить. Для того чтобы из их сосуществования возникло пространство, необходимо, чтобы акт разума их сразу обнимал и рядопологал; этот своеобразный акт весьма напоминает то, что Кант называет априорной формой чувственности.

Если мы теперь попытаемся 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: оно, таким образом, есть принцип дифференциации, отличный от принципа качественной дифференциации и, следовательно, реальность без качества. Но, может быть, мы будем утверждать вместе с приверженцами теории локальных знаков, что одновременные ощущения никогда не тождественны и что вследствие различия органических элементов, на которые они влияют, не существует двух точек однородной среды, которые производили бы на зрение или на осязание одно и то же однородное впечатление. Мы без труда согласимся с этим предложением, 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 различие качества в смысле различия положения, нам необходимо иметь ясное представление однородной среды, т. е. представление об одновременности элементов, которые хотя качественно и тождественны, но тем не менее друг от друга отличаются. Чем

больше мы будем настаивать на различии ощущений, производимых на нашу сетчатую оболочку 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 согласны также с тем, что, если представление, однородное в пространстве, есть продукт нашего мышления, то и, обратно, в самих качествах, различающих два ощущения, должна заключаться причина, в силу которой они занимают в пространстве то или другое место. Следует поэтому различать между восприятием протяженности и представлением пространства. Они, безусловно, друг друга предполагают, но чем выше мы поднимаемся в ряду разумных существ, тем с большей ясностью очерчивается независимая идея однородного пространства. В этом смысле сомнительно, чтобы животные воспринимали внешний мир совершенно так же, как и мы. В особенности сомнительно, чтобы они себе представляли внеположность мира, как мы. Натуралисты указали, как на крайне интересный факт, на удивительную легкость, с которой многие позвоночные и некоторые насекомые ориентируются в пространстве. Наблюдали, как многие животные возвращаются по прямой линии к своему старому жилищу, пробегая совершенно незнакомый им путь в несколько сот километров. Пытались объяснить это чувство направления посредством зрения или обоняния, а недавно посредством восприятия магнитных течений, которые, по предположению, дают возможность животным ориентироваться в пространстве, наподобие компаса. Это значит, что пространство для животного не так же однородно, как для нас, и что направление пространства не принимает для животного чисто геометрической формы; каждое направление получает для животного свой оттенок, свое особое качество.

Легко понять возможность такого восприятия, если вспомнить, что мы сами отличаем правое направление от левого посредством естественного чувства и что эти оба направления в нашей собственной протяженности друг от друга качественно различаются. Мы поэтому бессильны их определить. Собственно говоря, качественные различия имеются повсюду в природе. Трудно понять, почему два конкретных направления не могут быть непосредственно восприняты как два цвета. Но восприятие пустой однородной среды есть вещь совершенно особенная: оно, по-видимому, вызывает особого рода реакцию против этой разнородности, лежащей в самой основе нашего опыта. Нельзя поэтому сказать, что некоторые животные обладают особым чувством направления или что мы обладаем особой способностью воспринимать или представлять себе пространство, лишенное качеств. Эта способность — не есть способность абстракции; напротив, если отметить, что абстракция предполагает ясно очерченное различие и особого рода внеположность понятий или их символов в отношении друг к другу, мы убедимся, что способность абстракции уже предполагает интуицию однородной среды. Следует сказать, что мы знаем два различных вида реальности: одну разнородную, которая есть реальность чувственных качеств, а другую — однородную, которая есть пространство. Эта последняя, ясно воспринимаемая человеческим рассудком, дает нам возможность проводить резкие различия, считать, абстрагировать и, может быть, также говорить.

Но если пространство определяется как однородная среда, то, кажется, наоборот, всякая однородная внешняя среда есть пространство. Ибо если однородность состоит в отсутствии всякого качества, то трудно понять, чем обе формы однородного друг от друга отличаются. Тем не менее, обыкновенно время рассматривается как бесконечная среда, отличная от

пространства, но и однородная, как пространство. Однородная среда, таким образом, принимает двойную форму. Она принимает ту или другую из них, смотря по тому, наполняет ли ее сосуществование или последовательность. Правда, когда мы определяем время как однородную среду, в которой развертываются состояния сознаний, мы его тогда себе представляем как нечто, целиком сразу данное, т. е. изымаем его из длительности. Эта простая работа мысли должна была уж нас предупредить, что мы в данном случае бессознательно наталкиваемся на представление пространства. С другой стороны мы замечаем, что материальные предметы, внешние по отношению друг к другу и внешние по отношению к нам, занимают этот двойной свой характер у однородной среды, устанавливающей промежутки между этими предметами и фиксирующей их очертания. Напротив, состояния сознания, даже последовательные, друг друга проникают, и в самом простом из них может отразиться вся душа. Уместно поэтому спросить себя, не представляет ли собою время, понятое как однородная среда, ублюдочного понятия, порождаемого вследствие введения понятия пространства в область чистого сознания? Во всяком случае, нельзя окончательно признать обе формы однородности, времени и пространства, без предварительного анализа вопроса о том, нельзя ли одну из этих форм свести к другой. Но внеположность есть собственное свойство вещей, занимающих пространство, тогда как состояния сознания не внешни по отношению друг к другу, а становятся таковыми только при развертывании их во времени, рассматриваемом как однородная среда. Итак, если одна из двух предполагаемых однородностей, пространство и время, происходят из другой, то можно а priori сказать, что идея пространства есть основное данное сознания. Но, обманутые видимой простотой идеи времени, филосо-

фы, пытавшиеся свести одну из этих идей к другой, полагали, что можно построить представление пространства посредством представления длительности. Обнаружив ложность этой теории, мы покажем, что время, рассматриваемое как форма бесконечной и однородной среды, есть только призрак пространства, осаждающий рассудочное сознание.

Английская школа, в самом деле, стремится свести пространственные отношения к более или менее сложным отношениям последовательности в длительности. Когда, закрыв глаза, мы проводим рукой вдоль какой-нибудь поверхности, трение наших пальцев об эту поверхность, и в особенности, различная игра наших суставов дает нам ряд ощущений, которые отличаются только своими качествами и которые представляют собой определенный порядок во времени. С другой стороны, опыт нам показывает, что этот ряд есть ряд обратимый, что мы могли бы посредством различного усилия (или как мы это покажем ниже, посредством усилия *противоположного направления*) вызвать заново в обратном порядке те же самые ощущения. Тогда можно было бы определить отношения положения в пространстве, если можно так выразиться, как обратимые отношения последовательности в длительности. Но подобное определение заключает в себе заколдованный круг или, по крайней мере, весьма поверхностную идею длительности. В самом деле, существуют, как мы это покажем ниже, два возможных понятия длительности: одно чистое, свободное от всяких других элементов, а другое, в которое контрабандой входит идея пространства. Чистая длительность есть форма, которую принимает последовательность наших состояний сознания, когда наше «я» активно работает, когда оно не устанавливает различия между настоящими состояниями и состояниями, им предшествовавшими. 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 оно, при воспоминании этих состояний, их не рядопологало с настоящим состоянием, наподобие точек в пространстве, но чтобы оно их с ними организовало, как это имеет место тогда, когда мы вспоминаем ноты какой-нибудь мелодии, как бы слившейся вместе. Разве нельзя сказать, что, хотя эти ноты следуют друг за другом, мы их тем не менее воспринимаем одни в других, и что их совокупность напоминает живое существо, различные части которого проникают друг друга в силу солидарности их работы. Это можно доказать тем, что если мы, например, нарушим такт и остановимся далее, чем следует, на какой-нибудь одной ноте мелодии, нашу ошибку обнаружит не столько чрезмерная долгота ноты, сколь качественное изменение, вызванное во всей музыкальной фразе. Итак, можно понимать последовательность без различения, ее можно понимать как взаимное проникновение, как солидарность, как внутреннюю организацию элементов, из которых каждый есть представитель целого и отличается и выделяется из целого только актом мышления, способного абстрагировать. Но такое представление длительности, несомненно, должно было быть у существа, одновременно тождественного и меняющегося, но которое не имело бы никакого понятия о пространстве. Но, привыкшие к идее пространства, всюду за нами следующей, мы бессознательно вводим ее в представление чистой длительности; мы рядопологаем наши состояния сознания и воспринимаем их одновременно не одно в другом, но одно рядом с другим; короче, мы проецируем время в пространстве, мы выражаем длительность в терминах протяженности, а последовательность принимает для нас форму непрерывной линии или цепи, части которой соприкасаются, но не проникают друг друга. Заметим, что этот последний образ предполагает не последовательное, но одновре-

менное восприятие *предыдущего* и *последующего* и что было бы противоречиво допускать наличие последовательности, которая, будучи только последовательностью, тем не менее длилась бы только один момент. Итак, когда мы говорим о порядке последовательности и длительности и о необратимости этого порядка, то о какой последовательности в данном случае идет речь? Есть ли эта чистая последовательность, о которой мы говорили выше, свободная от пространственных элементов, или же эта последовательность, развертывающаяся в пространстве, позволяющая сразу обнимать несколько разделенных и рядоположенных элементов? На этот вопрос можно дать только один ответ: нельзя установить *порядок* между элементами без предварительного их различения, без того, чтобы затем не сравнивать занимаемые ими места. Следовательно, мы их воспринимаем множественными, одновременными и различными. Одним словом, мы их рядопологаем. Поэтому, устанавливая порядок в последовательности, мы тем самым превращаем ее в одновременность и проецируем ее в пространстве. Короче, когда перемещение моего пальца вдоль поверхности или вдоль линии вызывает во мне ряд качественно различных ощущений, то из двух возможностей имеет место только одна: или я себе представляю эти ощущения в одной только части длительности, но в таком случае их последовательность такова, что я не могу в определенный момент себе представить многие из них одновременными и вместе с тем различными, или же я различаю определенный порядок последовательности, но тогда мне присуща способность не только воспринимать последовательность элементов, но еще развернуть их в ряд, предварительно их различив между собой. Словом, я уже имею идею пространства. Таким образом, идея ряда, обратимого в длительности, или даже просто идея определенного порядка последовательности во времени уже само со-

бой предполагает представления о пространстве и не может служить для его определения.

Чтобы придать этой аргументации более строгую форму, представим себе бесконечную прямую линию и на этой линии движущуюся материальную точку *A*. Если бы эта точка себя сознавала, она чувствовала бы себя изменяющейся, ибо она движется: она бы воспринимала некоторую последовательность; но приняла ли бы для нее эта последовательность форму линии? Несомненно, да, но при условии, что она способна как-нибудь подняться над пробегаемой линией и одновременно воспринять несколько рядоположных точек: но тем самым она уже образовала бы идею пространства, развернула бы в пространстве испытываемые ею изменения, а не в чистой длительности. Мы здесь вскрываем ошибку тех, которые рассматривают чистую длительность, как нечто аналогичное пространству, но по своей природе более простое, нежели пространство. Они, обыкновенно, 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 о трех измерениях. Но разве не ясно, что для того, чтобы воспринять линию в форме линии, надо стать вне ее, надо уяснить себе окружающую ее пустую среду и, следовательно, мыслить трехмерное пространство. Если наша сознательная точка *A* еще не имеет идеи пространства, — что мы, собственно, должны предположить, — последовательность состояний, через которые проходит точка, никогда не сможет принять для нее форму линии, зато ее ощущения динамически будут присоединяться друг к другу, будут организовываться, как последовательные ноты убаюкивающей нас мелодии. Говоря короче, чистая длительность вполне могла бы быть только последовательностью качествен-

ных изменений, вместе сливающихся, взаимно проникающих друг друга, без ясных очертаний, без стремления к внеположенности по отношению друг к другу, без всякого родства с идеей числа: это была бы чистая разнородность. Но мы теперь не будем настаивать на этом пункте. Нам достаточно было показать, что как только мы приписываем длительности малейшую однородность, мы контрабандой вводим в нее понятие пространства.

Правда, что мы считаем последовательные моменты длительности и что, благодаря своей связи с числом, время сначала представляется нам в виде измеримой величины, совершенно аналогичной с пространством; но здесь следует провести важное различие. Я, например, говорю, что протекла минута; я подразумеваю под этим, что секундный маятник совершил шестьдесят колебаний. Представляя себе сразу, единым актом разума, эти шестьдесят колебаний, согласно предположению, я тем самым исключаю идею последовательности: я мыслю уже не шестьдесят друг за другом следующих колебаний, но шестьдесят точек неподвижной линии, из которых каждая, так сказать, символизирует одно колебание маятника. С другой стороны, если я хочу представить себе шестьдесят колебаний в их последовательности, ничего не изменяя в способе их появления в пространстве, я должен мыслить каждое колебание отдельно, исключая воспоминание о предыдущем, ибо в пространстве от них не осталось никаких следов: но тем самым я себя обрекаю на постоянное пребывание в настоящем и отказываюсь мыслить последовательность или длительность. Если же я сохраняю воспоминание о предшествующем колебании, соединяя его с образом настоящего колебания, тогда из двух возможностей имеет место одна: либо я рядополагаю оба эти образа в пространстве, и мы тогда возвращаемся к нашей первой гипотезе, либо же я их воспринимаю

один в другом, причем они друг друга проникают и организуются как ноты мелодии, образуя то, что мы называем нераздельной или качественной множественностью, не имеющей никакого сходства с числом: я тогда имею образ чистой длительности, но одновременно целиком освобождаюсь от идей однородной среды или измеримого количества. Вдумчиво вопрошая сознание, мы убеждаемся, что оно всегда так действует, что оно воздерживается от символического представления длительности. Когда нас усыпляют правильные колебания маятника, разве причиной сна является последний услышанный звук, последнее воспринятое движение? Конечно, нет, ибо тогда нельзя было бы понять, почему первый звук не производит такого же действия, как последний. Но, может быть, причиной сна является воспоминание звуков и движений, предшествовавших последнему, рядоположенных с последним звуком? Но ведь тогда само это воспоминание, позднее рядопологаясь с одним звуком и с одним движением, не сможет оказать на нас никакого действия. Следует поэтому допустить, что звуки сочетаются и действуют не своим количеством, насколько оно остается количеством, а присутствием этому количеству качеством, т. е. ритмической организацией всего их целого. Разве можно иначе понять результат слабого и непрерывного раздражения? Если бы ощущение оставалось себе тождественным, то оно тем самым оставалось бы бесконечно слабым и незаметным. Но в действительности каждое приращение раздражения организуется с предшествующими раздражениями, а целое производит на нас действие музыкальной фразы, которая в каждое мгновение словно заканчивается и непрерывно целиком изменяется, вследствие присоединения к ней какой-нибудь новой ноты. Хотя мы утверждаем, что мы всегда имеем дело с одним и тем же ощущением, но это объясняется тем, что мы думаем не о самом ощуще-

нии, но о его объективной причине, находящейся в пространстве. Мы поэтому развертываем ощущения в пространстве и вместо развивающегося организма, вместо друг друга проникающих изменений, мы замечаем одно ощущение, которое, так сказать, развертывается в длину в виде бесконечного ряда в пространстве. Истинную длительность, т. е. длительность, воспринимаемую сознанием, следовало бы поэтому поместить среди интенсивных величин, если интенсивности могут быть названы величинами. Но в действительности 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 своеобразной чистоте. Это, несомненно, происходит оттого, что мы длимся не одни: внешние предметы, по-видимому, делятся, как мы сами, а время, рассматриваемое с этой последней точки зрения, имеет форму однородной среды. Нам кажутся внешними по отношению друг к другу не только моменты этой длительности, подобно телам в пространстве, но и движение, воспринимаемое нашими чувствами, является как бы осязаемым призраком однородной и измеримой длительности. Даже больше того — в формулах механики, астрономии и физики время входит в виде количества. Мы измеряем скорость движения, а это показывает, что само время есть величина. Сделанный нами анализ поэтому требует некоторых пополнений, ибо если длительность, в собственном смысле слова, не поддается измерению, что же тогда измеряют колебания маятника? Можно, в крайнем случае, допустить, что внутренняя длительность, воспринимаемая сознанием, совпадает со вкладыванием фактов сознания одного в другой, с постепенным обогащением нашего «я». Но скажут, что нечто совершенно другое представляет из себя время, которое астрономия вводит в свои формулы,

время, которое наши часы делят на равные части. Скажут, что это время есть измеримая и, следовательно, однородная величина. Однако в действительности это не так. Тщательный анализ рассеивает эту последнюю иллюзию.

Когда я слежу глазами на циферблате часов за движениями стрелки, соответствующими колебаниям маятника, я отнюдь не измеряю длительности, как это, по-видимому, думают; я только считаю одновременности, а это уж нечто совсем другое. Вне меня, в пространстве, имеет место только единственное положение стрелки и маятника, ибо от прошлых положений ведь ничего не остается. Внутри же меня продолжается процесс организации или взаимного проникновения фактов сознания, составляющих истинную длительность. Только благодаря этой длительности я представляю себе то, что я называю прошлыми колебаниями маятника, одновременно с его колебанием, воспринимаемым мною в данный момент. Упраздним 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 положение, и, следовательно, не будет никакой длительности. Упраздним, наоборот, маятник и его колебания, тогда останется одна только разнородная длительность, «я», без внешних по отношению друг к другу моментов, без отношения к числу. Итак, в нашем «я» существует последовательность без взаимной внеположности, а вне моего «я» существует взаимная внеположность без последовательности: взаимная внеположность потому, что настоящее колебание резко отличается от предыдущего колебания, более уже не существующего. Но этой внеположности не присуща последовательность, ибо последовательность существует только для сознательного наблюдателя, который удерживает в своей памяти

прошлое и рядопологает два колебания или их символы во вспомогательном пространстве.

Однако имеет место особого рода обмен между этой последовательностью без внеположности и этой внеположностью без последовательности. Этот обмен напоминает отчасти то, что физики называют эндосмосом. Так как последовательные и все же друг друга проникающие фазы жизни нашего сознания соответствуют, каждая в отдельности, одновременно с ним происходящему колебанию маятника, так как, с другой стороны, эти колебания резко друг от друга отделены, ибо ни одно из них не остается, когда возникает новое колебание, мы постепенно привыкаем устанавливать то же самое деление между последовательными моментами жизни нашего сознания. Колебания маятника, так сказать, ее разлагают на части, внешние по отношению друг к другу. Отсюда ошибочная идея о внутренней однородной длительности, аналогичной пространству, тождественные элементы которой следуют один за другим, друг друга не проникая. Но, с другой стороны, колебания маятника, отличные друг от друга только потому, что каждое из них исчезает при появлении нового колебания, как бы пользуются влиянием, которое они таким образом оказали на жизнь нашего сознания. Благодаря воспоминанию, выработанному нашим сознанием о их совокупности, они сохраняются, а затем развертываются 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 теперь попытаемся точно отделить в этом, очень сложном, процессе реальное от воображаемого, мы обнаружим следующее: существует реальное пространство без длительности, в котором

все явления появляются и исчезают одновременно с состояниями нашего сознания. Существует реальная длительность, разнородные элементы которой друг друга проникают, но каждый момент которой можно приближать к одновременному с ним состоянию внешнего мира и который уже тем самым отделен от других моментов. Из сравнения этих двух реальностей возникает символическое представление длительности, извлеченное из пространства. Длительность, таким образом, принимает иллюзорную форму однородной среды, а соединительной чертой между этими двумя элементами, т. е. между пространством и длительностью, является одновременность, которую можно было бы определить как пересечение времени с пространством.

Если мы подвергнем такому же анализу понятие о движении, этом живом символе видимой длительности, мы придем к совершенно подобной диссоциации. Большею частью говорят, что движение происходит в пространстве, и когда мы объявляем движение однородным и неделимым, мы в самом деле думаем о пройденном пространстве, словно его можно смешивать с самим движением. Но если внимательно проанализировать этот вопрос, мы убедимся, что последовательные положения движущегося тела хотя и занимают пространство, но операция, посредством которой оно переходит от одного положения к другому, находясь в чистой длительности и будучи реальной только для сознательного наблюдателя, ускользает от пространства. Мы в данном случае имеем дело не с *вещью*, но с *процессом*: движение, поскольку оно есть переход от одной точки к другой, есть духовный синтез, психический процесс, и, следовательно, процесс непространственный. В пространстве находятся только части пространства, и в каком бы месте пространства мы бы ни рассматривали движущееся тело, мы всегда будем иметь только положение. Сознание вос-

принимает нечто другое, чем положение, но это только благодаря тому, что оно удерживает в своей памяти последовательные положения и их синтезирует. Но как оно выполняет подобного рода синтез? Оно не может осуществить его посредством нового положения этих же положений в какой-нибудь однородной среде, ибо для соединения между собой этих положений необходим новый синтез и т. д., до бесконечности. Мы поэтому вынуждены допустить, что в данном случае, так сказать, имеет место качественный синтез, постепенная организация наших последовательных ощущений, единство, аналогичное с единством музыкальной фразы. Таков точный смысл идеи движения, когда мы мыслим о нем самом, когда мы, так сказать, извлекаем из движения движимость. Чтобы убедиться в этом, вспомним, что испытывает каждый из нас, когда он вдруг увидит падающую звезду. В этом движении, имеющем крайнюю скорость, разделение между пройденным пространством, являющимся нам в виде огненной линии, и абсолютно неделимым ощущением движения или движимости совершается само собой. Быстрое движение рукой, совершаемое при закрытых глазах, представляется сознанию в форме чисто качественного ощущения, поскольку мы не думаем о пройденном пространстве. Говоря короче, в движении следует различать два элемента: пройденное пространство и акт, посредством которого оно проходится, последовательные положения и синтез этих положений. Первый из этих элементов есть однородное количество, второй реален только в нашем сознании. Он качество или интенсивность, как угодно. Но в данном случае еще имеет место явление эндосмоса, смещение между чистым интенсивным ощущением движимости и экстенсивным представлением пройденного пространства. В самом деле, с одной стороны, мы даже приписываем движению делимость проходимого им пространства, забывая, что можно

делить вещь, но не акт. С другой же стороны, мы учаемся проецировать сам этот акт в пространстве, приспособлять 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 существует с настоящим.

Из этого смещения движения с пространством, пройденным движущимся телом, произошли, на наш взгляд, софизмы элеатской школы. Ибо промежуток, разделяющий две точки пространства, бесконечно делим, и если бы движение состояло из частей, подобных самому промежутку, этот промежуток никогда не мог бы быть пройден. Но в действительности каждый шаг Ахиллеса есть простой и неделимый акт, и после определенного числа этих актов Ахиллес обгоняет черепаху. Ошибка элеатов происходит из того, что они отождествляют этот ряд неделимых и своеобразных актов с однородным пространством, уподобляемым этим актам. Так как это пространство можно делить и вновь складывать по любому закону, они считают себя вправе составлять заново все движение Ахиллеса не из шагов Ахиллеса, а из шагов черепахи: вместо Ахиллеса, преследующего черепаху, они в действительности берут двух черепах, друг с другом согласованных и принужденных делать одни и те же одновременные акты, так что их встреча оказывается невозможной. Почему Ахиллес обгоняет черепаху? Потому что каждый шаг Ахиллеса и каждый шаг черепахи неделимы постольку, поскольку они — движение, и различные величины постольку, поскольку они — пространство; так что сложение дает для пространства, пройденного Ахиллесом, длину, большую, нежели пространство, пройденное черепахой плюс расстояние, на которое она вначале стояла впереди его. Зенон совершенно забывает, что только пространство можно произвольно разлагать и вновь

составлять; он поэтому, вновь составляя движения Ахиллеса по тому же закону, как и движения черепахи, сливает пространство с движением.

Несмотря на тонкий и глубокий анализ одного из современных мыслителей*, мы не считаем возможным допустить, что встреча двух движущихся тел предполагает различие между реальным движением и воображаемым движением, между пространством в себе и бесконечно делимым пространством, между конкретным временем и абстрактным временем. Зачем прибегать к метафизической гипотезе о сущности времени и пространства, как бы остроумна она ни была, раз непосредственная интуиция показывает нам движение в длительности и длительность вне пространства? Совсем нет необходимости предполагать предел делимости конкретного пространства. Можно его считать бесконечно делимым, если только установить различие между одновременными положениями двух движущихся тел, действительно находящихся в пространстве, и их движениями, которые не занимают пространства, так как они скорее длительность, чем протяженность, качество, а не количество. Измерять скорость движения — это значит, как мы это увидим, констатировать одновременность, вводить эту скорость в вычисления это значит пользоваться удобным средством для определения одновременности. Итак, математика не выходит из своих пределов, поскольку она занимается определением одновременных положений Ахиллеса и черепахи, или когда она априорно допускает встречу двух движущихся тел в точке X, ибо эта встреча сама по себе есть одновременность. Но математика выходит из своих пределов, когда она пытается заново сложить то, что имеет место в промежутке между двумя одновременностями, или, по крайней мере, она фатально

* Évellin, Infini et quantité.

вынуждена еще рассматривать одновременности, все новые одновременности, бесконечно возрастающее число которых должно было уже убедить ее, что нельзя создать движение из неподвижностей, а время — из пространства. Говоря короче, подобно тому, как в длительности однородно только то, что не длится, т. е. пространство, в котором развертываются в ряд одновременности, точно так же однородность в движении есть то, что ему менее всего принадлежит, т. е. пройденное пространство, т. е. неподвижности.

На этом основании наука оперирует над временем и пространством, предварительно исключив из них их существенный качественный элемент; из времени она исключает длительность, из движения — подвижность. В этом не трудно убедиться, стоит только исследовать роль, которую играет в астрономии и механике понятие времени, движения и скорости.

Трактаты по механике тщательно подчеркивают, что они не определяют длительность в себе, но равенство двух длительностей. «Два промежутка времени равны, — говорят они, — когда два одинаковых тела, помещенные в тождественных условиях в начале каждого из этих промежутков и подвергнутые одним и тем же всевозможным воздействиям и влияниям, пробегут к концу этих промежутков одно и то же пространство». Другими словами, мы отмечаем точный момент начала движений, т. е. одновременность внешней перемены с нашими психическими состояниями; мы отмечаем момент окончания движения, т. е. еще одну одновременность, наконец, мы измеряем пройденное пространство, единственное, что действительно, поддается измерению. Таким образом, 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 , это значит утверждать, что сознание отметит от настоящего момента число t одновременностей определенного рода. Термин от «на-

стоящего момента» не должен нас вводить в заблуждение, ибо промежуток длительности существует только для нас в силу взаимного проникновения состояний нашего сознания. Вне нас мы обнаруживаем 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 считается с самим промежутком длительности, служит то обстоятельство, что, если бы все движения мира совершались в два или в три раза скорее, наши формулы и входящие в них элементы не изменялись бы. Наше сознание имело бы неопределимое и особого рода качественное впечатление от перемены, но вне нашего сознания ничто не изменилось бы, ибо число одновременностей в пространстве оставалось бы прежним. Мы увидим ниже, что когда астрономия, например, предсказывает затмение, она точно выполняет подобную операцию; она бесконечно уменьшает промежутки длительности, с которыми наука не считается, и замечает в очень короткий промежуток времени не больше, чем в несколько секунд, последовательность одновременностей, которая заняла бы несколько веков для конкретного сознания, принужденного переживать эти промежутки длительности.

К этому же выводу нас приводит непосредственный анализ понятия скорости. Механика получает это понятие посредством ряда понятий, связь которых не трудно установить. Она сначала строит понятие равномерного движения, представляя себе, с одной стороны, траекторию АВ определенного движущегося тела, а с другой стороны — физическое явление, бесконечное число раз повторяющееся в тождественных условиях, например, падение камня, падающего всегда с одной и той же высоты на одно и то же место. Если отметить на траектории АВ точки

М, Н, Р... через которые проходит движущееся тело в каждый из моментов, когда камень касается земли; если промежутки А, МН, НР... равны между собой, тогда говорят, что движение равномерно. Скоростью движущегося тела мы называем какой-нибудь промежуток, условившись считать единицей длительности физическое явление, выбранное в качестве элемента сравнения. Мы, таким образом, определяем скорость равномерного движения, пользуясь только понятием пространства и одновременности.

Остается теперь неравномерное движение, т. е. такое, элементы АМ, МН, МР... которого не равны между собой. Чтобы определить скорость движущегося тела А в точку М, достаточно представить себе бесконечное число движущихся тел $A_1, A_2, A_3...$ движущихся равномерно, скорости, которых $V_1, V_2, V_3...$, расположенные, например, по возрастающему порядку, соответствуют всем возможным величинам. Возьмем теперь на траектории движущегося тела А две точки, расположенные по обеим сторонам точки М, на очень близком расстоянии от нее. В то время, когда движущееся тело достигает точек M', M, M'' , другие движущиеся 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_b и A_p — такие, что, с одной стороны, $M'M = M'_b M_b$, а с другой стороны, $MM'' = M_p M''_p$. Тогда по условию, говорят, что скорость движущегося тела А в точке М заключается между скоростями V_b и V_p , но мы можем предположить, что точки M' и M'' находятся еще на более близком расстоянии от точки М; понятно, что тогда следует заменить скорость V_b и V_p новыми скоростями V_j и V_n , из которых одна больше V_b , а другая меньше V_b . С уменьшением промежутков $M'M$ и MM'' уменьшается соответственно разница между обеими скоростями соответственных равномерных движений. Так как оба промежутка могут

уменьшаться до нуля, то очевидно, что между скоростями V_j и V_n существует определенная скорость V_m такая, что разница между этой скоростью и скоростями V_b и $V_j...$ с одной стороны и скоростями V_p , $V_b...$ с другой стороны, может стать меньше любого заданного числа. Этот общий предел V_m мы и называем скоростью движущегося тела А в точку М. Но в этом анализе переменного движения, как и в анализе равномерного движения, речь идет только о пройденных пространствах и об уже пройденных одновременных положениях. Мы поэтому вправе были утверждать, что если механика удерживает от времени только одновременность, она от движения удерживает тоже только одну неподвижность.

Можно было бы предвидеть этот результат, вспомнив, что механика необходимо оперирует над уравнениями и что алгебраическое уравнение всегда выражает совершившийся факт. Между тем как сама сущность длительности и движения, как они представляются нашему сознанию, состоит в том, что они всегда находятся в процессе непрерывного образования: алгебра поэтому в состоянии выразить в своих формулах результаты, полученные в определенный момент длительности, и положение, занимаемое в пространстве движущимся телом, но она не в состоянии нас знакомить с самой длительностью и с самим движением. Напрасно увеличивать число рассматриваемых одновременностей и положений, исходя из гипотезы весьма малых промежутков; напрасно заменять понятие разницы понятием дифференциала с целью указать на возможность бесконечного уменьшения числа этих промежутков длительности: математика всегда имеет дело с концом этого промежутка, как бы мал он ни был. Но сам промежуток, сама длительность, само движение остаются, по необходимости, вне уравнения. Это объясняется тем, что длительность и движения суть мысленные

синтезы, а не вещи. Движущееся тело хотя и занимает последовательно точки линии, но движение ничего общего не имеет с самой этой линией; правда, положения, занимаемые движущимся телом, меняются вместе с различными моментами длительности, правда и то, что само движущееся тело создает различные моменты уже одним фактом занятия им различных положений, 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, не ясно очерчена и ничего общего не имеет с числом.

Из нашего анализа следует, что однородно одно только пространство, что вещи, находящиеся в пространстве, образуют раздельную множественность, и что всякая раздельная множественность получается путем развертывания в пространстве. Этот анализ нам также показывает, что в пространстве нет ни длительности, ни даже последовательности в том смысле, как понимает эти слова наше сознание: каждое из состояния внешнего мира, называемых последовательными, существует в отдельности, и их множественность реальна только для сознания, способного сначала их удержать, а затем их рядопологать в пространстве, внеполагая их одни по отношению к другим. Сознание удерживает их благодаря тому, что эти различные состояния внешнего мира порождают состояния сознания, взаимно друг друга проникающие, незаметно организующиеся в целое и соединяющие прошлое с настоящим актом самой этой солидарности. Оно внеполагает их одни по отношению к другим, ибо, вспоминая затем их коренное различие (так как каждое из этих состояний возникает в момент исчезновения прежнего), оно их себе представляет в форме отдельной множественности. А это приводит к тому, что оно их разлагает в пространстве в ряд, в котором каждое из них существует отдельно. Пространство, кото-

рым мы пользуемся для этой цели, есть только то, что мы называли однородным временем.

Но из этого анализа вытекает новый вывод, а именно: множественность состояний сознания, рассматриваемая в ее своеобразной чистоте, не имеет ничего общего с отдельной множественностью, образующей число. Мы бы сказали, что это качественная множественность. Короче, следовало бы признать два рода множественности, два возможных значения слова «различать» — качественное и количественное, два значения слова «разница» между тождественным и иным. То эта множественность, это различие, эта разнородность содержит число в потенции, как это сказал бы Аристотель. Это значит, что сознание выполняет качественное различие без всякого намерения считать качества или даже делать из них несколько качеств; тогда мы имеем множественность без количества. То, напротив, речь идет о множественности элементов, поддающихся исчислению или могущих быть считаемыми; но тогда мы имеем в виду возможность внеполагать их одни по отношению к другим; мы их тогда развертываем в пространстве. Мы, к сожалению, до того привыкли пояснять один смысл этого слова другим и даже видеть в одном из них другой, что нам невероятно трудно их различать или, по крайней мере, выражать их различие посредством нашей речи. Так, мы сказали, что многие состояния сознания организуются в единое целое, друг друга взаимно проникают, все более и более обогащаются, что они могли бы вследствие этого сообщить сознанию, незнакомому с пространством, чувство чистой длительности; но, говоря слово «многие», мы уже изолируем эти состояния друг от друга, внеполагаем их одни по отношению к другим и их рядопологаем в пространстве. Уже самовыражение, которым мы пользуемся, вскрывает глубоко вкоренившуюся в нас привычку развертывать время в пространстве. Представление об этом, однажды

совершенном развертывании, именно и дает нам термины, необходимые нам для выражения состояния души, еще не совершившей такого развертывания: эти термины, следовательно, заражены первородным грехом, и представление о множественности, вне отношения к числу или к пространству, никоим образом не может быть передано на язык здравого смысла, хотя оно вполне ясно для мысли, углубляющейся в самое себя и отвлекающейся от всего внешнего. Однако нельзя даже образовать идею отдельной множественности без параллельного анализа того, что мы называли качественной множественностью. Разве не верно то, что когда мы отдельно считаем единицы, развертывая их в ряд в пространстве, то наряду с этим сложением, тождественные элементы которого вырисовываются на однородном фоне, происходит в глубинах нашей души чисто динамический процесс организации единиц друг с другом, похожий на то чисто качественное сравнение, которое имела бы наковальня, одаренная чувствительностью, о возрастающем числе ударов молота? В этом смысле можно было бы почти сказать, что все числа нашего повседневного обихода имеют свой эмоциональный эквивалент. Торговцы это прекрасно знают, и вместо того, чтобы обозначать цену круглым числом полных франков, они указывают цифру на один франк меньше, но прибавляют достаточное число сантимов. Короче, процесс, посредством которого мы считаем единицы, образуя из них отдельную множественность, имеет две стороны; с одной стороны, мы их считаем тождественными, а это возможно только при условии рядоположения их в однородной среде, а с другой стороны, например, третья единица, присоединясь к двум первым, видоизменяет природу, форму и как бы ритм целого. Без этого взаимного проникновения 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 для нашего сознания форму однородной среды, в которой элементы последовательности внеполагаются одни по отношению к другим. Но мы, естественно, приходим к этому символическому представлению благодаря уже одному тому факту, что в ряду тождественных элементов каждый элемент имеет для нашего сознания двойную форму: одну всегда тождественную самой себе, ибо мы всегда думаем о тождестве внешнего объекта, а другую — специфическую, ибо сложение этого элемента вызывает новую организацию целого. Отсюда возможность развертывать в пространстве в форме численной множественности то, что мы называли качественной множественностью, и считать одну эквивалентом другой. Но никогда этот двойной процесс не совершается так легко, как в восприятии внешнего явления, не познаваемого в самом себе и принимающего для нас форму движения. В данном случае, мы действительно имеем ряд тождественных между собою элементов, ибо движущееся тело всегда остается одним и тем же. Но, с другой стороны, синтез, производимый нашим сознанием между настоящим положением и тем, что наша память называет предыдущими положениями, делает то, что эти образы проникают, дополняют и как бы продолжают друг друга. Итак, длительность принимает форму однородной среды, и время проецируется в пространстве, главным образом, посредством движения. Но и при отсутствии движения всякое повторение вполне определенного внешнего предмета внушало бы нашему сознанию ту же форму представления. Так, когда мы слышим ряд ударов молота, звуки, поскольку они чистые ощущения, образуя неделимую мелодию, составляют то, что мы раньше называли динамическим развитием; но, зная,

что действует одна и та же объективная причина, мы разделяем это развитие на фазы, которые мы, в таком случае, считаем тождественными. Так как эту множественность тождественных элементов можно воспринять только путем развертывания ее в пространстве, мы, необходимо, приходим к идее однородного времени, этого символического образа реальной длительности. Одним словом, наше «я» касается внешнего мира только своей поверхностью; наши последовательные ощущения, хотя и сливаются друг с другом, удерживают нечто от той взаимной внеположности, которая объективно характеризует причины. Вот почему наша поверхностная психическая жизнь развертывается в однородной среде, причем эта форма представления нам нетрудно дается. Но символический характер этого представления становится все ярче по мере того, как мы все дальше и дальше проникаем в глубины сознания: внутреннее «я», чувствующее, волнуемое, — «я», которое рассуждает и колеблется, есть сила, состояния и изменения которой тесно проникают друг друга и подвергаются глубокой перемене, как только мы их друг от друга отделяем с целью их развертывания в пространстве. Но так как это более глубокое «я» составляет одно целое с поверхностным «я», нам по необходимости кажется, что оба «я» имеют одинаковую длительность. Так как постоянное представление тождественного, повторяющегося явления разделяет нашу поверхностную психическую жизнь на части, внешние по отношению друг к другу, то определенные, таким образом, моменты выделяют в свою очередь отдельные фазы в динамическом неделимом потоке более личных состояний нашего сознания. Так отражается, так распространяется до глубины сознания эта взаимная внеположность материальных объектов, вызываемая их рядоположностью в однородном пространстве: мало-помалу наши ощущения отделяются друг от друга, как и порождающие их внешние

причины; так же отделяются друг от друга чувства и идеи, как и ощущения, одновременно с ним данные! Лучшим доказательством того, что наше обычное понимание длительности вырабатывается постепенным вторжением пространства в область чистого сознания, служит то обстоятельство, что для того чтобы отнять от сознания способность восприятия однородного времени, достаточно отделить от него тот более поверхностный слой психических фактов, которым он пользуется в качестве регулятора. Сон ставит нас именно в такие условия. Замедляя игру органических функций, сон, главным образом, соединяет поверхность сообщения нашего «я» с внешними вещами. Мы уже больше не измеряем длительности, но чувствуем ее; из количества она снова становится качеством: прекращается математическое измерение протекшего времени; оно уступает место смутному инстинкту, способному совершать грубые ошибки, но нередко действующему с поразительной точностью. Повседневный опыт должен был научить нас делать даже в состоянии бодрствования разницу между длительностью — качеством, которое наше сознание непосредственно постигает и которое животное, вероятно, воспринимает, и, так сказать, материализованным временем, становящимся количеством, благодаря своему разворачиванию в пространстве. В момент, когда я пишу эти строки, раздается бой соседних часов, но вследствие рассеянности я начинаю слышать эти звуки лишь после того, как уже пробило несколько ударов. Я, следовательно, их не считал. Тем не менее достаточно усилия внимания и памяти, чтобы получить сумму четырех уже пробивших ударов и сложить их с теми, которые я теперь слышу. Если, углубившись в самого себя, тщательно исследовать то, что произошло, я замечу, что четыре первых звука задевали мое ухо и даже мое сознание, и что ощущения, произведенные каждым из них, вместо того, чтобы рядопологаться друг с другом, сливались

и придали целому особую форму, как бы превратив его в музыкальную фразу. Чтобы определить число прозвучавших ударов, я пробовал мысленно восстановить эту фразу; мое воображение пробивало один удар, два, три. Пока оно не дошло до точного числа четыре, чувственность мне указывала на то, что целый результат отличается качественно. Сознание, следовательно, по своему констатировало последовательность четырех прозвучавших ударов, оно при этом не пользовалось сложением и не прибегало к образу рядоположения в пространстве отдельных элементов. Говоря короче, число прозвучавших ударов было воспринято как качество, а не как количество; длительность, таким образом, представляется непосредственно сознанию и она сохраняет свою форму до тех пор, пока она не уступает место символическому представлению, заимствованному у пространства. Будем поэтому различать две формы множественности, два совершенно различных определения длительности, два аспекта жизни сознания. Под однородной длительностью, этим экстенсивным символом истинной длительности, внимательный психологический анализ обнаруживает длительность, разнородные элементы которой взаимно проникают друг друга; под численной множественностью состояния сознания — качественную множественность; под «я» с резко очерченными состояниями — «я», в котором последовательность предполагает слияние и организацию; но мы, большей частью, довольствуемся первым «я», т. е. тенью «я», проецированного в пространстве. Сознание, одержимое ненасытным желанием различать, заменяет реальность символом и видит реальность лишь сквозь призму символов. Так как таким путем преломленное и разделенное на части «я» гораздо лучше удовлетворяет требованиям языка, сознание его предпочитает; оно поэтому постепенно теряет из виду наше основное «я».

Чтобы вновь обнаружить это основное «я» в той

форме, в какой оно представлялось бы неизменно-му сознанию, необходимы мощные усилия анализа для изоляции внутренних, живых психических состояний от их образа, сначала преломленного, затем окристаллизованного в однородном пространстве. Другими словами, наши восприятия, ощущения, эмоции и идеи представляются нам в двойной форме: в ясной, точной, безличной форме и в смутной, бесконечно подвижной и невыразимой форме, ибо язык не в состоянии их охватить, не закрепив их подвижность, не приспособив ее к своим обычным приемам, к обычным своим формам. Если мы будем различать две формы множественности, две формы длительности, то ясно, что каждое состояние сознания, взятое в отдельности, должно будет принимать различную форму, смотря по тому, будем ли мы его рассматривать на фоне ясной множественности или на фоне смутной множественности, — во времени-качестве, где она совершается, или же во времени-количестве, где она проецируется.

Когда я, например, в первый раз гуляю по городу, в котором я намерен поселиться, то окружающие меня предметы одновременно производят на меня впечатление, которое будет длиться, и впечатление, которое непрерывно будет изменяться. Ежедневно я вижу те же дома. Так как я знаю, что это одни и те же предметы, я их постоянно обозначаю одним и тем же именем, и мне поэтому кажется, что я их всегда замечаю в одном и том же виде. Однако, когда я, спустя долгое время, начинаю вспоминать впечатление, которое я 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 постоянно запечатлеваются в моей душе, заимствовали, в конце концов, нечто от моего сознания; они жили, как я, и состарились, как я. Мы, в данном

случае, имеем дело не с чистой иллюзией, ибо если сегодняшнее впечатление было бы абсолютно тождественно со вчерашним впечатлением, то какая разница была бы между восприятием и *воспризнаванием*, между познаванием и воспоминанием. Однако эта разница ускользает от внимания большинства людей. Мы ее замечаем только тогда, когда нас об этом предупреждают и когда мы тщательно анализируем самих себя. Это объясняется тем, что наша внешняя, так сказать, социальная жизнь имеет для нас большее значение, чем наше индивидуальное существование. Мы инстинктивно стремимся окристаллизовывать наши впечатления, чтобы выразить их словами. Отсюда происходит то, что мы смешиваем само чувство, находящееся в состоянии вечного становления, с его неизменным внешним объектом, главным образом, со словом, обозначающим этот объект. Подобно тому, как вечно текучую длительность нашего «я» закрепляет в однородном пространстве проекция этого «я», точно так же наши беспрерывно меняющиеся впечатления, обвиваясь вокруг внешнего объекта, являющегося их причиной, заимствуют от него его точные очертания и его неподвижность.

Наши простые ощущения, рассматриваемые в их естественном состоянии, представляют еще меньше постоянства. Запах, который мне нравился в детстве, может теперь мне не нравиться. Однако я обозначаю прежним именем испытанное ощущение и выражаюсь так, словно запах и вкус остались тождественными, а изменилось только мое отношение к ним. Я, следовательно, еще кристаллизирую это ощущение. Когда его подвижность становится настолько очевидной, что я не могу не замечать его, я исключаю эту подвижность, обозначая ее особым словом, окристаллизовываю ее, в свою очередь, в форме *вкуса*. Но в действительности не существуют ни тождественные ощущения, ни множественные вкусы, ибо ощущения и вкусы

мне представляются в виде вещей, как только я их изолирую и придаю им определенные названия; в человеческой же душе имеется только *процесс постоянного развития*. Верно только то, что всякое ощущение, повторяясь, изменяется. Если я не замечаю этого изменения, то только потому, что я смотрю на него сквозь его причину, сквозь выражающее его слово. Влияние языка на ощущение глубже, нежели это обыкновенно думают. Язык не только заставляет нас верить в неизменность наших ощущений, но нередко обманывает нас насчет характера пережитого ощущения. Например, когда я кушаю определенное блюдо, то название этого блюда, всеобщее одобренное, становится между моим ощущением и моим сознанием. Мне может казаться, что вкус блюда мне нравится, между тем достаточно слабого напряжения внимания, чтобы убедиться в противном. Итак, резко очерченное, грубое слово, накопляющее в себе устойчивые, общие и, следовательно, безличные элементы наших впечатлений, подавляет или, по меньшей мере, прикрывает нежные, неуловимые впечатления нашего индивидуального сознания. Чтобы эти последние могли бороться равным оружием, следует найти точные слова для их выражения, но эти слова, только что образованные, выступают против породившего их ощущения; придуманные для того, чтобы засвидетельствовать подвижность ощущения, они на него налагают свою собственную неподвижность.

Это подавление непосредственного сознания нигде так ярко не выступает, как в явлениях чувства. Сильная любовь, глубокая меланхолия захватывают всю нашу душу: тысячи различных элементов сливаются, взаимно проникают друг друга, без точных очертаний, без малейшего стремления отрываться, внерасполагаться друг по отношению к другу. В этом их оригинальность. Они начинают распадаться, когда мы в их смутной массе начинаем различать чис-

ленную множественность. Во что они превратятся, когда мы эти изолированные друг от друга элементы будем располагать в однородной среде, которую мы будем называть, как это нам будет угодно, пространством или временем? Еще недавно каждое из этих переживаний заимствовало неопределенную окраску у среды, в которой оно находилось: но вот оно теперь уже обесцвеченное и готово получить определенное название. Всякое чувство есть существо, которое живет, развивается и которое, следовательно, непрерывно изменяется. Иначе было бы трудно понимать, каким образом чувство нас постепенно приводит к определенному решению: ведь решение должно было сразу наступить, но чувство живет, потому что длительность, в которой оно развивается, есть длительность, моменты которой взаимно проникают друг друга: отделяя эти моменты друг от друга, развертывая время в пространстве, мы отнимаем у чувства его жизнь и его окраску. Перед нами тогда выступает тень нашего «я»: нам кажется, что мы анализировали наше чувство, но в действительности мы его заменили рядоположностью инертных состояний, выражаемых словами, из которых каждое составляет общий элемент и, следовательно, безличный осадок впечатлений, полученных в определенных условиях всем обществом. Вот почему мы подвергаем эти состояния рассудочному анализу и применяем к ним нашу простую логику. Уже одним фактом их изоляции мы их возвели в родовые понятия и превратили их в объекты будущей дедукции. Если теперь какой-нибудь смелый художник, разорвав искусственную ткань нашего условного «я», открывает перед нами под этой видимой логикой сложное и неправильное течение нашей внутренней жизни, — под этой рядоположностью простых состояний — сложное проникновение тысячи различных переживаний, которые уже больше не существуют в момент, когда мы их обозначаем слова-

ми, 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, нам рисует только тень этого чувства; он только расположил эту тень так, что она дает нам некоторое представление о своеобразной и нелогичной природе объекта, отражающего эту тень. Он заставляет работать нашу мысль, ибо налагает на внешнее выражение наших переживаний кое-что от того противоречия, от того взаимного проникновения, которое составляет их сущность. Подбодренные художником, разбуженные им, мы на момент срываем покров, отделяющий нас от нашего сознания, и возвращаемся к нам самим.

То же самое произошло бы, если бы мы, разорвав рамки языка, постарались бы схватить наши понятия в их естественном состоянии, в том виде, в каком их воспринимает сознание, свободное от власти пространства. Подобная диссоциация составных элементов понятия, заканчивающаяся абстракцией, слишком для нас удобна, и мы не можем без нее обходиться в повседневной жизни и даже в философских рассуждениях. Но когда мы полагаем, что эти разрозненные элементы суть именно элементы, входившие в ткань конкретной идеи, когда, заменяя проникновение реальных элементов рядоположенностью их символов, мы полагаем, что восстанавливаем длительность посредством пространства, то неизбежно впадаем в ошибки ассоциативизма. Мы не будем здесь подробно останавливаться на этом пункте, анализу которого посвящена следующая глава. Достаточно отметить, что безотчетная пылкость, с которой мы решаем некоторые вопросы, достаточно доказывает, что в нашем разуме имеются инстинктивные элементы; но что представляют собой эти инстинкты, если не порыв, общий всем нашим идеям, т. е. если не взаим-

ное проникновение? Мнения, которым мы более сочувствуем, суть мнения, в которых мы с трудом разбираемся, и даже основания, служащие нам для их оправдания, редко совпадают с основаниями, побудившими нас одобрить эти мнения. В известном смысле мы их одобрили без всякого основания, ибо им придает ценность в наших глазах то обстоятельство, что их оттенок соответствует общей окраске всех наших остальных идей, что мы с самого начала открываем в них нечто от самих себя. Они поэтому не принимают для нас той банальной формы, которую они необходимо принимают, как только мы их выставляем наружу и выражаем словами. Хотя и другие люди их называют теми же именами, но они тем не менее составляют различные вещи. По правде 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 наполняет наше «я». Отсюда также следует, что все наши идеи внедряются во всю массу наших состояний сознания. Многие из них плывут по поверхности, как увядшие листья по ручью. Это следует понимать так, что наш разум, мысля эти идеи, всегда застает их в состоянии особой неподвижности, как будто они внешние в отношении к нему. К этой категории относятся идеи, которые мы получаем в готовом виде и которые живут в нас, не ассимилируясь с сущностью нашего «я», или же идеи, с которыми мы мало занимались и которые засохли в одиночестве. Чем дальше мы спускаемся в глубины сознания, тем с большей силой состояния нашего сознания стремятся принять форму численной множественности и разворачиваться в пространстве. Но это объясняется тем, что эти состояния сознания по природе своей более инертны, все более и более безличны. Не следует поэтому удивляться, что адекватно мо-

гут быть выражены в словах как раз те идеи, которые менее всего нам принадлежат: как мы это увидим, только к этим идеям применяется теория ассоциативизма. Внешние по отношению друг к другу, они поддерживают между собой отношения, в которые не входит интимная природа каждой из них, — отношения, которые поддаются классификации: можно поэтому сказать, что они ассоциируются по смежности или по какому-нибудь другому логическому основанию. Но если проникнуть глубже поверхности соприкосновения между «я» и внешними вещами, если мы проникнем в глубину организованного и живого интеллекта, мы очутимся перед наслоением или скорее перед тесным слиянием многих идей, которые, будучи диссоциированы, будут друг друга исключать в форме логически противоречивых элементов. Самые странные сны, в которых два элемента покрывают друг друга, раздваивая нашу личность, которая тем не менее остается единой, дают слабое представление о взаимном проникновении 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 проверяет и так освещает глубокий анализ внутренних переживаний души принцип, провозглашенный нами в начале нашей работы: душевная жизнь представляется нам в двойной форме, смотря по тому, воспринимаем ли мы ее непосредственно, или преломленной в пространстве. Рассматриваемые сами в себе, глубокие состояния сознания не имеют ничего общего с количеством; они — чистое качество. Они настолько сливаются между собой, что нельзя сказать, составляют ли они одно или многие состояния. Их даже нельзя исследовать с этой точки зрения, не изменяя их совершенно. Длительность, порождаемая ими,

есть длительность, моменты которой не образуют чистой множественности: характеризовать эти моменты, говорить, что они друг друга охватывают, это значит их уже различать. Если бы каждый из нас жил чистой индивидуальной жизнью, если бы не было ни общества, ни языка, смогло ли бы наше сознание охватить под этой неясной формой ряд наших внутренних переживаний? Конечно, нет, ибо мы все-таки сохранили бы идею однородного пространства, в котором предметы ясно друг от друга различаются, потому что в такой среде удобно рядопологать, с целью разложения их на простые элементы, туманные состояния, которые бросаются прежде всего нашему сознанию. Но следует отметить, что интуиция однородного пространства уже есть первый шаг на пути социальной жизни. Животное, вероятно, не представляет себе, помимо своих переживаний, еще существование внешнего мира, отличного от его ощущений, которое есть общее свойство всех сознательных существ. Та же самая тенденция, в силу которой мы ясно представляем себе эту внеположность вещей и эту однородность их среды, заставляет нас жить в обществе и пользоваться речью. Но чем полнее осуществляются условия социальной жизни, тем сильнее становится поток, уносящий наши переживания изнутри наружу, которые таким путем постепенно превращаются в вещи; они отделяются не только друга от друга, но еще и от нас самих. Мы их тогда воспринимаем исключительно в однородной среде, в которой мы их отливаем в твердые, застывшие образы, и сквозь призму слова, придающего им свою банальную окраску. Таким путем образуется второе «я», покрывающее первое «я», существование которого слагается из отдельных моментов, состояния которого друг от друга отделяются и выражаются посредством слова. Пусть нас не упрекают в удвоении личности, во введении под другой формой численной множественности, которую мы из нее сна-

чала исключили. То же самое «я», которое воспринимает отдельные состояния, напрягая сильнее свое внимание, видит, как эти состояния сливаются между собой, подобно снежинкам, тающим от соприкосновения с рукой. Собственно говоря, для удобства речи выгодно избегать путаницы там, где уже царит порядок, и не нарушать этого искусственного размещения, в некотором смысле безличных переживаний, посредством которого «я» перестало быть государством в государстве. Потребностям социальной жизни лучше соответствует внутренняя жизнь, разделенная на отдельные моменты, на неясно очерченные состояния. Даже поверхностная психология сможет описывать эту жизнь, не впадая в ошибки, конечно, при условии ограничения своих исследований совершившимися фактами, оставляя в стороне способы их образования. Но если, переходя от статики к динамике, эта психология попытается анализировать совершающиеся факты в такой же форме, как и совершившиеся, если она захочет рисовать конкретное, живое «я» как ассоциацию различных друг от друга элементов, рядоположенных в однородной среде, она очутится перед непреодолимыми трудностями. Чем больше усилий она приложит для разрешения этих трудностей, тем больше они будут возрастать, ибо эти усилия все яснее будут вскрывать нелепость основной теории, благодаря которой время было развернуто в пространство, а последовательность была помещена в самое лоно одновременности. Мы увидим, что противоречия, присущие проблеме причинности, свободы, словом, проблеме личности, происходят из указанных положений, и что для устранения этих противоречий достаточно поставить реальное, конкретное «я» на место его символического представления.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ОБ ОРГАНИЗАЦИИ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ. СВОБОДА ВОЛИ

Не трудно понять, почему вопрос о свободе воли порождает две противоположные системы природы — механизм и динамизм. Динамизм исходит из идеи произвольной активности, творимой сознанием, и приходит к представлению инерции постепенным исчерпыванием самой этой идеи: он, таким образом, признает, с одной стороны, свободную силу, а с другой стороны — материю, управляемую законами. Механизм идет по обратному направлению. Он полагает, что материалы, над которыми он производит синтез, управляются необходимыми законами. Хотя механизм приходит к сочетаниям все более богатым, которые, усложняясь, не поддаются никакому предвидению, и, по-видимому, все более случайным, он все же не выходит из узкого круга необходимости, в котором он себя замкнул с самого начала. Глубокий анализ этих двух теорий мироздания показывает, что они покоятся на двух различных гипотезах об отношениях между законом и фактом, управляемым законом. Чем глубже динамизм уходит в развитие своих воззрений, тем ближе, как он полагает, он подходит к фактам, ускользающим от власти законов: он, следовательно, возводит факт в абсолютную реальность, а закон в более или менее символическое выражение этой реальности. Напротив, механизм обнаруживает внутри каждого частного факта определенное число законов, точкой пересечения которых этот факт как бы является. С точки зрения механизма закон есть ос-

новая реальность. Если мы постараемся понять, почему одни приписывают высшую реальность факту, а другие — закону, мы, я полагаю, убедимся, что механизм и динамизм понимают слово *простота* в двух совершенно различных смыслах. Для механизма прост всякий принцип, действия которого можно предвидеть и вычислять. Поэтому, по самому своему определению, понятие инерции проще понятия свободы; однородное — проще разнородного, абстрактное проще конкретного. Динамизм же не столько стремится установить между понятиями более удобный порядок, сколько обнаружить между ними действительную связь. В самом деле, чаще так называемое простое понятие, — понятие, которое механизм считает привычным, — образовывалось путем слияния нескольких богатых понятий. Последние, кажется, происходят из простого понятия, но в действительности они друг друга нейтрализуют в этом слиянии, подобно тому, как нейтрализуется свет в месте интерференции световых волн. Рассматриваемая с этой новой точки зрения идея спонтанности бесспорно проще идеи инерции, ибо вторую можно понять и определить только при помощи первой, которая довлеет себе. 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 из этого состояния его не выводит посторонняя сила: мы, таким образом, в обоих этих случаях необходимо прибегаем к идее активности. Эти различные соображения нам поясняют, почему мы априорно доходим до двух противоположных пониманий человеческой активности, в зависимости от того, как мы себе представляем отношение между конкретным и аб-

страктным, между простым и сложным и между фактами и законами.

Однако против идеи свободы апостериорно выдвигают точные факты, физические и психологические. То ссылаются на то, что наши действия необходимо обуславливаются нашими чувствами, нашими 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, основан на психологической гипотезе; мы затем покажем, что психологический детерминизм, в свою очередь, и выдвигаемые против него возражения покоятся на неточном понимании множественности состояний сознания и, главным образом, длительности. Так, при свете принципов, развитых в предыдущей главе, мы ознакомимся с «я», активность которого не поддается сравнению с какой-нибудь другой силой.

Физический детерминизм, в своей новейшей форме, тесно связан с механическими, или вернее, с кинетическими теориями материи. По этой теории вселенная есть масса материи, которую наше воображение разлагает на молекулы и атомы. Эти частицы совершают непрерывно различного рода движения, то колебательные, то продольные. Физические явления, химические действия, качества, материи, воспринимаемые нашими чувствами, теплота, звук, электричество и, может быть, сама сила притяжения сводятся объективно к этим элементарным движениям. Так как материя, которая входит в состав органических тел, подвержена тем же самым законам, то и в нервной системе, например, согласно механизму, мы можем обнаружить только молекулы и атомы, которые движут-

ся, притягивают и отталкивают друг друга. Но если все тела, как органические, так и неорганические, действуют и реагируют друг на друга в их элементарных частях, то очевидно, что молекулярное состояние мозга в данный момент изменяется от толчков, которые нервная система получает от окружающей материи. Таким образом, ощущения, чувства и идеи, друг друга в нас сменяющие, можно определить как механические равнодействующие толчков, полученных извне, и первоначальных движений атомов нервного вещества. Но может иметь место и обратное явление: молекулярные движения, происходящие в нервной системе, слагаясь с другими движениями, могут дать в качестве равнодействующей реакцию нашего организма на окружающий мир: отсюда рефлексивные движения, отсюда также так называемые свободные и произвольные действия. Так как к тому же принцип сохранения энергии, по предположению, не подлежит никакому сомнению, то как в нервной системе, так и в безграничной вселенной, нет ни одного атома, положение которого не было бы predetermined суммой механических действий, производимых на него другими атомами. Если бы математик знал положение молекул или атомов какого-нибудь человеческого организма в данный момент, а также положение и движение всех атомов мира, способных на него действовать, он вычислил бы с непогрешимой точностью прошлые, настоящие и будущие действия этого человека, подобно тому, как астрономы предсказывают астрономические явления*.

Нам не трудно будет видеть, что такое понимание психологических явлений вообще, и нервных в частности, естественным образом вытекает из законов сохранения энергии. Конечно, атомистическая теория материи остается одной только гипотезой, а чи-

* См. Ланге. История материализма, т. II, часть II.

сто кинетические объяснения физических явлений теряют свою ценность по мере распространения их на все большее количество фактов. Так, например, новейшие опыты Hirn'a над истечением газа* заставляет нас видеть в теплоте еще нечто другое, нежели одно только молекулярное движение. Гипотезы об устройстве светового эфира, к которым Огюст Конт относится скептически**, по-видимому, несовместимы с констатируемой правильностью движения планет***, а в особенности с делением света****. Вопрос об упругости атомов выдвигает непреодолимые трудности, даже после блестящих гипотез Вильяма Томсона. Наконец, нет ничего проблематичнее самого существования атома. Если судить об атоме по все более многочисленным свойствам, которыми пришлось его наделить, то мы будем вынуждены видеть в атоме не реальную вещь, а материализованный осадок механических объяснений. Однако следует отметить, что необходимое определение физиологических фактов предшествующими им явлениями вытекает помимо всякой гипотезы о природе крайних элементов материи и обуславливается одним фактом распространения принципа сохранения энергии на все живые существа. Ибо признавать универсальность этой теоремы, значит допустить, что все материальные точки, из которых состоит вселенная, подчинены исключительно силам притяжения и отталкивания, истекающим из самых этих точек и ин-

* Hirn, Recherches expérimentales et analytiques sur les lois de l'écoulement et du choc des gaz. Paris, 1886, стр. 160—171 и 199—203.

** Курс позитивной философии, том II, 32 лекция.

*** Hirn. Механическая теория теплоты. Париж, 1886 г., стр. 267.

**** Stallo. Материя и современная физика. Париж, 1884 г., стр. 69.

тенсивность 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. Примем поэтому на одно мгновение эту последнюю гипотезу: постараемся сначала показать, что она не влечет за собой абсолютного определения 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 предопределены в каждый момент времени. Отсюда еще не следует, что наша психологическая жизнь подчинена такой же необходимости. Ибо следовало сначала доказать, что данному состоянию мозга соответствует строго определенное психологическое состояние, но этого еще никто не доказал. Большею частью мы не нуждаемся в таком доказательстве, ибо всякий знает, что определенное колебание барабанной перепонки, определенное сотрясение слухового нерва дают определенные ноты гаммы и что в весьма значительном количестве случаев был установлен параллелизм обоих рядов, физического и психологического. Но ведь никто и не утверждал, что мы в данных условиях свободны в том смысле, что по желанию мы можем услышать ту или другую ноту или увидеть тот или другой цвет. Ощущения этого рода, как и многие другие психические состояния, явно связаны с определенными условиями, их определяющими. Мы потому и были в состоянии вообразить или обнаружить под этими ощущениями систему движений, определяемых нашей абстрактной механикой. Повсюду, где нам удастся дать механическое объяснение, мы замечаем почти строгий параллелизм между психологическими и физиологическими рядами. Этому не сле-

дует удивляться, ибо подобного рода объяснения возможны только там, где оба эти ряда дают подобные элементы. Но распространить этот параллелизм на сами эти ряды в их совокупности значит à priori решить проблему свободы воли. Это конечно законное предположение, и величайшие мыслители, не задумываясь, так поступали. Но, как мы заявили вначале, они утверждали строгое соответствие состояний сознания модусам протяженности не в силу основания физического порядка. Лейбниц его приписывал предустановленной гармонии и не допускал возможности, чтобы движение порождало восприятие, как причина, вызывающая свое следствие. Спиноза учил, что модусы мышления и модусы притяжения хотя и соответствуют друг другу, но никогда не влияют друг на друга: они развивают на двух различных языках одну и ту же вечную истину. Но современный физический детерминизм далек от этой ясности и геометрической точности мысли. Представляют себе молекулярные движения, происходящие в мозгу. Из них неизвестным путем выделяется сознание, освещающее движение атомов наподобие флуоресценции, или сравнивают сознание с невидимым музыкантом, играющим за сценой, когда актер ударяет по клавишам неиграющего рояля: сознание, говорят, происходит из неизвестной области 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 необходимо определяется молекулярными движениями, ибо в движении мы можем найти только причину другого движения, но не причину состояния сознания. Единственно, что опыт может обнаружить, это то, что состояния сознания сопровождают движения, но постоянная связь этих двух членов была проверена опытом только в ограниченном количестве случаев и то только для фактов,

которые по общему мнению почти независимы от воли. Не трудно, однако, понять, почему физический детерминизм распространяет эти факты на всевозможные случаи.

Сознание действительно указывает нам, что большинство наших действий объясняются мотивами. С другой стороны, трудно допустить, что предопределение, 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 друг друга определяют. 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, этот детерминизм количества, старается опереться на тот же механизм, который поддерживает явления природы. Последний должен сообщить первому его геометрический характер, а эта операция принесет пользу психологическому детерминизму, который выиграет в точности, и физическому механизму, который сделается всеобщим. Счастлирое обстоятельство благоприятствует этому сближению; самые простые психологические факты 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 характера, уже допускает необходимое определение наших состояний сознания обстоятельствами, в которых они совершаются. Сделав такое допущение, он, не задумываясь, смотрит на пьесу, которая разыгрывается в театре сознания, как

на буквальный и точный перевод некоторых сцен, выполняемых молекулами и атомами органического вещества. Физический детерминизм, к которому, таким путем, приходят, есть не что иное, как психологический детерминизм, пытающийся оправдать себя и точно установить свои собственные очертания ссылкой на науку о природе.

Однако следует признать, что доля свободы, которая в нас остается после строгого применения принципа сохранения энергии, очень ограничена, ибо если этот закон и не влияет на ход 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 на некоторой психологической теории распространение принципа сохранения энергии; важно также решить вопрос, придавал ли бы ученый этому принципу значение всеобщего закона, если бы он априорно не был предубежден против человеческой свободы. Не следует преувеличивать роль принципа сохранения энергии в истории наук о природе; в своей современной форме он отмечает определенную фазу эволюции некоторых наук, но он не руководил этой эволюцией; неправильно поэтому превращать его в необходимый постулат всякого научного исследования. Конечно, всякая математическая операция, которую мы производим над данной величиной, предполагает постоянство этой величины в течение всего хода операции, независимо от того, как мы разлагаем эту величину. Иначе говоря, то, что дано, — дано, то, что не дано, — не дано; результат не зависит от порядка сложения составляемых членов. Наука вечно будет подчинена этому закону, который есть закон непротиворечия; но этот закон не предполагает никакой особой гипотезы

о природе того, что нам будет дано, и того, что останется постоянным. Он, конечно, в некотором смысле утверждает, что ничто не может появиться из ничего; но только опыт нам показывает те формы или функции реальности, которые с точки зрения науки должны быть учтены как нечто реальное, и на те из этих форм, которые, с точки зрения положительной науки, ничего реального в себе не содержат. Короче, для того, чтобы можно было предвидеть состояние определенной системы в определенный момент, необходимо, чтобы в этой системе нечто количественно оставалось постоянным в ряду совершающихся сочетаний. Но один только опыт должен установить природу этого «нечто», и в особенности установить, существует ли это «нечто» во всех возможных системах или, выражаясь иначе, 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 движений 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 этот закон, таким образом формулированный, нельзя было считать общим, потому что он допустил явное исключение в случае центрального толчка двух неупругих тел. Следовательно, ученые довольно долгое время обходились без всеобщего принципа сохранения энергии. Принцип сохранения энергии, в его настоящей форме и со времени формирования механической теории теплоты, по-видимому, вполне применяется ко всей совокупности физико-химических явлений. Но ничто не говорит против того, что исследование физиологических явлений вообще и нервных в частности не обнаружит перед нами рядом с живой силой или кинетической энергией, о которой говорит Лейбниц, и рядом с потенциальной энергией, кото-

рую пришлось присоединить позже, еще некоторую энергию нового рода, отличающуюся от этих обеих энергий тем, что она не поддается вычислению. Наука о природе из-за этого ничего не потеряет ни в своей точности, ни в своей геометрической строгости, как это полагали в последнее время. Будет только установлено, что консервативные системы не суть единственные возможные системы, или, возможно, докажут, что эти системы играют в совокупности конкретной реальности ту же роль, какую играют атом химика в телах и их соединениях. Заметим, что самый радикальный механизм превращает сознание в *эпифеномен*, который в данных обстоятельствах способен присоединиться к определенным молекулярным движениям. Но если молекулярное движение может создать ощущение из нуля сознания, то почему же сознание не способно, в свою очередь, создать движение из нуля кинетической потенциальной энергии или же особого рода использования этой энергии? Заметим, между прочим, что всякое рациональное применение закона сохранения энергии относится к системе, точки которой способны к движению и способны так же вернуться в свое первоначальное положение. Мы, по крайней мере, считаем возможным такое возвращение и полагаем, что в этих условиях не произойдет никакой перемены ни в первоначальном состоянии всей системы, ни в элементарных ее частях. Короче, время не имеет никакого влияния на эту систему. Смутная, инстинктивная вера человечества в сохранение одного и того же количества материи, в сохранение одного и того же количества силы, может быть, происходит от того, что мертвая материя на вид не имеет длительности или, по крайней мере, не сохраняет в себе никакого следа протекшего времени. Но иначе обстоит дело в области жизни. Здесь длительность, по-видимому, действует в качестве причины, и идея о возможности

возвращения вещей, спустя некоторое время, в их первоначальное положение, содержит в себе нелепость, ибо подобный возврат назад никогда не наблюдался у живого существа. Но допустим, что это только чисто кажущаяся нелепость, что она происходит от того, что физико-химические явления, совершающиеся в живых существах, будучи бесконечно сложными, не имеют никаких шансов все разом возникнуть, но тогда, во всяком случае, с нами согласятся, что гипотеза возврата назад совершенно немыслима в области фактов сознания. Уже одно то, что ощущение длится, изменяет его, и оно становится необратимым. *Одинаковое* не остается в данном случае одинаковым, но усиливается и обогащается всем своим прошлым. Короче, материальная точка, как ее понимает механика, остается в состоянии вечного настоящего, но для живых тел вероятно, а для сознательных существ несомненно, прошлое есть реальность. Протекшее время ничего не прибавляет и ничего не убавляет в консервативной системе, но для живого существа и тем более для существа, одаренного сознанием, оно означает некоторое приобретение. Нельзя ли тогда, в этих условиях, защищать гипотезу сознательной силы или свободной воли, которая, будучи подчинена действию времени, накапливая в себе длительность, этим самым уходит от власти закона сохранения энергии?

По правде говоря, механика возвела этот абстрактный принцип во всеобщий закон не в силу необходимости обосновать науку, а вследствие ошибки чисто психологического порядка. Мы не привыкли непосредственно наблюдать нас самих; мы всегда себя наблюдаем при посредстве форм, заимствованных у внешнего мира, мы поэтому полагаем, что реальная длительность, длительность, прожитая сознанием, есть та же самая длительность, которая скользит по инертным атомам, не изменяя их. Отсюда происходит

то, что мы не замечаем нелепости, когда мы говорим о возможности поставить вещи на их прежнее место по истечении некоторого времени, когда мы полагаем, что те же самые мотивы снова действуют на те же самые лица, когда заключаем, что эти причины способны вызвать те же самые следствия. Ниже мы покажем, что эта гипотеза не выдерживает критики. Пока же ограничимся констатированием факта, что, став на такую точку зрения, мы фатально кончаем возведением принципа сохранения энергии во всеобщий закон. И это объясняется тем, что забывают основную разницу, вскрываемую внимательным анализом, между внешним и внутренним миром: отождествляют истинную длительность с видимой длительностью. Сделав такую ошибку, нелепо считать время даже наше время, причиной приобретений или потери, конкретной реальностью, особого рода силой.

Итак, если отвлечься от всякой гипотезы о свободе воли, мы ограничимся одним только утверждением, что закон сохранения энергии распространяется только на физические явления и что мы должны ждать, пока опыт подтвердит его верность и в области психологических явлений. Но мы выходим далеко за пределы этого положения и под влиянием метафизического предрассудка утверждаем, что принцип сохранения энергии применяется ко всей совокупности явлений и что наше утверждение остается верным, пока психологические факты не обнаружат его ошибочности. Но подобное воззрение не имеет ничего общего с действительной наукой. Мы имеем здесь дело с произвольным смешением двух понятий длительности, которые, на наш взгляд, глубоко друг от друга отличаются. Говоря короче, физический детерминизм в конце концов сводится к психологическому детерминизму. Поэтому мы обратимся к анализу этой последней теории, о чем мы заявили в самом начале нашей работы.

Психологический детерминизм в его наиболее точной и новой форме предполагает ассоциативную теорию духа. Он представляет себе настоящее состояние сознания как необходимость, вызываемую предыдущими состояниями; однако он ясно сознает, что в данном случае речь идет не о геометрической необходимости, связывающей, например, равнодействующее движение с составляющими движениями, ибо между последовательными состояниями сознания существует качественное различие; вот почему тщетны попытки вывести априорно какое-нибудь из этих состояний из предшествовавших ему состояний. Приверженцы психологического детерминизма обращаются тогда к опыту и требуют от него доказательства того, что переход от одного психологического состояния к следующему всегда объясняется простой причиной, что последующее состояние словно повинуется призыву предыдущего. Опыт действительно это доказывает, и мы легко соглашаемся признать существование отношения между настоящим состоянием и всяким новым состоянием, в которое сознание переходит, но является ли это отношение, объясняющее переход, причиной перехода?

Я позволю себе привести одно личное наблюдение. Как-то раз, возобновив прерванный разговор, я заметил, что я и мой собеседник одновременно думали об одном и том же новом предмете. Скажут, что каждый из нас следовал естественному развитию идеи, на которой остановилась наша беседа, что у нас обоих образовался один и тот же ряд ассоциаций. Мы согласны с подобным объяснением для большого числа случаев; однако тщательный анализ нас, в данном случае, привел к неожиданному результату. Верно, что оба собеседника связывают новый объект разговора со старым; они даже способны указывать на промежуточные идеи, но очень любопытно то, что они не всегда связывают новую

общую идею с одним и тем же местом в предыдущем разговоре и что оба ряда промежуточных ассоциаций могут радикально друг от друга различаться. Отсюда, очевидно, следует, что эта общая идея происходит из неизвестной причины, — может быть, из какого-нибудь физического воздействия, и что для оправдания своего появления, она вызвала ряд предшествующих ассоциаций, ее объясняющих, как бы являющихся ее причиной, но которые на самом деле суть ее следствия.

Когда субъект выполняет в определенный час внушение, полученное в состоянии гипноза, то выполняемый им акт, по его мнению, вызывается рядом предшествовавших состояний сознания. Однако в действительности эти состояния суть следствие, а не причина: нужно было, чтобы акт совершился; нужно было, чтобы субъект себе его объяснял. Будущий акт именно и определил, особого рода притяжением, непрерывный ряд психических состояний, из которых этот акт сам затем исходит. Детерминисты воспользуются этим аргументом. В самом деле, ведь он показывает, что мы иногда испытываем непреодолимое влияние со стороны чужой воли. Но разве этот аргумент нам не показывает, что наша собственная воля способна хотеть ради хотения и объяснять совершившийся факт antecedенциями, меж тем как он является их причиной?

Тщательно анализируя самих себя, мы убедимся, что приходится взвешивать мотивы, рассуждать, когда наше решение уже принято. Едва слышный внутренний голос шепчет: «Зачем это рассуждение, ты знаешь исход этого рассуждения и ты хорошо знаешь, как ты будешь поступать». Но это не важно. Мы, по-видимому, все же стремимся спасти принцип механизма и согласовать наши действия с законами ассоциации идей. Внезапное вмешательство воли — словно государственный переворот, как бы предчув-

ствуемый нашим рассудком, который его заранее оправдывает точным рассуждением. Правда, можно было бы спросить, не повинуется ли воля каким-нибудь решающим основаниям даже тогда, когда она хочет ради хотения, и есть ли хотение ради хотения свободный акт воли? Мы теперь не будем настаивать на этом пункте. Нам достаточно будет показать, что даже с точки зрения ассоциативизма, трудно утверждать абсолютное определение акта его мотивами, трудно защищать определение одних состояний нашего сознания другими. Под этой обманчивой видимостью более тщательный психологический анализ нередко обнаруживает следствие, предшествующее своим причинам, и явления психического притяжения, ускользающие от известных законов ассоциации идей. Но пора спросить, не предполагает ли сама точка зрения ассоциативизма ложного понимания «я» и множественности состояний сознания?

Ассоциативный детерминизм представляет себе наше «я» как совокупность психических состояний, из которых самое сильное оказывает наибольшее влияние и влечет за собой остальные. Эта теория, следовательно, ясно различает друг от друга сосуществующие психические факты: «Я мог бы воздержаться от убийства, говорит Милль, если бы мое отвращение к преступлению и боязнь последствий были бы сильнее мотивов, толкавших меня на убийство»*. И несколько далее: «Его желание делать добро, его отвращение ко злу достаточно сильны, чтобы победить всякое другое желание или всякое противоположное отвращение»**. Таким образом, желание, отвращение, боязнь, соблазн рассматриваются здесь как различные вещи, и в данном случае ничто нам не мешает их называть отдельно. Но даже тогда, когда Милль

* La Philosophie de Hamilton. Пер. Gazelles, стр. 554.

** Ibid, стр. 556.

связывает эти состояния с «я», их переживающим, он все-таки стремится установить между ними резкие различия: «Происходит конфликт между «я», устремляющимся к удовольствию, и «я», опасющимся угрызений совести»^{*}. Александр Бэн в свою очередь посвящает целую главу «Конфликту мотивов»^{**}. 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 детерменизма охотно идут за Бэном в эту область; они тоже говорят об ассоциации представлений и о конфликте мотивов, а один из самых глубоких философов этого направления, Фулье, не задумываясь, превращает саму идею свободы воли в мотив, способный противодействовать другим мотивам^{***}. Мы имеем в данном случае существенное смешение различных вещей, происходящее от того, что наш язык не в состоянии выражать все оттенки внутренних состояний.

Я, например, поднимаюсь, чтобы открыть окно, но вот, встав, я забываю то, что я хотел делать: я остаюсь неподвижным. Скажут: это очень простое явление, вы ассоциировали две идеи — идею цели, которой надо достигнуть, и идею движения, которое следует совершить: одна из этих идей исчезла, и осталось только представление движения. Однако, я не сажусь: я смутно чувствую, что мне предстоит еще что-то сделать. Моя неподвижность, следовательно, не есть обыкновенная неподвижность: в моей позе словно преобразовался акт, подлежащий совершению. Мне поэтому достаточно сохранить эту позу, ее исследовать или, вернее, внутренне ее почувствовать, чтобы

* La Philosophie de Hamilton. Пеп. Gazelles, стр. 555.

** The Emotions and the Will. Глав. VI.

*** Fouillée, la Liberté et le Déterminisme.

обнаружить в ней идею, на мгновение исчезнувшую. Необходимо поэтому, чтобы эта идея сообщила внутреннему образу зародившегося 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 прежними способами. Ассоциативная психология свела бы различие между обоими случаями к тому, что к идее того же самого движения ассоциировалась, в данном случае, идея новой цели: как будто сама новизна цели не вносит новых оттенков в представление движения, которое надо совершить, хотя бы это движение и оставалось бы тождественным в пространстве. Нельзя поэтому сказать, что представление какой-нибудь позы может связываться в нашем сознании с образом различных целей, которых надо достигнуть, но что геометрически тождественные позы представляются сознанию в различных формах, в зависимости от цели, к которой мы стремимся. Ошибка ассоциативизма состоит в том, что он сначала исключает качественный элемент акта, подлежащего совершению, и сохраняет от него только его геометрический и безличный элемент: приходится поэтому ассоциировать таким путем обесцвеченную идею этого акта с каким-нибудь специфическим различием, дабы отличить ее от многих других. Но эта ассоциация есть дело философа-ассоциативиста, 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, в который они входят. Для других людей этот запах будет иной. Вы скажете, что это все тот же самый запах, но ассоциированный с различными представлениями. Я с вами согласен, но не забывайте, что вы

сначала исключили из различных впечатлений, производимых на каждого из нас розой, их личные элементы. Вы сохранили только объективный аспект, то, что в запахе розы принадлежит к общей области и, так сказать, к пространству. К тому же лишь при этом условии можно было дать розе и ее запаху особое название. А потом пришлось бы для различения наших личных впечатлений присоединить к общей идее запаха розы специфические свойства. Вы поэтому теперь говорите, что наши различные впечатления, наши личные впечатления происходят от того, что мы ассоциируем запах розы с различными воспоминаниями. Но ассоциация, о которой вы говорите, существует только для вас и то только как приемы объяснения. Это то же самое, как если бы, написав в ряд некоторые буквы алфавита, общего некоторым языкам, мы бы приблизительно воспроизвели какой-нибудь звук определенного языка, но в действительности никакая из этих букв не служила для образования самого этого звука.

Мы, таким образом, пришли к различию, которое мы выше установили между множественностью рядоположения и множественностью взаимного проникновения. Всякое чувство, всякая идея содержит в себе бесконечную множественность фактов сознания; но эта множественность обнаруживается только особого рода развертыванием в той однородной среде, которую некоторые называют длительностью и которая в действительности есть пространство. Мы поэтому замечаем элементы, внешние друг по отношению к другу, и эти элементы уже не суть состояния сознания, но их символы, или, выражаясь точнее, слова, их выражающие. Существует, как мы это показали, тесное соотношение между способностью представлять себе однородную среду как пространство и способностью мыслить посредством общих идей. Как только мы пытаемся отдать себе отчет в со-

стоянии сознания, его анализировать, — это крайне личное состояние разлагается на безличные, внеположные элементы, из которых каждый напоминает собой родовую идею и выражается словом. Но из того, что наш разум, вооруженный идеей пространства и символосозидающей способностью выделять эти множественные элементы из целого, еще не следует, что они в нем содержатся, ибо в лоне целого эти элементы не занимали пространства и не стремились быть выраженными в символах; они друг друга взаимно проникали и сливались друг с другом. Ошибка ассоциативизма поэтому состоит в том, что он постоянно заменяет конкретное явление, совершающееся в нашем сознании, тем искусственным воссозданием его, которое дает нам философия; он поэтому смешивает объяснение факта с самим фактом. Эта ошибка, между прочим, яснее выступает, когда мы анализируем более глубокие и более обширные душевные состояния.

В самом деле наше «я» касается внешнего мира своей поверхностью. Так как эта поверхность сохраняет отпечаток вещей, оно ассоциирует по смежности члены, воспринятые им рядомположенными: ассоциативная теория именно подходит к подобного рода связям, к связям совершенно простых и, так сказать, безличных ощущений, но чем глубже мы проникаем в сознание, чем больше наше «я» становится самим собою, тем в большей степени наши состояния сознания перестают рядомполагаться, тем больше они начинают друг друга проникать, сливаться и друг друга окрашивать своими цветами. Так, каждый из нас по-своему любит и ненавидит, и эта любовь, и эта ненависть целиком отражает всю нашу личность. Однако язык обозначает эти переживания у всех людей одними и теми же словами. Он поэтому в состоянии фиксировать только объективный и безличный аспект любви и ненависти и тысячу дру-

гих ощущений, переживаемых нашей душой. Мы судим о таланте романиста по той силе, с которой он извлекает наши чувства и наши идеи из той общественной среды, в которую их бросил наш язык, по той силе, с которой он старается придать им их живую и элементарную индивидуальность, посредством множества различных оттенков и деталей. Сколько бы промежуточных точек мы ни вставляли между двумя положениями движущегося тела, мы никогда не заполним пройденного им пространства. Точно так же, благодаря уж одному факту, что мы говорим, что мы ассоциируем одни представления с другими и что эти представления, вместо того чтобы друг друга проникать, рядопологаются, мы лишены способности целиком выразить то, что чувствует наша душа: мысль совершенно несоизмерима с языком.

Психология, которая учит, что душа определяется симпатией, отвращением или ненавистью, как различными силами, на нее действующими, 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 содержание души. Утверждать, что душа определяется каким-нибудь из этих чувств, равносильно признанию, что она определяется сама собой. Ассоциативист сводит наше «я» к агрегату состояний сознания, ощущений, чувств и представлений. Но он видит в этих различных состояниях только то, что выражает их наименование. Удерживая их только безличный аспект, он, сколько бы их ни рядопологал, сможет лишь получить призрак нашего «я», его тень, отбрасываемую в пространство. Но если, напротив, он возьмет эти психологические состояния в той частной окраске, которую они принимают у определенного лица и которая хранит на себе отражение всех остальных пе-

реживаний, тогда лишне будет ассоциировать друг с другом несколько фактов сознания для воссоздания личности: личность целиком находится в одном из них, надо только уметь его выбрать. Внешние обнаружения этого внутреннего состояния именно и будут тем, что мы называем свободным актом, ибо само «я» является его творцом, раз оно выражает это «я» в его целом. Понятая в таком смысле свобода воли не имеет того абсолютного характера, который ему часто приписывает спиритуализм; она допускает степени, ибо все состояния сознания смешиваются с однородными им состояниями, как капли дождя с водой пруда. Наше «я», поскольку оно воспринимает однородное пространство, представляет собой однородную поверхность, на которой могут образовываться и произрастать различные элементы. Так, внушение, полученное в состоянии гипноза, не сливается со всей массой фактов сознания; наделенное собственной жизненностью, оно в определенный час способно заменить всю личность гипнотизируемого. Сильный гнев, вызванный случайным обстоятельством, наследственный порок, внезапно выплывающий из темных глубин организма на поверхность сознания, действует почти как гипнотическое внушение. Рядом с этими независимыми элементами мы обнаруживаем более сложные группы, элементы которых, хотя взаимно проникают друг друга, но никогда целиком не сливаются в компактную массу «я». Такова, например, совокупность ощущений и идей, привитых неправильным воспитанием, — воспитанием, обращаясь к памяти, а не к разуму. Здесь в самих недрах основного «я» образуется паразитное «я», которое непрерывно завладевает первым «я». Многие живут и умирают, не познав истинной свободы. Но внушение стало бы убеждением, если бы ему уподобилось все «я». Страсть, даже внезапная, лишилась бы своего фатального характера, если бы

в ней, как в негодованием Альцесты, отразилась бы вся история личности. Даже самое строгое воспитание ничего не отнимало бы от нашей свободы, если бы оно нам внушало только такие идеи и чувства, которые способны пропитать всю нашу душу. В самом деле, свободное решение исходит из всей души в ее целом. Наши поступки тем более свободны, чем больше динамическая группа переживаний, к которым они принадлежат, стремится отождествиться с нашим основным «я».

Понятое таким образом свободные акты редки даже у людей, привыкших к самонаблюдению и рассуждающих над своими поступками. Мы показали, что мы чаще всего наблюдаем себя сквозь призму пространства, что состояния нашего сознания окристаллизовываются в слова и что наше конкретное «я», наше живое «я» покрывается внешней коркой ясно очерченных психологических фактов, друг от друга отделенных и, следовательно, фиксированных. Мы также заметили, что, для удобства речи и легкости социальных отношений, нам выгодно не пробивать этой корки и допустить, что она точно очерчивает форму объекта, которую она покрывает. Мы теперь выскажем положение, что наши повседневные действия вызваны не столько нашими бесконечно подвижными чувствами, сколько неизменными образами, к которым они прилипают. Утром, когда часы пробивают час, в который я обыкновенно встаю, я бы мог пережить впечатление $\Sigma\nu\nu\ \acute{\upsilon}\lambda\eta\ \tau\eta\ \psi\nu\chi\eta$, согласно выражению Платона. Я бы мог ему позволить раствориться в смутной массе занимающих меня впечатлений; оно, быть может, тогда меня бы не побуждало к действию. Но чаще всего это впечатление, вместо того чтобы потрясать все мое сознание, подобно камню, упавшему в воду бассейна, ограничивается тем, что приводит в движение идею, так сказать, окристаллизованную на поверхности, т. е. в данном случае идею о том, что

мне нужно встать и взяться за обычные занятия. Это впечатление и эта идея впоследствии друг с другом связались; действие поэтому следует за впечатлением и оно совсем не задевает моей личности: я в данном случае превращаюсь в сознательный автомат, и я таковым остаюсь, ибо мне это выгодно. Мы увидим, что большинство наших повседневных действий так совершаются, что благодаря кристаллизации в нашей памяти определенных ощущений, определенных чувств, определенных идей, внешние впечатления вызывают с нашей стороны движения, которые, будучи сознательными и даже разумными, напоминают во многих отношениях рефлекторные акты. Ассоциативная теория приложима именно к этим, крайне многочисленным, но большей частью незначительным действиям. Они образуют в своей совокупности субстрат нашей свободной активности и играют по отношению к этой активности ту же роль, какую наши органические функции играют по отношению к нашей сознательной жизни в целом. Впрочем, мы согласимся с детерминизмом, что мы, очень часто в важных обстоятельствах, отрекаемся от нашей свободы, и что вследствие инерции или слабости, в нас совершается аналогичный местный процесс и тогда, когда вся наша личность, казалось, должна была быть задета. Когда самые верные наши друзья советуют нам какой-нибудь важный акт, то чувство, настойчиво им выражаемое, налагается на поверхность нашего «я» и кристаллизуется 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 мы действуем свободно, и только потом анализ показывает нам, что мы ошибаемся. Но бывает, что в момент совершения акта наступает переворот. Внутреннее «я» подымается на поверхность, внешняя корка трескается и разрывается могучим толчком. Таким образом, в глуби-

нах этого «я», над поверхностью этих, рассудительно друг к другу пригнанных аргументов, происходило в это время кипение и тем самым возрастающее напряжение чувств и идей, конечно, не вполне бессознательных, на которые мы, во всяком случае, не обращали внимания. Размышляя об этом, тщательно собирая наши воспоминания, мы убеждаемся, что мы сами образовали эти идеи, пережили эти чувства, но что вследствие необъяснимого бездействия воли мы их сталкивали в темные глубины нашего существа каждый раз, когда они выплывали на поверхность. Вот почему мы напрасно пытаемся объяснить резкое изменение наших решений видимыми обстоятельствами, им предшествовавшими. Мы хотим знать основание наших действий и наших решений и мы убеждаемся, что мы решились на тот или другой акт без всякого основания, может быть, даже против всякого основания. Но во многих случаях это лучшее основание. Ибо совершенный акт уже больше не выражает этой поверхностной идеи, почти внешней по отношению к нам, резко очерченной и легко выражаемой: он отвечает всей совокупности наших чувств, наших мыслей и наших самых интимных стремлений, — тому совершенно особому пониманию жизни, которое есть эквивалент всего нашего прошлого опыта, короче — наши личные идеи счастья и чести. Поэтому не правы те, которые ссылаются на обычные и даже незначительные обстоятельства жизни, чтобы доказать, что человек способен делать выбор, часто не зависящий от мотивов. Не трудно доказать, что эти малозначащие действия связаны с определяющим их мотивом. Только в торжественных случаях, когда речь идет о том, чтобы утвердить себя во мнении других и прежде всего в наших собственных глазах, наш выбор совершается без того, что обыкновенно называют мотивом: и это отсутствие всякого осязаемого основания чув-

ствуется тем более, чем глубже наша свобода.

Но детерминист, даже когда он не возводит в силы эмоции и вообще глубокие душевные состояния, тем не менее их друг от друга различает и таким образом приходит к механическому пониманию «я». Для него «я» колеблется между двумя противоположными чувствами, отправляясь от одного к другому, пока оно, наконец, не останавливается на одном из них. «Я» и возбуждающие его чувства поэтому уподобляются детерминистом вполне определенным вещам, остающимся тождественными самим себе во все время операции. Но если рассуждающее «я» не изменяется, если противоположные чувства, его волнующие, тоже не изменяются, то каким же образом, — именно в силу самого принципа причинности, выставляемый детерминизмом, — «я» может когда-нибудь на что-нибудь решиться? Но в действительности «я», благодаря тому, что оно пережило первое чувство, уже, до некоторой степени, изменяется, когда наступает второе чувство: во все время рассуждения «я» изменяется и, следовательно, изменяет волнующие его чувства. Таким путем образуется динамический ряд состояний, которые взаимно проникают и углубляют друг друга и которые, путем естественной эволюции, превращаются в свободный акт. Но детерминизм, повинующийся смутной потребности символического представления, обозначает словами противоположные чувства, разделяющие «я», а также и самое «я». Кристаллизуя их в форме определенных слов, он сначала отнимает у личности всякую живую активность, а потом и у волнующих ее чувств. И тогда, с одной стороны, выступает перед ними «я», всегда себе тождественное, а с другой стороны — противоположные чувства, также неизменные, друг у друга оспаривающие «я»; победа необходимо окажется на стороне более сильного из них. Но этот механизм, на который детерминисты себя обрекают с самого

начала, имеет ценность только символического представления: он бессилён бороться со свидетельством внимательного сознания, доказывающего, что внутренний динамизм есть несомненный факт.

Короче, мы свободны, когда наши действия истекают из всей нашей личности, когда они ее выражают, когда между ними и нашей личностью существует то неопределимое сходство, которое часто встречается между творением и творцом. Напрасно тогда ссылаются на то, что мы, в таких случаях, уступаем всемогущему влиянию нашего характера, ведь наш характер не отделим от нас самих! Из того, что мы, по собственному желанию, разделили личность на две части, дабы с помощью абстракции поочередно рассмотреть сначала чувствующее и мыслящее «я», а затем действующее «я», наивно заключат, что одно из этих двух «я» берет верх над другим. Тот же упрек можно направить в сторону тех, кто ставит вопрос, свободны ли мы изменять свой характер. Конечно, наш характер ежедневно незаметно изменяется, и наша свобода потерпела бы ущерб, если бы эти новые приобретения только поверхностно прививались бы к нашему «я» и не растворялись бы в нем всецело. Но раз имеет место такое слияние, то вызванное им в нашем характере изменение становится неотъемлемой частью нашего «я», одним словом, если условиться называть свободным всякий акт, исходящий от меня и только от меня, то акт, носящий на себе печать нашей личности, — поистине свободный акт, ибо он обуславливается всей нашей личностью. Таким путем можно было бы доказать тезис свободы воли, если бы мы согласились искать этой свободы только в определенном характере принятого решения, т. е. в самом свободном акте. Но детерминист, сознавая, что это выбивает его из его позиции, прибегает к прошлому или к будущему. То он переносится мысленно в прошлое и защищает для данного мо-

мента наличность необходимого определения будущего акта; то заранее считает действие совершенным и говорит, что оно иначе не могло совершиться. Противники детерминизма, не задумываясь, следуют за ним в эту новую область; они вводят в определение свободы воли предвидение того, что можно было бы сделать, и воспоминание о том, на чем также можно было бы остановить свое решение. Они, пожалуй, этим подвергают опасности всю свою теорию. Следует поэтому стать на эту новую точку зрения, отвлечься от всяких влияний и предрассудков языка и установить то, что говорит нам наше чистое сознание о будущем или прошедшем акте; это даст нам возможность вскрыть, с другой стороны, основную ошибку детерминизма и иллюзию его противников, поскольку они явно опираются на определенное понимание длительности.

«Иметь сознание о свободной воле, — говорит Милль, — это значить сознавать до совершения выбора, что мы могли выбрать иначе»*. Защитники свободы воли действительно так ее понимают, они утверждают, что когда мы свободно выполняем действие, то одинаково возможно было бы вместо этого действия совершить другое действие. Для подтверждения своей точки зрения они ссылаются на свидетельство сознания, в котором, помимо самого акта, пребывает еще возможность выбора противоположного акта. Детерминизм, напротив, утверждает, что при наличности определенных antecedentий возможно только единственное равнодействующее действие: «Когда мы полагаем, — продолжает Милль, — что мы могли бы поступить иначе, нежели мы поступили, мы всегда предполагаем разницу в antecedentиях. Мы думали, что знали что-то такое, чего мы на самом деле не знали, или не знали чего-то, что на са-

* Philos de Hamilton, стр. 551.

мом деле знали и т. д.»*. Верный своему принципу, английский философ говорит, что роль сознания состоит в том, чтобы осведомлять нас насчет того, что есть, а не насчет того, что могло бы быть. Мы пока не будем останавливаться на этом последнем пункте; мы не будем теперь разбирать вопрос о том, в каком смысле наше «я» воспринимает себя, как определяющая причина. Но рядом с этим вопросом, чисто психологического характера, существует другой вопрос, скорее метафизического порядка, который детерминисты и их противники априорно разрешают в противоположном смысле. Аргументация первых, действительно, предполагает, что данным antecedенциям соответствует лишь один возможный акт. Защитники свободы воли, напротив, говорят, что один и тот же ряд психических состояний может привести к нескольким различным и одинаково возможным актам. Мы, прежде всего, остановимся на этом вопросе об одинаковой возможности двух противных действий или хотений, может быть, это даст нам некоторые указания на природу операции, посредством которой воля делает свой выбор.

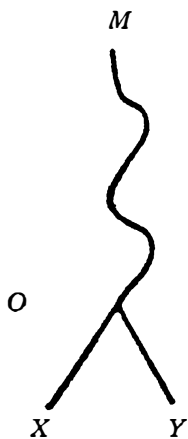
Я колеблюсь между двумя возможными действиями, *X* и *Y*, и поочередно перехожу от одного к другому. Это значит, что я прохожу через ряд состояний и что эти состояния можно распределить на две группы, смотря по тому, склоняюсь ли я больше к *X* или к *Y*. Только эти противоположные склонности реально существуют. *X* и *Y* суть два символа, посредством которых я обозначаю, так сказать, в точках их прибытия, две различные тенденции моей личности в последовательные моменты длительности. Обозначим поэтому через *X* и *Y* сами эти тенденции. Спрашивается, дает ли ее новое обозначение более верный образ конкретной реальности. Следует помнить,

* Philos de Hamilton, стр. 554.

что наше «я», как мы это сказали выше, растет, обогащается во время своего прохождения через два противные состояния, иначе оно не могло бы на что-нибудь решиться. Поэтому не существует двух противных состояний, но целое множество исследовательных и различных состояний, среди которых наше воображение различает два противоположных направления. Мы, таким образом, еще ближе подойдем к действительности, если условимся обозначать постоянными знаками X и Y не сами эти тенденции или состояния, раз они непрерывно изменяются, но два различных направления, которые им, для удобства речи, приписывает наше воображение. Но следует при этом помнить, что мы имеем здесь дело только с символическими представлениями, что в действительности не существует ни двух тенденций, ни даже двух направлений, но одно только «я», жизнь и развитие которого сводятся к самим этим колебаниям, пока свободное действие не освобождается от него, подобно созревшему плоду.

Но такое понимание свободной активности не удовлетворяет здравый смысл, ибо он по природе своей склонен к механическому миропониманию и любит резкие различия, легко выражаемые посредством определенных слов или различных положений в пространстве. Он поэтому представляет себе такое «я», которое, пройдя ряд MO состояний сознания и дойдя до точки O , полагает, что оно находится перед лицом двух направлений OX и OY , одинаково для него открытых. Эти направления становятся, таким образом, *вещами*, настоящими путями, к которым приводит столбовая дорога сознания, так что наше «я» свободно выбирать один из этих путей. Короче, постоянная и живая активность этого «я», в которой мы чисто абстрактно отметили два противоположных направления, заменяются самими этими направлениями, которые мы превращаем в инерт-

ные, безразличные вещи, ожидающие нашего выбора. Но ведь необходимо куда-нибудь перенести деятельность «я». И вот ее помещают в точке *O*; говорят, что «я», доходя до точки *O* и очутившись перед двумя возможными решениями, колеблется, рассуждает и,



наконец, выбирает одно из них. Так как трудно представить себе двойное направление активности сознания во всех фазах его непрерывного развития, мы поэтому кристаллизуем, во-первых, обе эти тенденции, а во-вторых, также и активность «я». Таким путем получается безучастное, активное «я», колеблющееся между двумя инертными и застывшими решениями. Если «я» выбирает путь *OX*, линия *OY* все-таки продолжает существовать; если оно выбирает *OY*, остается открытым путь

OX, в ожидании, что «я», может быть, вернется обратно и им воспользуется. В этом смысле подразумевают одинаковую возможность противного действия, когда говорят о свободном акте. Хотя в действительности никто и не строит на бумаге геометрической фигуры, но мы почти бессознательно, невольно о ней думаем, когда различаем в свободном акте несколько последовательных фаз, представление противоположных мотивов, колебание и выбор, — и скрываем геометрический символизм посредством особого рода словесной кристаллизации. Итак, не трудно убедиться, что это чисто механическое понимание свободы логически приводит к самому беспощадному детерминизму.

Живая активность «я», в которой мы путем абстракции различили две противоположные тенденции, в действительности приводит или к *X* или к *Y*. Но раз мы условились локализовать в точке

О двойную активность «я», мы не имеем никакого права отделять эту активность от того акта, к которому она приводит и который составляет с ней одно целое. Если опыт показывает, что было одобрено направление X , то из этого не следует, что в точке O имели место индифферентная активность, но активность, еще заранее направленная в сторону OX , вопреки видимым колебаниям «я». Если же, наоборот, наблюдение показывает, что было выбрано направление Y , то из этого следует, что активность, локализованная нами в точке O , преимущественно тяготела к этому противоположному направлению, хотя и имели место некоторые колебания в сторону первого направления. Утверждать, что «я», доходя до точки O , индифферентно выбирает между X и Y , это значит остановиться на полпути геометрического символизма, это значит окристаллизовать в точке O только одну часть этой непрерывной активности, в которой, правда, мы различали два различных направления, но которая, кроме того, еще привела к X или к Y : почему же тогда не считаться с этим последним фактом в такой же степени, как и с двумя первыми фактами? Почему бы и этому факту не отвести его место в построенной нами символической фигуре? Но если «я», до своего прибытия в точку O , уже наметило свое будущее направление, то несмотря на то, что перед ним свободно открыт другой путь, оно не сможет по нему пойти. И мы видим, что даже самый грубый символизм, на котором хотят построить 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 воз-

можно. Вторые возражают: вы выбрали X , значит у вас на то были свои основания, которые вы забываете, когда утверждаете, что одинаково было 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 посредством отрезка MO , раздваивающегося в точке O , причем линии OX и OY символизируют собой два направления, различаемых, путем абстракции, внутри непрерывной деятельности, заканчивающейся действием X . Но детерминисты считаются со всем тем, что они знают, и констатируют, что путь MOX пройден, а их противники предпочитают игнорировать одно из данных, с помощью которых они построили фигуру. После того, как они построили линии OX и OY , которые, будучи соединены, должны представлять развитие «я», они заставляют это «я» вернуться в точку O , в которой оно колеблется в ожидании новых распоряжений.

В самом деле, не следует забывать, что эта фигура, которая представляет собой истинное раздвоение в пространстве нашей психической активности, имеет характер чисто символический. В качестве таковой она может быть построена лишь при условии признания гипотезы законченного рассуждения и принятого решения. Вы имеете право заранее чертить эту фигуру, но это потому, что вы предполагаете, что уже пришли к концу и присутствуете в вашем воображении при конечном акте. Короче, эта фигура изображает не совершающееся, но уже совершившееся действие. Нельзя поэтому ставить вопрос, могло ли наше «я», прошедшее путь MO и выбравшее решение X , выбрать Y , ибо можно ответить, что этот вопрос лишен всякого смысла, потому что нет ни линии MO , ни точки O ,

ни пути ОХ, ни направления ОУ. Ставить такой вопрос, это значит допускать возможность адекватного изображения времени посредством пространства и последовательности посредством одновременности. Это значит — приписывать начерченной фигуре значение образа, а не одного только символа; это значит — верить в то, что можно по этой фигуре проследить процесс психической активности, подобно тому, как мы по карте можем следить за движениями армии. Мы сперва проследили все стадии рассуждающего и колеблющегося «я» вплоть до выполненного акта, а потом, повторяя члены этого ряда, мы воспринимаем последовательность в форме одновременности, проецируем время в пространстве и, сознательно или бессознательно, уже ведем наши рассуждения по этой геометрической фигуре. Но ведь эта фигура представляет собой вещь, а не процесс; она соответствует в своей неподвижности как бы сгустившемуся воспоминанию всего хода рассуждения, колебаний и окончательно принятого решения. Как же тогда она может нам дать хотя малейшее указание на конкретное движение и динамический процесс, посредством которого рассуждение и колебание приводят к акту? Тем не менее, построив фигуру, мы переносимся в воображении в прошлое и заставляем нашу психическую активность точно следовать по пути начерченной фигуры. Мы, таким путем, впадаем в иллюзию, отмеченную нами выше; сначала механически объясняем факт, а затем заменяем этим объяснением самый факт. И вот мы, с самого начала, сталкиваемся с неразрешимыми трудностями: если оба решения были одинаково возможны, то как тогда объяснить совершившийся выбор, и если возможно было только одно решение, то почему же мы считаем наш акт свободным? И никто не замечает, что этот двойной вопрос всегда сводится к вопросу о том, есть ли время пространство.

Когда я пробегаю глазами дорогу, обозначенную

на карте, ничто мне не мешает вернуться назад и посмотреть, раздваивается ли эта дорога в некоторых местах. Но время не есть линия, которую можно опять пройти. Правда, раз время уже протекло, мы имеем право представлять себе его последовательные элементы как внеположные, 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, следовательно, он может принять любое направление». Вторые на это отвечают: «вы забываете, что о пути можно говорить только после совершения действия, т. е. тогда, когда путь уже начерчен». Вторые говорят: «путь был так начерчен, следовательно, его возможное направление не было любым направлением, но именно этим самым направлением». На что возражают: «до начертания пути 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, который вас неведомо для вас преследует, 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 акта к тому, что не есть этот акт, или к тому, чем он мог бы быть. Вся неясность вопроса происходит от того, что как приверженцы, так и противники свободы воли представляют себе обсужде-

ние и решение в форме колебания в пространстве, между тем как в действительности они суть динамический процесс, в котором «я» и сами мотивы находятся в состоянии непрерывного становления, подобно настоящим живым существам. Наше «я», непогрешимое в своих непосредственных утверждениях, чувствует себя свободным и таковым себя объявляет. Но как только оно пытается объяснить себе свою свободу, оно уже видит себя как бы преломленным сквозь призму пространства. Отсюда исходит механический символизм, одинаково непригодный как для доказательства тезиса свободы воли, так и для его пояснения и опровержения.

Но детерминизм не признает себя побежденным. Он придает проблеме свободы воли новую форму. «Оставим в стороне, — говорит он, — совершенные действия, будем рассматривать только те действия, которые должны наступить в будущем. И вот вопрос сводится к тому, мог ли бы высший разум предсказать с абсолютной точностью будущее решение, если бы ему были известны все будущие antecedенции». Мы охотно соглашаемся с подобной постановкой вопроса. Это дает нам возможность формулировать наши идеи с большей точностью. Но мы сначала установим разницу между теми, которые полагают, что знание antecedенций дает возможность установить вероятное заключение, и теми, которые говорят о непогрешимом предвидении. Сказать, что верный друг, в определенных обстоятельствах, вероятно, будет действовать определенным образом, это значит не столько предвидеть будущее поведение нашего друга, сколько высказать суждение о его настоящем характере. Хотя наши чувства, наши идеи, одним словом, наш характер непрерывно меняются, но мы редко замечаем в нем резкую перемену. Еще реже случается, чтобы мы не могли сказать об определенном человеке, что некоторые определенные действия,

по-видимому, соответствуют его природе и что другие ей противоречат. С этим согласятся все философы, ибо установление отношения соответствия или несоответствия между данным поведением и настоящим характером известного нам лица еще не означает предвидения будущего 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 вместе с увеличением числа этих условий и что, наконец, полное, совершенное знание всех без исключения antecedенций сделало бы предвидение непогрешимо точным. Нам поэтому придется подвергнуть анализу эту гипотезу.

Для ясности изложения представим себе лицо, которому предстоит принять в серьезных обстоятельствах, видимо, свободное решение. Назовем это лицо Петром. И вот вопрос сводится к тому, мог ли бы философ Павел, живущий в то же время, что и Петр, или, если вам угодно, на несколько столетий раньше, знающий все условия, в которых действует или будет действовать Петр, с точностью предсказать выбор Петра?

Существуют разные способы представлять себе состояние данного 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 истории, предвиденная или непредвиденная развязка всегда прибавит что-нибудь к идее, которую мы раньше имели об этом лице; следовательно, мы не располагали полным знанием этого лица. По правде говоря, глубокие состояния нашей души, которые проявляются в свободных актах, выражают и резюмируют всю совокупность нашей прошлой истории: если Павел знает все условия, в которых действует Петр, то, веро-

ятно, от него не ускользнет ни одна подробность жизни Петра; его воображение тогда воспроизведет и даже снова переживет эту историю. Но в данном случае дело обстоит совершенно иначе. Когда я сам переживаю определенное психологическое состояние, я точно знаю интенсивность этого состояния и его важность 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 отдать вам отчет в этом психическом состоянии, я могу вас ознакомить с его интенсивностью только при помощи точного знака математического порядка. Мне нужно измерить его значение, сравнить его с тем, что предшествует ему и что следует за ним, дабы я мог определить его роль в конечном акте. В зависимости от того, объясняет ли он конечный акт или его не объясняет, я его объявляю более или менее значительным. Напротив, мое сознание, переживающее это внутреннее состояние, не нуждается в подобных сравнениях; для него интенсивность есть невыразимое качество самого состояния; иными словами, интенсивность психического состояния дана сознанию не как особый знак, как бы сопровождающий это сознание и определяющий его силу, наподобие алгебраического показателя: мы выше показали, что оно скорее выражает его оттенок, присущую ему окраску, и что если речь, например, идет о чувстве, то его интенсивность состоит в том, чтобы быть чувствуемым. Итак, следует различать два способа усвоения состояний сознания другого лица: динамический способ, состоящий в том, чтобы самому переживать эти состояния, и статический способ, посредством которого мы заменяем само переживание этих состояний их образом, или, точнее, интеллектуальным символом, их идеей. Мы их тогда не воспроизводим, а только себе представляем. Только в последнем случае к образу психических состояний

нужно прибавить указание на их интенсивность, ибо лицо, которое представляет их себе, уже не испытывает их действия; оно поэтому не в состоянии испытать их силу, познаваемую только тогда, когда мы их переживаем. Но само это указание необходимо принимает количественный характер. Мы, например, констатируем, что определенное чувство сильнее другого чувства, что с ним приходится считаться, что оно играло большую роль. Но как можно это узнать, если мы наперед не знаем будущей истории интересующего нас лица и действия, к которым привела эта множественность состояний или склонностей? Итак, для того чтобы Павел мог адекватно себе представить состояние Петра в какой-нибудь момент его истории, нужно одно из двух: либо Павел уже знает конечный акт Петра, подобно романисту, который знает, куда он ведет своих героев; он поэтому может присоединить к последовательным состояниям, через которые пройдет Павел, указание на их значение по отношению к совокупности его истории; либо он сам переживает эти различные состояния, но не в воображении, а в действительности. Первую из этих гипотез следует отвергнуть, ибо речь идет о том, может ли Павел предвидеть конечный акт, когда даны только его антецеденции. Мы в данном случае принуждены глубоко изменить нашу идею о Павле: это уж не простой зритель, как мы на него раньше смотрели, взгляд которого блуждает в будущем, 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, так как для того чтобы мы имели право допустить обратное, следовало бы их сравнить с конечным актом, который по предположению не дан. Вы также не имеете права сокращать, хотя бы на одну секунду, различные состояния сознания, через которые Павел будет проходить раньше Петра; ибо действия, например, одного и того же чувства

друг к другу присоединяются и друг друга усиливают во все моменты длительности. Сумму этих действий можно было бы сразу пережить только тогда, если бы мы знали важность этого чувства, взятого во всей его совокупности по отношению к конечному акту, который останется в тени. Но если Петр и Павел пережили в одном и том же порядке одни и те же ощущения, если их души имеют одну и ту же историю, то как можно различать их друг от друга? Может быть, различие возможно на основании тел, в которых эти души живут? Но тогда они постоянно друг от друга отличались хотя бы по занимаемому ими месту, потому что во все моменты своей истории они представляли бы собою различные тела. Но, может быть, они отличаются местом, занимаемым ими в длительности? Но тогда они не присутствовали бы при одних и тех же событиях; меж тем, ведь по предположению, у них одно и то же прошлое, одно и то же настоящее, так как у них один и тот же опыт. Итак, вы должны признать, что Петр и Павел одно и то же лицо; вы называете это лицо Петром тогда, когда оно действует, а Павлом тогда, когда вы повторяете его истории. По мере того, как вы пополняете сумму условий, которые могли бы, если бы вы их знали, дать вам возможность предсказать будущие действия Петра, вы все ближе подходите к жизни Петра, все больше стремитесь ее пережить в ее мельчайших подробностях. Таким путем вы, наконец, доходите до того момента, когда действие действительно совершается, когда речь может быть уже не о его предвидении, а о простом действовании. И в данном случае всякая попытка воссоздания акта, исходящего из самой воли, нас приводит к одному только чистому и простому констатированию совершившегося акта.

Итак, лишен всякого смысла вопрос о том, можно или нельзя предвидеть какой-нибудь акт, когда дана вся совокупность всех его антецеденций. Ибо существует два способа усвоения этих антецеденций —

динамический и статический. В первом случае незаметные переходы нас приведут к полному слиянию с интересующим нас лицом. Эти незаметные переходы нас проводят через тождественный ряд переживаний, и, таким образом, мы приходим к самому моменту совершения акта. Во втором случае вы предполагаете конечный акт уже благодаря тому, что вы, рядом с указанием состояний, даете количественную оценку их значений; и в данном случае одни приходят к простому констатированию, что акт еще не совершен в момент его совершения, а другие к тому, что по своем совершении акт окончательно совершен. Этот спор, как и предыдущий, совершенно не затрагивает проблемы свободы воли. Более глубокий анализ этой аргументации обнаруживает в самом корне ее две основные иллюзии рассудочного знания. Первая иллюзия состоит в том, что мы считаем интенсивность математическим свойством психических состояний, а не специальным качеством, особым оттенком этих различных состояний, как мы показали в начале этого труда. Вторая ошибка состоит в том, что мы заменяем конкретную реальность, динамический процесс состояний, переживаемый сознанием, материальным символом этого процесса, пришедшего к своему концу, т. е. совершенным актом плюс сумма его antecedенций. Конечно, раз конечный акт совершен, я, без сомнения, могу отвести каждой antecedенции ее собственное значение и даже представить себе сложную игру этих различных элементов в форме конфликта или сложения сил. Но спрашивать, можно ли было предвидеть конечный акт, когда известны antecedенции и их значения, значит попадать в заколдованный круг. Это значит забывать, что вместе со значением antecedенций уже дается сам конечный акт, который мы хотим предвидеть. Это значит ошибочно допускать, что символический образ, посредством которого мы се-

бе представляем совершившуюся операцию, был нарисован самой этой операцией во время ее становления, совершения, словно при помощи автоматически записывающего аппарата.

Мы, между прочим, увидим, что эти две иллюзии, в свою очередь, предполагают третью и что вопрос о том, можно или нельзя предвидеть акт, всегда сводится к следующему вопросу: есть ли время пространство? Вы начали с рядоположения в идеальном пространстве состояний сознания, последовательно сменявшихся в душе Петра. Вы сначала рассматриваете жизнь этого лица в виде траектории $МОХУ$, описываемой в пространстве движущейся точкой M , — потом вы мысленно стираете часть $ОХУ$ этой кривой и спрашиваете, можно ли, зная $МО$, заранее определить кривую $ОХ$, описываемую движущейся точкой, начиная от точки O . В этом центр вашего вопроса, когда вы вводите философа Павла, предшественника Петра, который должен мысленно себе представлять условия, в которых Петр будет действовать. Вы, таким образом, материализуете эти условия; вы превращаете еще не наступившее время в дорогу, уже



проведенную в равнине, которую можно рассматривать с вершины горы, хотя бы вы никогда не проходили по этой дороге. Но вы скоро замечаете, что знание части $МО$ кривой недостаточно для того, чтобы начертить всю кривую, по крайней мере, если не дано положение точек этой линии, не только по отношению друг к другу, но и в отношении всех точек линии $МОХУ$, а это то же самое, — что заранее дать себе все элементы, которые нужно определить. Вы тогда изменяете вашу гипотезу; вы понимаете, что время

нельзя предвидеть, но что его можно только пережить; отсюда вы выводите заключение, что если ваше знание линии MO не есть достаточное данное, то это потому, что вы ее рассматриваете извне и не сливаетесь с точкой M , которая описывает не только MO , но еще всю кривую, дабы принять ее движение. Вы, таким образом, заставили Павла слиться с Петром; понятно поэтому, что Павел описывает в пространстве линию $MOXY$, раз по предположению эту линию описывает и Петр. Но, таким путем, вы уже не доказываете, что Павел предвидел действия Петра; вы только констатируете, что Петр действовал так, как он именно и действовал, ибо Павел стал Петром. Правда, вы впоследствии, не замечая этого, приходите к вашей первой гипотезе, ибо вы беспрестанно сливаете описываемую линию $MOXY$ с описанной линией $MOXY$, т. е. время с пространством; вы сперва, в интересах вашего рассуждения, отождествляете Павла с Петром, затем вы заставляете Павла занять свой прежний пост наблюдателя, и он тогда видит линию $MOXY$ законченной: это вполне понятно, ибо он сам только что ее закончил.

Это смешение вполне естественно, оно даже неизбежно, ибо наука, по-видимому, дает неоспоримые примеры предвидения будущего. Разве астрономия заранее не определяет совпадения звезд, затмения солнца и луны и вообще большей части астрономических явлений. Нельзя ли тогда отсюда сделать вывод, что человеческий разум охватывает в настоящий момент 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 основания, которые дают нам возможность предсказать астрономические явления, мешают нам предопределить акт, исходящий из свободной деятельности. Это объясняется тем, что будущее

материального мира, хотя бы и одновременное с будущим сознательного существа, не имеет с ним ничего общего.

Для лучшего уяснения этого основного различия, допустим на мгновение, что какой-нибудь гений, еще более могучий, чем гений Декарта, приказал всем движениям мира удвоить свою скорость. Это не изменило бы астрономических явлений или, по крайней мере, уравнений, дающих возможность их предвидеть, ибо в этих уравнениях знак t не означает длительности, а отношение между двумя длительностями, определенное число единиц времени, или наконец в последнем анализе, определенное число одновременностей. Эти одновременности, эти совпадения не изменились бы в своем числе; уменьшилось бы только число отделяющих их промежутков, но эти промежутки не входят в вычисления. Однако эти промежутки именно и представляют собой пережитую длительность, воспринимаемую сознанием: так, например, если бы между заходом и восходом солнца мы пережили бы меньшую длительность, наше сознание это тотчас же ощутило бы. Конечно, оно не измерило бы этого уменьшения длительности; может быть, оно даже его не восприняло бы в виде количественного изменения, но оно констатировало бы в той или другой форме понижение обычных переживаний нашего существа, изменение процесса, который обычно совершается в существе между восходом и заходом солнца.

Когда астроном предсказывает, например, лунное затмение, он только по-своему проявляет ту силу, которую мы приписали гению; он приказывает времени протекать в десять, сто или в тысячу раз скорее, и он имеет на то право, ибо он этим изменяет лишь природу промежутков сознания, а эти промежутки, по предположению, не входят в вычисления. Вот почему в психологической длительности

в несколько секунд астроном в состоянии заключить много лет, даже много веков астрономического времени. В этом сущность его операции, когда он заранее чертит траекторию небесного тела или когда он ее выражает посредством уравнения. Собственно говоря, он ограничивается установлением ряда отношений положения между этим телом и другими данными телами, ряда одновременностей и совпадений, ряда численных отношений. Что же касается самой длительности, то она остается вне вычисления. Ее могло бы воспринять только такое сознание, которое способно не только присутствовать при этих последовательных одновременностях, но еще переживать их промежутки. Не трудно даже допустить, что это сознание могло бы жить медленной ленивой жизнью, дабы единым восприятием обнять всю траекторию небесного тела, как это имеет место с нами, когда перед нами в виде огненной линии вырисовываются последовательные положения падающей звезды. Это сознание тогда действительно находилось бы в тех же условиях, в которые мысленно себя ставит астроном; оно бы видело в настоящем то, что астроном видит в будущем. По правде говоря, если последнему и удастся предвидеть будущее явление, то это только благодаря тому, что он до некоторой степени превращает это явление в настоящее явление или, по крайней мере, сокращает промежуток, нас от него отделяющий. Короче, время, с которым имеет дело астрономия, есть число, и природа единиц этого числа не обозначена в вычислениях: мы поэтому можем их считать сколь угодно малыми, лишь бы только это предположение распространялось на весь ряд операций, дабы сохранить последовательные пространственные отношения. Мы тогда мысленно будем присутствовать при явлении, которое мы желаем предсказать, мы точно будем знать, в каком месте пространства и через сколько време-

ни оно совершится. Нам затем достаточно будет восстановить психическую природу этих единиц, дабы отодвинуть события в будущее; мы тогда скажем, что мы предвидели явление, хотя в действительности мы его видели.

Но эти единицы времени, составляющие пережитую длительность, которыми астроном произвольно распоряжается, так как с ними наука не считается, именно и интересует психолога, ибо психология исследует сами промежутки, а не их крайние точки. Конечно, чистое сознание не воспринимает времени в виде суммы единиц длительности; предоставленное самому себе сознание не имеет ни средств, ни даже основания для измерения времени, но чувство, которое длилось бы в два раза меньше, было бы для сознания уже другим чувством. От этого состояния сознания ускользнула бы множественность впечатлений, обогащающих и изменяющих его природу. Правда, когда мы навязываем этому чувству определенное имя, когда мы на него смотрим, как на вещь, мы полагаем, что мы в состоянии уменьшить его длительность, например, в два раза и также длительность всей нашей остальной истории. И нам кажется, что это существование осталось бы прежним, только в меньшем масштабе. Но, мы при этом забываем, что состояния сознания суть процесс, а не вещи и что только для удобства речи мы их обозначаем одним словом. Мы забываем, что они живут и что, живя, они непрерывно изменяются и что, следовательно, 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, обозреть орбиту планеты, ибо нас интересуют только ее последовательные положения или результаты ее движения, а не длительность равных промежутков, которые их разделяет. Но когда речь идет

о чувстве, нет никаких точных результатов, помимо того, что было пережито. Для адекватного определения этого результата следовало бы пройти все фазы самого чувства и занять ту же самую длительность. Если даже это чувство, в последнем счете, выражается особого рода актом, сравнимым с положением планеты в пространстве, то знание этого акта не давало бы мне возможности определить влияние этого чувства на всю совокупность жизни человека, испытывающего его; а ведь это влияние нам и нужно знать. Всякое предвидение есть в действительности видение, и это видение происходит тогда, когда можно все более и более сокращать промежуток будущего времени при сохранении взаимоотношений его частей, как это имеет место с астрономическими предсказаниями. Но разве сокращение промежутков времени не есть опустошение или обеднение последовательных состояний сознания? А сама возможность видеть в сокращенном виде астрономический период не предполагает ли невозможности аналогичного изменения психологического ряда, ибо, только взяв в качестве неизменной базы этот психологический ряд, мы можем произвольно изменять астрономический период в отношении единицы длительности.

Итак, 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, видимый количественный характер которой есть в действительности качество и которую нельзя сократить ни на одну минуту, не изменяя природы фактов, заполняющих эту длительность. Несомненно, такое отождествление облегчается еще 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 его всегда сокращаем, не изменяя, однако, природы интересующего нас события; но это объясняется тем, что мы уже знаем его, что психологический факт, приходя к концу своего развития, которое есть само его существование, превращается в вещь, которую можно сразу представлять себе.

Мы в данном случае находимся в том же положении, в котором находится астроном, когда он единым актом восприятия обнимает орбиту, которую планета проходит в несколько лет. В самом деле, астрономическое предвидение следует уподоблять воспоминанию прошлого факта сознания, а не познанию, предвосхищающему наступающий акт сознания. Но когда речь идет об определении этого, еще не наступившего факта сознания, то как бы они ни был поверхностен, необходимо рассматривать antecedенции не в статическом состоянии, не в форме вещей, а в динамическом состоянии, в виде процесса, ибо акт определяется только их влиянием, а длительность и есть это влияние. Поэтому нельзя сокращать наступающую длительность для того, чтобы заранее себе представить ее моменты; можно только пережить эту длительность по мере того, как она разворачивается. Короче, в области глубоких психических фактов нет заметной разницы между предвидением, видением и действом.

Остается еще одна-единственная точка зрения, на которую может стать детерминист; он может отказаться от возможности предвидеть в данный момент какой-нибудь определенный, еще не наступивший акт или состояние сознания, но он будет утверждать, что каждый акт предопределен своими antecedенциями или, другими словами, факты сознания, подобно явлениям природы, подчиняются законам. Эта аргументация, по существу своему, проходит мимо подробностей конкретных психических

фактов из инстинктивной боязни очутиться лицом к лицу перед явлениями, не поддающимися никакому символическому представлению и, следовательно, никакому предвидению. Но в данном случае детерминист оставляет в тени саму природу явлений и утверждает, что в качестве явлений они всегда подчинены закону причинности. Однако этот закон требует, чтобы всякое явление было определено своими условиями или, иными словами, чтобы одни и те же причины производили одни и те же следствия. Следовательно, имеет место одно из двух: либо акт неразрывно связан со своими антецеденциями, либо принцип причинности допускает непонятное исключение.

Эта последняя форма аргументации детерминистов отличается от всех остальных, разобранных выше аргументаций меньше, чем это полагают. Сказать, что тождественные внутренние причины производят тождественные следствия, значит предполагать, что одна и та же причина может несколько раз появляться на сцене сознания. Но наше понимание причинности утверждает основную разнородность глубоких психических фактов и исключает возможность полного тождества двух каких-нибудь из них, ибо они составляют два различных момента истории личности. Внешний предмет не носит на себе печати протекшего времени. Физик поэтому, несмотря на различие моментов, может очутиться пред лицом тождественных элементарных условий. Но для сознания длительность есть реальность, следы которой сознание в себе сохраняет; здесь поэтому нельзя говорить о тождественных условиях, ибо один и тот же момент два раза не повторяется. Напрасна ссылка на то, что если и не существует двух подобных глубоких душевных состояний, то все же анализ обнаруживает в основе этих различных состояний устойчивые и сравнимые между собой элементы. Делая по-

добное утверждение, детерминист забывает, что даже самые простые психические элементы имеют свою особую индивидуальность, живут особой жизнью даже тогда, когда они очень поверхностны. Они находятся в состоянии непрерывного становления, и одно и то же чувство самим фактом своего повторения уже есть новое чувство. Больше того — мы даже не имеем права обозначать это чувство его прежним именем, за исключением того случая, когда оно соответствует одной и той же внешней причине или переводится вовне посредством аналогичных знаков. Итак, мы прибегаем к истинному *petitio principii*, когда из мнимого подобия двух состояний сознания мы выводим заключение, что тождественные причины производят тождественные следствия. Короче, если причинная связь и существует в мире внутренних переживаний, она ничего общего не имеет с тем, что мы называем причинностью в природе. Для физика одна и та же причина производит одно и то же следствие, для психолога, не обманутого видимыми аналогиями, глубокая внутренняя причина только один раз дает соответствующее ей следствие; она не в состоянии произвести его еще раз. Итак, утверждение, что это следствие неразрывно связано с этой причиной, означает одно из двух: либо то, что при данных antecedенциях можно предвидеть будущее действие, либо то, что когда действие совершено, всякое другое действие, при данных условиях, невозможно. Но мы уже знаем, что оба эти утверждения одинаково лишены смысла и что они, в свою очередь, основаны на неправильном понимании длительности.

Не бесполезно, однако, остановиться на этой последней форме детерминистской аргументации, дабы осветить, с нашей точки зрения, смысл обоих слов: предопределения и причинности. Мы напрасно будем ссылаться на то, что не может быть речи

о предвидении будущего действия наподобие предвидения астрономического явления, что раз действие уже совершено, неправильно утверждение, что при этих условиях другое действие было бы невозможно. Напрасно будет наше указание на то, что принцип всеобщего предопределения, даже формулируемый словами: «тождественные причины производят тождественные следствия», теряет свой смысл во внутреннем мире фактов сознания. Может быть, детерминист согласится с нашей аргументацией во всех этих трех пунктах. Может быть, он согласится, что в психическом мире слову «предопределение» нельзя придавать ни одного из этих трех смыслов. Он даже, несомненно, попытается открыть еще один, четвертый смысл этого слова, но он, однако, не перестанет повторять, что действие неразрывно связано со своими antecedенциями. Мы поэтому в данном случае имеем дело со столь глубокой иллюзией, со столь упорным предрассудком, что для борьбы с ними необходимо атаковать их основной принцип, т. е. принцип причинности. Анализ понятия причинности вскроет перед нами двусмысленность этого принципа. Этот анализ не даст нам определения свободы воли, но он, может быть, выведет нас за пределы того чисто отрицательного понятия, которое мы до сих пор о ней имели.

Мы воспринимаем физические явления, и эти явления повинуются закону, это значит: 1° явления *a*, *b*, *c*, *d*, прежде воспринятые, способны вновь появляться в прежней форме; 2° определенное явление *P*, возникшее из условий *a*, *b*, *c*, *d* и только из этих условий, тотчас вновь возникнет, как только будут даны эти же условия. Если принцип причинности, как это утверждают эмпиристы, высказывает только такое положение, то можно охотно согласиться с этими философами, что их принцип исходит из опыта. Но такая его формулировка ничего не говорит против

нашей свободы воли, ибо, в данном случае, речь идет только о том, что определенные antecedentes дают определенные следствия *всюду*, где опыт констатирует эту правильность. Но ведь нас интересует вопрос, можно ли найти эту правильность в области сознания, а в этом пункте вся проблема свободы. Мы на время согласимся с вами, что принцип причинности только резюмирует единообразные и не обусловленные последовательности, наблюдаемые в прошлом. Но какое право вы тогда имеете применять этот принцип к глубоким фактам сознания, где еще не установлена правильная последовательность, раз эти факты не поддаются предвидению? На каком основании вы хотите этим принципом установить детерминизм внутренних фактов, если, по вашему мнению, детерминизм наблюдаемых фактов есть единственное основание самого этого принципа? По правде говоря, когда эмпиристы отвергают, посредством принципа причинности, свободу воли, они придают слову «причина» новое значение, которое, между прочим, совпадает со значением, приписываемым этому слову здравым смыслом.

В самом деле, констатировать правильную последовательность двух явлений, это значит признать, что когда дано первое из них, мы уже наблюдаем второе; но эта чисто субъективная связь двух представлений не удовлетворяет здравого смысла. Здравый смысл полагает, что если представление второго явления уже предполагает наличность представления первого, то необходимо также, чтобы само второе явление объективно существовало в той или другой форме в лоне первого явления. Здравый смысл должен был прийти к такому выводу, ибо ясное различие между объективной связью явлений и субъективной ассоциацией их представлений уже предполагает достаточно высокую ступень развития философской мысли. Поэтому здравый смысл незаметно переходит от

первого значения ко второму и представляет себе причинную связь как иную форму существования наступающего явления в его настоящих условиях. Но это существование можно толковать в двух различных смыслах, и в этом пункте следует искать начала упомянутой нами двусмысленности.

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, дедуцирующему эти теоремы, приходится их развернуть в длительности. Правда, в данном случае мы находимся в области чистого количества; вследствие того, что 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 которые воспринимаются нашими чувствами, различаются между собой не только количественно, но и качественно, так что вначале их трудно объявить эквивалентными друг другу. Но именно потому, что мы их воспринимаем нашими чувствами, ничто нам не мешает приписывать их качественное различие впечатлению, которое они на нас производят, и предположить существование однородного физического мира позади разнородности наших ощущений. Короче, мы обнажаем материю от конкретных качеств, в которые наши чувства ее одевают, — от цвета, теплоты, сопротивления и даже тяжести, и в конце концов приходим к однородной протяженности, к пространству без тел. Нам поэтому тогда ничего не остается, как вырезать в простран-

ве различные фигуры, заставить их двигаться согласно математически формулированным 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, она, поскольку мы представляем себе ее посредством, так сказать, зрительного восприятия, остается конкретным и, следовательно, не сводимым качеством материи. Приходится поэтому целиком отбросить этот образ и заменить его абстрактной формулой движения, порождающего фигуру. Представьте себе алгебраические отношения, вплетающиеся друг в друга, объективирующиеся благодаря этому сплетению и порождающие, благодаря одной своей сложности, видимую, осязаемую, конкретную реальность, и вы из этого извлечете только следствие принципа причинности, понятого в смысле актуального предсуществования будущего в лоне настоящего. Мне кажется, что ученые нашего времени не доводят так далеко своих абстракций, за исключением, пожалуй сэра Вильяма Томсона. Этот талантливый и крупный физик полагает, что пространство наполнено однородным и несжимаемым жидким веществом, в котором имеют место вихревые движения, порождающие свойства материи. Эти вихри представляют собой составные элементы тел. Атом, таким образом, становится движением, а физические явления сводятся к правильным движениям, совершающимся внутри несжимаемого жидкого вещества. Но если принять во внимание, что это жидкое вещество обладает абсолютной однородностью, если между его частями не существует ни пустых разделяющих их промежутков, никаких различий, на основании которых их можно друг от друга различить, то ясно,

что всякое движение, происходящее внутри этого жидкого существа, в действительности равносильно абсолютной неподвижности, потому что до движения во время и после него ничто не изменяется и ничто не изменилось в целом. Поэтому движение, о котором здесь говорят, не есть движение, действительно совершающееся, а только мысленное движение. Допускают, может быть, не отдав себе в этом отчета, что движение есть факт сознания, что в пространстве имеют место только одновременности, и нам дают способ вычислить эти отношения одновременности для любого момента нашей длительности. В этой системе механизм доведен до крайних пределов, ибо сама форма этих последних элементов материи сведена к движению. Но уже картезианскую физику можно было бы толковать в аналогичном смысле, ибо раз материя, по Декарту, сводится к однородной протяженности, мы можем мыслить движения частей только посредством этой протяженности, посредством управляющего ими абстрактного закона или же посредством алгебраического уравнения между переменными величинами, но отнюдь не в конкретной форме образов. Не трудно было бы доказать, что чем больше прогресс механических теорий развивает это понимание причинности и, следовательно, чем больше они лишают атом веса и его чувственных качеств, тем больше конкретное бытие явлений природы рассеивается в алгебраическом дыме.

Понятое, таким образом, отношение причинности есть отношение необходимое в том смысле, что оно бесконечно приближается к отношению тождества, как кривая к своей асимптоте. Принцип тождества есть абсолютный закон 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 настоящее с настоящим: он выражает непоколебимую уверенность сознания в себе самом, поскольку оно, верное своей роли, ограничивается констатированием видимого актуального душевного состояния. Но принцип причинности, поскольку он связывает будущее с настоящим, не может принять форму необходимого принципа. Ибо последовательные моменты реального времени не солидарны друг с другом; нам не удастся никаким логическим усилием показать, что то, что раз было, будет еще раз или будет продолжать существовать, и что тождественные антецеденции всегда вызовут тождественные следствия. Декарт это хорошо понимал и приписывал правильность течения физических явлений и постоянство тождественных следствий непрерывно возобновляющейся милости Провидения. Он построил, в некотором смысле, мгновенную физику, применимую ко вселенной, длительность которой вполне заключалась бы в настоящем моменте. И Спиноза хотел, чтобы ряд явлений, принимающих для нас форму последовательности во времени, был бы в абсолюте эквивалентом божественного единства: он поэтому, с одной стороны, предполагал, что отношение видимой причинности между явлениями сводится к отношению тождества в абсолюте и что, с другой стороны, бесконечная длительность вещей сполна заключена в едином моменте, т. е. в вечности. Короче, если углубить картезианскую физику, метафизику Спинозы или современные научные теории, мы всюду найдем то же самое стремление установить отношение логической необходимости между причиной и следствиями. Мы также убедимся, что это стремление выражается в тенденции превратить отношения последовательности в отношения слитности, уничтожить действия длительности и заменить видимую причинность основным тождеством.

Но если развитие понятия причинности, понимаемой в смысле необходимой связи, приводит к Спинозовскому или к картезианскому пониманию природы, то и обратно — всякое отношение необходимого предопределения, установленное между последовательными явлениями, происходит от того, что мы позади этих разнородных явлений предполагаем, в смутной форме, существование математического механизма. Мы не утверждаем, что здравый смысл интуитивно знает кинетические теории материи, мы тем более далеки от мысли допустить, что ему интуитивно присущ механизм в духе Спинозы. Но легко убедиться, что чем в большей степени обнаруживается необходимость связи между причиной и следствием, тем больше мы стремимся вложить следствие в саму причину, подобно математическому следствию, пребывающему в его принципе, и, следовательно, тем сильнее наше стремление упразднить действие длительности. Нет ничего удивительного в том, что под влиянием тождественных внешних причин я сегодня поступаю иначе, чем вчера, ибо я меняюсь, ибо я длюсь. Но вещи, рассматриваемые вне сознания, по-видимому, не длятся. И чем больше мы углубляем эту идею, тем абсурднее становится предположение, что одна и та же причина сегодня произведет иное действие, чем вчера. Мы, правда, чувствуем, что хотя внешние вещи и не длятся, как мы, но в них все же должно лежать какое-то необъяснимое основание, благодаря которому явление нам представляется в форме последовательности, а не в форме одновременного развертывания. Вот почему понятие причинности, хотя и бесконечно приближается к понятию тождества, никогда с ним не сливается, если только не прибегать к ясному понятию математического механизма, и если ловкая метафизика не окутывает этого вопроса туманом. Столь же очевидно, что наша вера в необходимую

предопределенность явлений растет по мере того, как длительность принимает для нас все более субъективную форму нашего сознания. Иными словами, чем более мы стремимся возвести причинное отношение в отношении необходимого предопределения, тем более мы подчеркиваем положение, что вещи не делятся так, как мы. Это значит, что чем больше мы укрепляем принцип причинности, тем больше мы подчеркиваем разницу, отдаляющую психический ряд от физического ряда. Отсюда, наконец, следует, как бы это ни казалось парадоксальным, что отношение 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 последним следствием. Мы здесь пытались определить первый смысл слова «причинность» и мы думаем, что нам удалось показать, что предсуществование будущего в настоящем легко воспринимается в математической форме, благодаря определенному пониманию длительности, которая, как это на первый взгляд ни странно, знакома и здравому смыслу.

Но существует другого рода предсуществование, еще более знакомое нашему разуму, потому что непосредственное сознание дает нам наглядный образ этого предсуществования. Действительно, мы переживаем последовательные состояния сознания; и хотя последующее переживание не содержалось в предыдущем, мы, тем не менее, смутно его себе представляем. Реализация этой идеи, впрочем, представляется не достоверной, но только возможной. Тем не менее, между идеей и действием помещаются едва заметные промежуточные звенья, совокупность которых принимает для нас особую форму, которую мы называем чувством усилия. Переход от идеи к усилию, от усилия к действию до того непрерывен, что мы не можем сказать, где кончаются идея и уси-

лия и где начинается акт; ясно, что в данном случае, в известном смысле, еще можно говорить о предсуществовании будущего в настоящем, но следует прибавить, что это предсуществование крайне несовершенно, ибо будущее действие, представление о котором мы имеем теперь, в настоящем нам представляется реализуемым, а не реализованным; даже, когда мы приступаем к усилию для совершения этого действия, мы хорошо сознаем, что еще можем удержаться от его совершения. Итак, если мы согласимся понимать причинное отношение в этом втором смысле, мы можем тогда априорно утверждать, что между причиной и следствием не существует отношения необходимого предопределения, ибо следствие уже не дано в причине. Оно в ней пребывает 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; стоит только вспомнить легкость, с которой дети и первобытные народы усваивают идею изменчивой природы, каприз которой играет не менее важную роль, чем необходимость. Это представление причинности более подходит к обыденному мышлению, ибо оно не требует никакого усилия абстракции и выдвигает 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 естественнее первого, так как оно сразу удовлетворяет нашей потребности определенным образом представлять себе вещи. Разве мы не сказали выше, что мы потому ищем явления *B* в самом лоне явления *A*, постоянно ему предшествующего, потому что привычка ассоци-

ировать оба образа приводит нас к представлению, будто второе явление окутано первым. Естественно поэтому, что мы доводим эту объективацию до конца и превращаем само явление *A* в психическое состояние, в котором явление *B* содержится в форме неясного представления. Мы поэтому ограничиваемся допущением, что объективная связь двух явлений сходна с субъективной ассоциацией, внушившей нам идею этой связи. Качество вещей, таким образом, превращается в настоящие состояния, весьма аналогичные с состоянием нашего «я». Материальному миру приписывается расплывчатая личность, рассеиваемая через призму пространства и которая, не будучи одарена сознательной волей, переходит из одного состояния в другое в силу внутреннего импульса, в силу усилия. Таково было воззрение античного гилозоизма, этой робкой и даже противоречивой гипотезы, которая сохранила за материей ее протяженность и одновременно приписывала ей настоящие состояния сознания. Она развертывала качество материи в протяженность и одновременно толковала эти качества как внутренние, т. е. как 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 материю, в которой они содержатся, в непротяженную монаду, подобную нашей душе. Тогда уже невозможно извне рассматривать 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 предустановленную гармонию. Итак, наше второе понимание причинной связи приводит нас к Лейбницу, а первое к Спинозе. В первом,

как и во втором случае, мы доводим до крайности или с большей точностью формулируем обе робкие и смутные идеи здравого смысла.

Но ясно, что причинная связь, принятая во втором смысле, не влечет за собой определения следствия причиной. Это подтверждает история развития философской мысли. Мы знаем, что античный гилоцизм, это первое развитие второго понимания причинности, объяснял постоянную последовательность причин и следствий при помощи постоянного *deus ex machina*: то она была внешней необходимостью вещей, парящей над ними, то внутренним Разумом, руководствующимся правилами, весьма напоминающими правила, управляющие нашим поведением. Перцепции монад Лейбница не определяют друг друга с силой необходимой принудительности. Нужно, чтобы 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, начало которого кроется в необходимости допустить предустановленную гармонию, а отнюдь не в динамическом понимании причинной связи. Но оставим в стороне историю. Сознание свидетельствует, что абстрактная идея силы есть идея неопределенного усилия; таково усилие, которое еще не привело к акту и в котором этот акт пока существует только в состоянии идеи. Иными словами, динамическое понимание причинного отношения приписывает вещам длительность, совершенно аналогичную нашей длительности, независимо от природы последней: представлять себе так связь между причиной и следствием значит предполагать, что и во внешнем мире будущее так же не солидарно с настоящим, как и в мире нашего сознания.

Из этого двойного анализа вытекает, что принцип причинности содержит в себе два противоречивых понимания длительности, два одинаково несовместимых представления предсуществования будущего в лоне настоящего. То мы себе представляем длительность всех явлений, физических или психических, в одинаковой форме и, следовательно, тождественную с длительностью нашего «я»; тогда будущее существует в настоящем только в форме идеи, а переход от настоящего к будущему принимает форму усилия, которое не всегда приводит к реализации представляемой идеи. То, наоборот, длительность объявляется исключительной формой состояний сознания. Вещи, в таком случае, 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 случайности вплоть до явлений природы, а вторая, относя необходимое определение физических явлений на счет того обстоятельства, что длительность вещей отличается от нашей собственной длительности, тем самым заставляет нас смотреть на делящееся «я» как на свободную силу. Вот почему всякое ясное понимание причинности, свободное от противоречий, приводит, как к своему естественному следствию, к идее человеческой свободы. К сожалению, мы привыкли принимать принцип причинности сразу в обоих смыслах, ибо первое из них больше льстит нашему воображению, а второму покровительствует математическое мышление. То мы, главным образом, интересуемся правильной *последовательностью* физических явлений и тем родом внутреннего усилия, посредством которого одно из этих явлений *превращается в другое*; то мы фиксируем наше внимание на абсолютной правильности явлений, и от идеи правильности мы незаметно переходим к идее математи-

ческой необходимости, исключаящей длительность, как мы ее мыслим в первом смысле. Естественные науки не замечают никакого неудобства в смешении этих двух пониманий причинности. В зависимости от обстоятельств они предпочитают первое или второе понимание. Но применять принцип причинности в этой двусмысленной форме к последовательности фактов сознания, значит добровольно и без всякого основания создавать себе непреодолимые трудности. Идея силы, которая в действительности исключает идею необходимого предопределения, приобрела, так сказать, привычку соединяться с идеей необходимости вследствие той формы, в которой мы применяем принцип причинности в природе. С одной стороны, мы знаем силу только на основании свидетельства нашего сознания; сознание же не утверждает и даже не понимает абсолютного предопределения актов, которые должны наступить. Это все, чему нас учит опыт. Если бы мы держались опыта, мы должны были бы сказать, что мы сознаем себя свободными, что, правильно или неправильно, мы воспринимаем силу как свободную спонтанность. Но, с другой стороны, эта идея силы, перенесенная в природу, путешествуя вместе с идеей необходимости, возвращается обратно из этого путешествия в обезображенном виде: она уже вся пропитана идеей необходимости, и при свете той роли, которую мы ей приписывали во внешнем мире, мы воспринимаем силу как нечто, необходимым образом определяющее действия, которые из нее изойдут. И в данном случае иллюзия сознания обуславливается тем, что оно рассматривает «я» не непосредственно, но как бы преломленным через формы, позаимствованные сознанием у внешнего восприятия, которое возвращает их ему в окрашенном виде. словно между идеей силы и идеей необходимого определения состоялось соглашение. Чисто механическое определение одного внешнего явле-

ния другим уже теперь принимает в наших глазах форму динамического отношения между нашей силой и актом, из нее выходящим. Но зато и это последнее отношение принимает форму математической производной, ибо человеческое действие вытекает механически и, следовательно, необходимо из силы, его производящей. Конечно, подобное слияние двух различных и почти противоположных идей выгодно для здравого смысла, ибо оно нам позволяет одинаковым образом представлять себе и обозначать одним и тем же словом, с одной стороны, отношение между двумя моментами нашего собственного существования, а с другой стороны, отношение, связывающее два последовательных момента внешнего мира. Мы видели, что несмотря на то, что самые глубокие состояния нашего сознания исключают численную множественность, мы все же их разлагаем на внеположные части; мы видели, что если элементы конкретной длительности взаимно проникают друг друга, то моменты длительности, выражающиеся в протяженности, суть столь же различные, как тела, рассеянные в пространстве. Удивительно ли после этого, что мы устанавливаем между моментами, так сказать, объективированного нашего существования отношение, аналогичное объективному отношению причинности, и что между динамической идеей свободного усилия и математическим понятием необходимого определения происходит обмен, наполняющий явление эндосмоса?

Но диссоциация этих обеих идей в науках о приходе есть факт совершившийся. Физик может говорить о *силах* и даже представлять себе образ 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 цент-

ры или линии сил, оставляя в стороне самую силу, рассматриваемую как активность или как усилие. Ясно, что они здесь придают отношению внешней причинности чисто математическое значение и что это отношение не имеет ничего общего с отношением психической силы к исходящему из нее акту.

Теперь можно прибавить: отношение внутренней причинности есть чисто динамическое отношение и не имеет ничего общего с отношением двух внешних явлений, друг друга обуславливающих. Ибо эти последние, будучи способны воспроизводиться в однородном пространстве, укладываются в законе, между тем как глубокие психические факты даются раз сознанию и больше вновь не появляются. Внимательный анализ психических явлений привел нас сначала к этому заключению, а исследование понятий причинности и длительности в их чистом виде только подтверждает это заключение.

Мы теперь можем формулировать наше понимание свободы.

Мы называем свободой отношение конкретного «я» к совершаемому им акту. Это отношение неопределимо именно потому, что мы свободны. В самом деле, анализировать можно вещь, но не процесс; можно разложить протяженность, но нельзя разложить длительность. Или, когда мы все-таки пытаемся его анализировать, мы бессознательно превращаем процесс в вещь, а длительность в протяженность. Уже одним тем, что мы пытаемся разложить конкретное время, мы разворачиваем его моменты в однородном пространстве. На месте совершающегося факта мы ставим совершившийся факт. Так как мы этим сгущаем активность нашего «я», спонтанность разрешается в инерцию, свобода — в необходимость. Вот почему всякое определение свободы оправдывает детерминизм.

В самом деле, разве можно определить свободный

акт, сказав, что он мог не совершиться, когда он уже совершился? Но это утверждение, как и противное утверждение, предполагает идею абсолютной эквивалентности между конкретной длительностью и ее пространственным символом. Как только мы допускаем подобную эквивалентность, мы, самим развитием упомянутой формулы, приходим к самому непреклонному детерминизму. Но, может быть, мы определили свободный акт, «как акт, который нельзя предвидеть, даже зная заранее все его условия»? Но считать все условия данными в конкретной длительности — это значит поместить себя в самый момент совершения акта. Или же мы допускаем, что содержание психической длительности можно себе заранее символически представить, а это, как мы сказали, сводится к тому, что мы время считаем однородной средой и только в новой форме принимаем абсолютную эквивалентность длительности и ее символов. Итак, углубляя это второе определение свободы, мы также приходим к детерминизму.

Но, может быть, мы определим свободный акт, сказав, что он не предопределен необходимо своей причиной? Эти слова либо не имеют никакого значения, либо мы под ним понимаем, что тождественные внутренние причины не всегда вызывают тождественные следствия. Полагают, таким образом, что психические antecedенции свободного акта способны вновь появляться, что свобода развертывается в длительности, моменты которой сходны друг с другом, что время, подобно пространству, есть однородная среда. Тем самым мы приходим к идее эквивалентности между длительностью и ее пространственными символами. Углубляя определение свободы, мы опять приходим к детерминизму. Итак, всякая попытка осветить проблему свободы приводит к следующему вопросу: «можно ли время адекватно изображать посредством пространства?» На этот вопрос мы

отвечаем: «да, если речь идет о протекшем времени; нет, когда мы говорили о протекающем времени». Но свободный акт совершается в протекающем, а не в протекшем уже времени. Следовательно, свобода есть факт, и среди всех констатируемых фактов она наиболее ясный факт. Все трудности проблемы и сама проблема происходят от того, что мы пытаемся приписывать длительности свойство протяженности, толкуем последовательность в форме одновременности и переводим свободу на язык, на который она явно не переводима.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Резюмируя все сказанное, мы оставим сначала в стороне терминологию и даже теорию Канта, к которой мы вернемся в дальнейшем, и станем на точку зрения здравого смысла. Мы сказали, что современная психология главным образом занята установлением того факта, что мы воспринимаем вещи посредством определенных форм, заимствованных у нашей собственной организации. Со времени Канта эта тенденция выступает все более и более резко, тогда как немецкий философ ясно отделял время от пространства, экстенсивное от интенсивного и, как теперь говорят, сознание от внешнего восприятия; эмпирическая школа, углубляя и развивая дальше анализ, пытается строить экстенсивное из интенсивного, пространство из длительности и внеположность из внутренних состояний. Физика к тому же дополняет работу психологии в этом пункте: она показывает, что для предвидения явлений мы должны совершенно отречься от того впечатления, которое они производят на сознание, и смотреть на ощущения как на знаки реальности, но не как на саму реальность.

Мы нашли нужным поставить обратную проблему и разобрать вопрос, не воспринимаем ли мы большей частью наиболее очевидные состояния нашего «я», которые, как нам это кажется, мы постигаем непосредственно, посредством определенных форм, заимствованных у внешнего мира, который поэтому нам возвращает только то, что мы у него взяли. А priori, весьма вероятно, что дело обстоит именно так. Ибо, если допустить, что формы, о которых мы гово-

рим и к которым мы приспособляем материю, целиком создаются творчеством духа, то трудно допустить, чтобы предметы, к которым постоянно применяются эти формы, не окрашивали бы их в свой собственный цвет. Поэтому, пользуясь этими формами для познания нашей собственной личности, мы рискуем принять за оттенок нашего «я» отражение рамок, в которые мы его помещаем, т. е. в конце концов, отражение внешнего мира. Но можно идти еще дальше. Можно утверждать, что формы, применимые к вещам, не могут быть всецело работой нашего рассудка, что они должны происходить из компромисса между материей и духом, что если мы и вносим в материю очень многое от нашего духа, то мы в свою очередь кое-что от нее и получаем, и что поэтому, когда мы, после экскурсии по внешнему миру, пытаемся обратно вернуться к самим себе, мы чувствуем себя связанными по рукам и ногам.

Поэтому, подобно тому, как мы для определения истинных отношений между физическими явлениями отвлекаемся от всего того, что в нашем способе воспринимать и мыслить им явно противоречит, точно так же для созерцания нашего «я» в его первоначальной чистоте психология должна была исключить или исправить некоторые формы, которые носят явную печать внешнего мира.

Каковы эти формы? Психические состояния нам кажутся более или менее интенсивными, когда мы их изолируем друг от друга и рассматриваем в виде отдельных единиц. Когда мы их затем рассматриваем в их множественности, они разворачиваются во времени и образуют длительность. Наконец, в их взаимных отношениях, и поскольку определенная единица сохраняется в этой множественности, психические состояния, по-видимому, друг друга определяют. Интенсивность, длительность, свободное определение — таковы три понятия, которые нам пришлось

очищать от наносных элементов, освободив их от всего того, что в них привнесено от вторжения чувственного мира и, главным образом, от идеи пространства, преследующей нас повсюду. Анализ первой идеи показал нам, что психические факты суть сами по себе чистое качество или качественная множественность и что, с другой стороны, их причина, помещенная в пространстве, есть количество. Поскольку это качество становится символом этого количества и поскольку мы позади этого последнего предполагаем первое, мы его называем интенсивностью. Интенсивность простого состояния поэтому есть не количество, но качественный символ. Она возникает от компромисса между чистым качеством, каковым является факт сознания, и чистым количеством, которое, по необходимости, есть пространство. Но вы, не задумываясь, отказываетесь от этого компромисса, когда вы исследуете внешние вещи, потому что тогда вы оставляете совершенно в стороне самые силы, — при предположении, что они существуют, и исключительно занимаетесь их измеримыми и протяженными следствиями. Но почему же вы сохраняете это ублюдочное понятие, когда вы, в свою очередь, исследуете факты сознания? Если вне вас величина никогда не интенсивна, то интенсивность внутри вас никогда не есть величина. Философы, не понимая этого, различали два рода величины — экстенсивную и интенсивную, и им поэтому никогда не удавалось объяснить, что общего у этих величин и почему можно для столь различных вещей употреблять одни и те же слова: «возрастать» и «уменьшаться». Они поэтому ответственны за увлечения психофизики, ибо раз мы признаем за ощущением действительную способность роста, мы, необходимо, должны наследовать вопрос, насколько оно увеличивается. Из того обстоятельства, что сознание не измеряет интенсивных величин, еще не следует, что наука не в состоянии их

косвенно измерять, раз мы их принимаем за величину. Итак, либо возможна психофизическая формула, либо интенсивность психического состояния есть чистое количество.

Перейдя затем к понятию множественности, мы видели, что образование числа требует, во-первых, интуиции однородной среды, пространства, в котором рядопологаются различные между собой элементы, и во-вторых — процесса взаимного проникновения и организации, посредством которого эти единицы динамически друг к другу присоединяются и образуют то, что мы назвали качественной множественностью. Благодаря этому органическому развитию, единицы слагаются друг с другом, а вследствие их пребывания в пространстве они также остаются *различными*. Следовательно, число или раздельная множественность есть также продукт компромисса. Но когда мы рассматриваем материальные предметы сами по себе, мы отказываемся от этого компромисса, ибо мы их считаем непроницаемыми и делимыми, т. е. бесконечно между собой различными. Следует поэтому отказаться от этого компромисса и тогда, когда мы исследуем нас самих. Ассоциативисты не сделали этого, и поэтому они совершили грубые ошибки, ибо они пытались восстановить психические состояния при помощи сложения различных фактов сознания и заменили истинное «я» его символом.

Эти предварительные соображения позволили нам очень близко подойти к основному предмету нашего исследования, к анализу идеи длительности и свободного определения.

Что представляет собой длительность внутри нас? Качественную множественность без всякой аналогии с числом; органическое развитие, которое, однако, не есть возрастающее количество; чистую однородность, не содержащую в себе никаких различных

качеств. Короче, моменты внутренней длительности не внеположны по отношению друг к другу.

Что остается от длительности вне нас? Одно только настоящее, или, если угодно, одновременность. Внешние вещи, конечно, изменяются, но их моменты сменяют друг друга только для сознания, вспоминающего их. В данный момент вне нас мы наблюдаем лишь совокупность одновременных положений; от предыдущих одновременностей ничего не остается. Поместить длительность в пространство — это значит самым противоречивым образом поместить последовательность в самую сердцевину одновременности. Нельзя поэтому сказать, что внешние вещи длятся, но что, в силу скрытого в них невыразимого основания, мы можем их рассматривать в последовательные моменты нашей длительности лишь при условии констатирования происшедшей в них перемены. К тому же это изменение еще не предполагает последовательности, по крайней мере, если не изменять значения этого слова. Мы видели, что в этом пункте наука и здравый смысл согласны между собой.

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

В данном случае еще имеет место компромисс. Эти одновременности, составляющие внешний мир, следуют друг за другом только для нас самих, хотя они и резко различаются между собой, но мы им приписываем объективную последовательность, т. е. последовательность, присущую им самим. Отсюда

возникает идея заставить вещи длиться так, как мы сами длимся, и сообщить пространству свойства времени. Но если наше сознание, таким образом, вводит последовательность в внешние вещи, то, наоборот, сами вещи внеполагают одни по отношению к другим последовательные моменты нашей внутренней длительности. Одновременности физических явлений, абсолютно различных в том смысле, что при появлении одной из них прежняя уже больше не существует, раздробляют на частицы, различные и внеположные, внутреннюю жизнь, в которой последовательность предполагает взаимное проникновение: так часовой маятник раздробляет на различные куски и, так сказать, развертывает в длину динамическое и нераздельное напряжение пружины; таким путем образуется, посредством настоящего явления эндосмоса, смешанная идея измеримого времени, которая есть пространство, поскольку оно однородность, и длительность, поскольку оно последовательность, т. е. в сущности противоречивая идея последовательности в одновременности.

Оба эти элемента, протяженность и длительность, наука разлагает, когда она подвергает внешние вещи глубокому анализу. Мы полагаем, что мы доказали, что наука удерживает от длительности только одновременность, а от самого движения только положение движущегося тела, т. е. неподвижность. Диссоциация здесь производится крайне ясно и притом в пользу пространства. Следует поэтому произвести эту же операцию, но уже в пользу длительности, при исследовании внутренних явлений. Конечно, речь идет о формирующихся внутренних явлениях, поскольку они, благодаря своему взаимному проникновению, образуют непрерывное развитие личности, а не о законченных явлениях, которые наш дискурсивный разум разложил и развернул в однородную среду, дабы их подвергать операции

счета. Тогда длительность, восстановленная в своей первоначальной чистоте, явится чисто количественной множественностью, в виде абсолютной разнородности элементов, взаимно друг с другом сливающихся. Вследствие того, что игнорировали и не производили этой необходимой диссоциации, одни отрицали свободу, другие старались ее определять и тем самым ее невольно отрицали. В самом деле, вопрос состоит в том, можно или нельзя предвидеть акт, когда дана вся совокупность его условий. Дают ли на этот вопрос отрицательный или положительный ответ, все одинаково признают, что мы можем эту совокупность условий представлять себе как заранее данную, а это, как мы показали, приводит к тому, что длительность трактуется как однородная вещь, а интенсивности — как величина. Но еще говорят, что акт предопределен своими условиями, и не замечают при этом, что мы играем двойным значением слова «причинность» и одновременно приписываем длительности обе формы взаимно друга исключают. Еще ссылаются на принцип сохранения энергии, не интересуясь вопросом о том, одинаково ли применим этот принцип к эквивалентным моментам внешнего мира и к моментам существа, одновременно сознательного и живого, к моментам, которые друг друга обогащают. Итак, с какой бы точки зрения ни смотрели на свободу, мы ее отрицаем только при условии отождествления времени с пространством. Ее определение возможно только при условии требования от пространства адекватного представления времени. Разбирать и спорить об этом вопросе можно только при условии предварительного слияния последовательности и одновременности. Итак, опыт отвергает всякий детерминизм, но всякое определение свободы оправдывает позицию детерминистов.

Выясняя вопрос о том, почему эта диссоциация

длительности и протяженности, которую наука так естественно производит во внешнем мире, требует столь большого усилия и вызывает столько ожесточенных нападков, когда речь идет о внутренних состояниях, мы легко обнаружили причины этого обстоятельства. Главная цель науки — это предвидеть и измерять, но предвидение физических явлений возможно только при предположении, что они не делятся, как мы, а измерять можно только пространство. Здесь, следовательно, сам собой совершается разрыв между качеством и количеством, между истинной длительностью и чистой протяженностью; но когда речь идет о состояниях нашего сознания, мы целиком заинтересованы в том, чтоб поддерживать иллюзию, сообщающую им взаимную внеположность внешних вещей, ибо эта раздельность и эта кристаллизация состояний сознания предоставляют нам возможность давать им устойчивые и различные названия, несмотря на неустойчивость самих этих переживаний и их взаимное проникновение. Они дают возможность объективировать их и, так сказать, вводить их в общий ход социальной жизни.

Итак, существуют два различных «я», из которых одно как бы является внешней проекцией другого, его пространственным, так сказать, социальным представлением. Мы достигаем первого «я» посредством углубленного размышления, когда мы воспринимаем и схватываем наши внутренние состояния как живые, непрерывно слагающиеся существа, как взаимно проникающие друг друга состояния, не поддающиеся никакому измерению, последовательность которых в длительности не имеет ничего общего с рядоположенностью в однородном пространстве. Но моменты, когда мы вновь приобщаемся к самим себе, очень редки, и мы поэтому редко бываем свободны. Большой частью мы живем внешней

по отношению к самим себе жизнью. Мы замечаем только обесцвеченный призрак нашего «я», лишь тень его, которую чистая длительность отбрасывает в однородное пространство. Наше существование скорее разворачивается в пространстве, нежели во времени. Мы живем больше для внешнего мира, нежели для нас самих: мы больше говорим, нежели мыслим, мы больше «объекты действия», нежели действующие лица. Действовать свободно — это значит овладеть с самим собой, это значит вновь помещать себя в чистую длительность.

Ошибка Канта состояла в том, что он принимал время за однородную среду. Он, по-видимому, не замечал того, что реальная длительность состоит из моментов внутренних по отношению друг к другу и что, когда она принимает форму однородного целого, она уже выражается в пространстве. Поэтому само различие, установленное им между пространством и временем, в сущности сводится к слиянию времени с пространством, к слиянию символического представления «я» с самим «я». Он полагал, что сознание способно воспринимать психические состояния только посредством рядоположения, забывая при этом, что среда, в которой факты рядопологаются и друг от друга различаются, есть по необходимости пространство, а не длительность. Это привело его к предположению, будто одни и те же состояния сознания способны вновь воспроизводиться в глубинах сознания, как одни и те же физические состояния в пространстве. Он это, по крайней мере, имплицитно допускает, когда приписывает причинному отношению во внутреннем мире тот же смысл и ту же роль, какую оно имеет во внешнем мире. Отсюда необъяснимость факта свободы. Тем не менее, в силу неограниченной, но неосознанной веры в это внутреннее восприятие, значение которого он так старался ограничить, Кант был непоколебимым сторон-

ником свободы воли. Он поэтому вознес ее на высоту ноуменов. Вследствие смешения длительности с пространством, он превратил реальное и свободное «я», по существу своему чуждое пространству, в «я», одинаково чуждое длительности и, следовательно, недоступное нашей способности познания. Но в действительности мы всегда замечаем это «я», когда мощным усилием мышления мы гоним прочь преследующую нас тень и возвращаемся к самим себе. Правда, мы большей частью действуем и живем жизнью, внешней по отношению к нашей личности, живем больше в пространстве, нежели в длительности; мы поэтому отдаемся власти закона причинности, связывающего тождественные следствия с тождественными причинами, но мы все же всегда можем вновь поместить себя в чистую длительность, моменты которой разнородны и внутренни друг по отношению к другу, и в которой причина уже не может вновь воспроизвести своего следствия, ибо она сама никогда уже не повторится вновь.

По нашему мнению, сила и слабость кантианства кроется именно в этом смешении истинной длительности с ее символом. Кант с одной стороны помещает вещи в себе, а с другой стороны — однородное Время и Пространство, через которые вещи в себе преломляются: таким путем порождается, с одной стороны, феноменальное «я», воспринимаемое разумом, а с другой стороны — внешние предметы. Время и пространство поэтому столь же вне нас, сколь внутри нас, но само различие «внутри» и «вне» есть работа времени и пространства. Преимущество этой теории состоит в том, что она придает нашей эмпирической мысли твердое основание и сообщает нам уверенность, что явления, как таковые, могут быть адекватно нами воспринимаемы. Мы бы даже могли возвести эти явления в абсолют и отказаться от недосягаемых вещей в себе, если бы наш практический

разум, являющийся откровением долга, не выступал бы, подобно платоновскому воспоминанию, дабы известить нас о существовании невидимой, но вечно существующей вещи в себе. Основная черта этой теории — это ясное различие, проводимое ею между материей познания и ее формой, между однородным и разнородным. Несомненно, это основное различие никогда бы не могло быть проведено, если бы, в свою очередь, не рассматривали время как среду, индифферентную по отношению к тому, что ее наполняет.

Но если бы время, как его воспринимает непосредственное сознание, было, подобно пространству, однородной средой, оно, как и последнее, поддавалось бы власти науки. Но мы пытались доказать, что длительность, поскольку она длительность, движение, поскольку оно движение, ускользают от математического анализа, удерживающего от времени одну только одновременность, а от движения одну только неподвижность. Кантианцы и их противники, по-видимому, не замечали этого обстоятельства: в этом предполагаемом феноменальном мире, созданном для науки, все отношения, не могущие быть переведены в одновременность, т. е. в пространство, непознаваемы с точки зрения науки.

Кроме того, в длительности, которая по предположению однородна, одни и те же состояния могли бы вновь возникать, причинность предполагала бы необходимую предопределенность, и всякая свобода стала бы непонятной. К этому выводу именно и приходит «Критика чистого разума». Но вместо того, чтобы извлечь из этого вывод, что реальная длительность разнородна, и, осветив эту вторую трудность, обратить свое внимание на первую проблему, Кант предпочел поместить свободу вне времени и поставить непреодолимую преграду между миром явлений, всецело отданным им в распоряжение на-

шего разума, и миром вещей в себе, доступ в который закрыт.

Но, может быть, слишком преувеличено это различие, может быть, легче перейти эту преграду, нежели это полагают, ибо если бы случайно моменты реальной длительности, воспринятые внимательным сознанием, вместо того, чтоб рядопологаться, взаимно бы проникали друг друга, если б эти моменты образовали бы по отношению друг к другу разнородность, для которой идея необходимого предопределения теряет всякий смысл, — тогда бы «я», схватываемое сознанием, было бы свободной причиной; мы бы тогда абсолютно познавали самих себя. С другой стороны, именно потому, что этот абсолют беспрестанно смешивается с явлениями и, пропитываясь их свойствами, проникает их, сами эти явления уже не были бы так доступны математическому мышлению, как это полагают.

Итак, мы предположили однородное пространство и вместе с Кантом различили это пространство от наполняющей его материи; мы, вместе с ним, допустили, что однородное пространство есть форма нашей чувственности. Под этим мы подразумеваем лишь то, что другие интеллекты, например интеллект животных, хотя и воспринимает предметы, но не так резко различает их друг от друга, а также от самих себя. Эта интуиция однородной среды, присущая человеку, дает нам возможность внеполагать наши понятия одни по отношению к другим и открывает нам объективность вещей. Благодаря этой двойной операции, открываемой интуицией, т. е. благодаря тому, что она, с одной стороны, способствует развитию языка, а с другой стороны, рисует нам внешний мир, резко от нас отличный, одинаково воспринимаемый всеми мыслящими существами, она предвещает и подготавливает социальную жизнь.

Рядом с этим однородным пространством мы поместили наше «я» таковым, как его воспринимает внимательное сознание, — живое «я», неясные и одновременно неустойчивые состояния которого не могут быть диссоциированы, не изменивши тем самым своей природы, не могут быть ни фиксированы, ни выражены в словах, не впад тем самым в область обычных наших представлений. Разве не велико искушение у этого «я», столь ясно различающего внешние предметы и столь легко изображающего их символами, ввести в свое собственное бытие ту же раздельность, которую оно вводит во внешний мир и заменить внутреннее проникновение психических состояний и их чисто качественную множественность численной множественностью различающихся, рядопологающихся и выражающихся в словах элементов? Вместо разнородной длительности, моменты которой друг друга проникают, мы тогда будем иметь однородное время, моменты которого рядопологаются в пространстве. Вместо внутренней жизни, последовательные фазы которой несоизмеримы с языком, ибо каждая из них единственна в своем роде, мы получим искусственно составленное «я», простые психические состояния, способные соединяться и разлагаться, подобно буквам алфавита, посредством которых мы образуем слова. Мы бы, в данном случае, имели дело не только с одним простым способом символического представления, ибо непосредственная интуиция и дискурсивное мышление доставляют только одно и то же в конкретной реальности и тот же самый механизм, посредством которого мы сначала объясняем наше поведение, будет наконец им управлять. Наши психические состояния, отделившись друг от друга, окристаллизуются; между нашими окристаллизованными идеями и между нашими внешними движениями установится устойчивая ассоциация. Вследствие подражания со

стороны нашего сознания процессу, посредством которого нервная материя получает рефлекторные движения, автоматизм мало-помалу будет вытеснять и покрывать свободу*. В этом обстоятельстве следует искать начала с одной стороны, ассоциативизма, детерминизма и с другой стороны кантианства. Так как эти теории видят только общий аспект жизни нашего сознания, они замечают резко очерченные состояния сознания, способные производиться во времени подобно физическим явлениям, и к которым закон причинного определения применяется, если угодно в том же смысле, как и к явлениям природы. Так как с другой стороны среда, в которой рядопологаются эти психические состояния, состоит из частей, внешних по отношению друг к другу, и в ней одни и те же факты способны, по-видимому, повторяться, они, не задумываясь, превращают время в однородную среду и толкуют его как пространство. С этого момента уничтожается всякая разница между длительностью и протяженностью, между одновременностью и пространством.

* Ренувье уже говорил об этих волевых актах, сходных с рефлекторными движениями; он тоже ограничил свободу моментами кризиса. Но он, по-видимому, не заметил, что процесс нашей свободной деятельности продолжается, некоторым образом, как бы без нашего ведома, во все моменты длительности, в темных глубинах сознания; что отсюда возникает даже само чувство длительности и что, не будь этой неясной и разнородной длительности, в которой эволюционирует наше «я», не было бы также и духовных кризисов. Поэтому даже глубокий анализ данного свободного действия не разрешает проблемы свободы. Следует рассматривать целиком весь ряд разнородных состояний нашего сознания; иными словами, следовало бы искать ключ к проблеме свободы во внимательном анализе идеи длительности.

Теперь только остается совершенно изгнать свободу или, в силу нравственных соображений, перенести ее, со множеством оговорок, во вневременную область вещей в себе, через таинственный порог которой наше сознание не в состоянии переступить. Но нам кажется, что есть еще третий выход для решения этого вопроса, а именно: мысленно переноситься в те моменты нашего существования, когда нам предстояло выбрать определенное, очень важное решение, в те единственные в своем роде моменты, которые вновь уже не повторятся, как не вернуться никогда для народа исчезнувшие моменты его истории. Мы тогда убедимся, что эти прошедшие состояния не могут быть ни адекватно выражены в словах, ни искусственно воспроизведены посредством рядоположения более простых состояний, и что это происходит от того, что они представляют собой в их динамическом единстве и в их чисто качественной множественности фазы нашей реальной и конкретной длительности — разнородной, и живой. Мы убедимся, что если наше действие показалось свободным, то это объясняется тем, что отношение этого действия к состоянию, из которого оно вышло, не может быть выражено законом, ибо это психическое состояние единственное в своем роде и не сможет больше никогда повториться вновь. Мы, наконец, убедимся, что само понятие необходимого определения теряет здесь всякий смысл, что здесь не может быть речи ни о предвидении акта до его совершения, ни о возможности противоположного акта, раз этот акт уже совершился, ибо в конкретной длительности повторение и наличность всех условий означает перемещение себя в самый момент совершения акта, а не предвидение его. Мы, таким образом, также пойдем, в силу какой иллюзии одни пришли к отрицанию свободы, а другие к ее утверждению. Вся суть в том, что незаметными ступенями

переходят от конкретной длительности, моменты которой взаимно проникают друг друга, к символической длительности, моменты которой рядопологаются и, следовательно, переходят от свободной деятельности к психологическому автоматизму. Правда, мы свободны каждый раз, когда мы желаем вновь войти в сущность нашего «я», но мы этого редко желаем. Наконец, даже когда действие совершенно свободно, мы не можем подвергать его анализу нашей мысли, не развернув ее внешних по отношению друг к другу условий в пространстве, а не в чистой длительности. Итак, проблема свободы порождена и основана на недоразумениях: она для современных мыслителей является тем же самым, чем были софизмы элейской школы для древних. Подобно этим софизмам, она имеет своим началом иллюзию, благодаря которой последовательность смешивается с одновременностью, длительность — с протяженностью, количество — с качеством.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ПСИХОФИЗИОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ А. БЕРГСОНА

I

Выясним прежде всего, что такое психофизиология.

Около 1830 г. высшая школа определяла психологию следующим, простым образом: «Психология — это наука о духовном начале, о человеке, о «я». Ее еще определяли так: «Психология — это та часть философии, которая исследует наш дух и его способности посредством одного только сознания». Между прочим, эти исследования представляются очень легкими и очень достоверными. В Сорбонне и в Collège de France Виктор Кузен, Рое-Коллар, Жуффруа это ясно высказывали; они утверждали, что «душу можно познать и непосредственно воспринимать».

Но эти великие ученые были романтиками; рядом с вопросом о «я», представляющем чувственное развитие индивидуума, они поместили психологию «я», выражающую его духовное откровение. В обоих этих случаях лежит одно и то же начало, т. е. субъективизм. Однако еще можно допустить, что субъективизм источник лиризма, но недопустимо считать его принципом науки. Поэт и исследователь не идут одним и тем же путем.

Это обстоятельство обратило на себя внимание Конта. «Внутреннее наблюдение, — говорит он, — порождает почти столько различных мнений,

сколько имеется людей, полагающих, что они этим занимаются». Если даже допустить, что имеется согласие между различными внутренними наблюдениями, подвинемся ли мы из-за этого вперед? Какие точные результаты мы таким путем получим? Мы только описываем то, что мы находим в нашем сознании, но мы его не объясняем. «Созерцать разум сам по себе, — говорит Конт, — это значит не принимать в расчет причин и следствий, это значит издали рассматривать результаты, условия которых необходимо от нас ускользают». И действительно, если анализировать принцип интроспективного метода, то ничего не остается добавить к позитивистической критике.

Причины такого отношения Конта к данному вопросу очень просты. Рядом с этой несуществующей психологией Конт нашел уже вполне сложившуюся физиологию; медицина, достаточно в себе уверенная, сама занималась вопросом об «отношении между физическим и духовным миром». Кабани достаточно ясно осветил вопрос о влиянии пола, возраста, среды, образа жизни, состояния здоровья на наши духовные функции. Биша даже дошел до утверждения, что наши внутренности являются единственными причинами наших страстей. Повсюду царствовал Галль. Огюст Конт следовал за физиологами, но не за психологами. Он свел психологию последних к физиологии первых. «Позитивная теория аффективных и духовных функций, таким образом, теперь исключительно сведена к одновременному экспериментальному и рациональному исследованию различных явлений внутренней чувственности, свойственных мозговому ганглию, лишенным всякого непосредственного внешнего аппарата. Теория эта, следовательно, только простое общее продолжение животной физиологии, расширенной до своих последних основных положений».

Огюст Конт, конечно, преувеличивал. «Непрерывность духовных явлений, — уже возражал Милль, — не может быть выведена из физиологических законов нашей нервной организации». Чистая физиология не стоит больше чистой психологии; но теория Конта и Кузена друг друга освещают и становятся во взаимную зависимость. Это две крайние точки, между которыми колеблется психология, не находя точки равновесия за все время своего исторического развития. В самом деле, становясь на точку зрения Кузена, она перестает быть позитивной, а приняв воззрения Конта, она перестает быть психологией. Как же ей выйти из этого затруднительного положения?

Я открываю в себе такие явления, которых нет во внешнем, меня окружающем мире, — это мои чувства, мои мысли, моя воля. Эти явления характеризуются тем, что они известны только мне; они существуют только тогда, когда я их знаю. Мне достаточно придать этому спонтанному сознанию, которое я имею о самом себе, характер точного мышления, чтоб построить полезный опыт. Будем звать психологией знание, которое я имею об этих, мне присущих явлениях.

С другой стороны, наличность, например, ощущения света указывает на то, что механический раздражитель, колебательное движение действовало на мой глаз, что в моем органе чувств и в моем мозгу за этим возбуждением последовало физиологическое впечатление. Упразднить объективные условия этого впечатления это значит упразднить мое субъективное ощущение. Мои внутренние состояния имеют в моем организме или предшествующие, или за ним следующие обстоятельства. Они следуют или предшествуют изменениям моей нервной системы. Они вмещаются в материальный ряд, и их связь со всеми членами ряда такова, что их изменения про-

текают одновременно с изменениями этих членов. Чтобы их исследовать, необходимо поэтому знать их условия, их результаты. Назовем это знание физиологией; мы дадим тогда название *психофизиологии* параллельной науке, изучающей все то, что происходит в моем сознании, все то, что происходит в моем организме. Она таким образом пополняет другую.

Больше, физиологическое исследование станет средством, методом психологического исследования. Разве не легче точно наблюдать сокращение моих мускулов, впечатления моих чувственных органов, изменения кровообращения и дыхания, нежели мои мысли, понятия и эмоции? Разве не легче исследовать то, что воспринимается каждым из нас, нежели работу сознания, которое только само способно себя постигать? «Душу, — говорил метафизик Декарт, — легче познавать, нежели тело». Психофизиология утверждает противоположное.

Бесперывное стремление психологии в течение полустолетия к сближению с физиологией, таким образом, только подчеркивает ее желания стать позитивной. Заметив противоречивость этих двух слов: *наука* и *сознание*, она предложила синонимию: научная психология, физиологическая психология.

Законно ли, или иллюзорно подобное сближение психологии с физиологией? Разве первая может быть научной только благодаря физиологии? Постепенное исследование некоторых результатов, добытых в психофизике, в физиопсихологии и в психопатологии наверное даст возможность ответить на поставленный вопрос, ибо в этих областях больше всего проявилась потребность в точных опытах.

II

Психофизика, как это указывает ее название, стремится подражать самым точным естественным наукам: она хочет производить опыты, как это делает физика. Наши чувства точнее, чем наше сознание. Очень важна поэтому замена исследования внутренних психологических явлений объективным исследованием физиологических явлений, но это недостаточно. Нельзя ли в свою очередь заменить чувства аппаратами, самоотмечающими инструментами?

Другими словами, среди фактов, обуславливающих то или другое ощущение, имеется физиологический факт — впечатление, т. е. совокупность перемен, происходящих в наших органах, нервах и чувственных центрах. Мы можем только его наблюдать. Имеется физический факт — раздражение. Это сила, извне действующая на органы чувств, например, световое колебание, движение, но это раздражение измеримо. Измерим его. Мы таким путем введем в психологию точность математических наук. Мы дадим алгебраическую формулу закону, управляющему отношениями между механическим миром и чувственным сознанием. Две свечи, например, не дают нам светового ощущения, живость которого в два раза превосходит освещение, снабжаемое одной свечой. Оркестр в сто скрипок не дает шума, в сто раз превосходящего шум одной скрипки. Здесь нечто большее. Ощущение не пропорционально раздражению. Задача психологии будет состоять в том, чтобы придавать этому грубому наблюдению точное выражение. Всякая наука — только измерение количества.

Эта теория германского происхождения и не новая теория. В 1860 году самый выдающийся психофизик Фехнер так определял психофизику: «Под психофизикой я разумею точную теорию отноше-

ний между душой и телом и, более обще, между миром физическим и миром психологическим».

Фехнер не думает заменить всю психологию или психофизиологию психофизикой. Этот широкий ум скорее мечтает обосновать особого рода промежуточную науку, — науку об отношениях между ощущением и раздражением, характеризующуюся тем, что она пользуется проверенными опытами и исчислением.

Бесчисленны опыты, которым посвятили себя Фехнер и его ученики. Их, однако, легко привести к двум элементарным типам, ибо они относятся только к ощущениям.

В самом деле, наши органы чувств не воспринимают всех раздражений: одни раздражения до них не доходят, а другие превосходят границу их вместимости. Очень легкий звук, как и очень слабый свет, одинаково не воспринимаются. Где же тогда точный пункт, когда раздражение становится воспринимаемым, т. е. способно вызвать в сознании самое слабое ощущение, начальное ощущение? Имеется «порог», через который раздражение должно пройти, чтобы стать ощущением. Где же этот порог сознания?.. Предположим, что имеется один аппарат, способный измерить интенсивность раздражения, а другой аппарат, фиксирующий момент ощущения. Мы таким образом определяем *чувственный минимум*. Эти аппараты, определяющие указанный минимум, удалось построить. Для температуры, например, минимумом является увеличение температуры на $\frac{1}{8}$ градуса по стоградуснику, принимая температуру кожи равной $18,4^\circ$; для света — освещение черного бархата свечой, находящейся на расстоянии 8 футов и 7 дюймов; для звука — пробковый шар весом в 0,001 г, падающий на стеклянную пластинку с высоты 0,001 м на расстоянии 91 мм от уха.

Но второй тип опытов указывает на то, что раз-

дражение изменяется. Оно может возрастать. Если оно увеличивается на очень малое количество, мы не получаем ощущения разницы. Если, например, производить на пальце давление в один грамм, то для того, чтобы вызвать ощущаемое приращение давления, необходимо его увеличить на одну треть грамма. Это ощущение *наивозможной минимальной разницы* образует то, что можно было бы называть дифференциальным минимумом, *относительным чувственным минимумом*, отнесенным к чувственному минимуму порога сознания. Определение этого дифференциального минимума тем более полезно, что он постоянен: независимо от своей интенсивности, необходимо, чтобы раздражение всегда возрастало в одной и той же пропорции по отношению к самому себе, и только тогда это приращение воспринимается в виде приращения интенсивности ощущения. Если для давления в один грамм необходима одна треть грамма, то для давления в 10 граммов приращение должно равняться $10/3$ грамма. Та же пропорция остается одной и той же для температуры, для звука. Для света достаточно приращение в 0,01. Можно, таким образом, резюмировать все эти опыты в законе, выражающем для всех чувств постоянство раздражения при всех приращениях раздражения. Другой психофизик прославился своей попыткой дать математическое выражение этого закона: по Веберу, *ощущение растет как, логарифм раздражения*.

В вопросе об ощущениях приходилось руководствоваться для их измерения их интенсивностью. Но имеется еще один признак, по-видимому, позволяющий измерять явления сознания, — это их продолжительность.

Выдающийся представитель немецкой психологии, ее главный вождь, Вундт, первый формулировавший принципы психофизиологии, производил в своей лаборатории в Лейпциге подобного рода опыты.

Операции эти очень просты. Подвергают человека какому-нибудь раздражению, например, уколу в руку; просят его докладывать о своем ощущении какой-нибудь реакцией, например, нажиманием кнопки аппарата. Промежуток, отмечаемый этими обоими аппаратами, измеряет «время реакции».

Это время реакции очень сложно. Оно, по меньшей мере, складывается из физиологического времени, потраченного на переход раздражения от периферии к центру; из психологического времени ощущения; из психологического времени, в течение которого складывается решение реагировать; из физиологического времени, в течение которого нервный ток совершает свой путь от центра к периферии, к мускулам.

В этой совокупности, как мы это видим, оба психологических времени, подлежащих измерению, взяты между такими двумя психологическими временами, что нам не известно, когда кончается одно и начинается другое. Чтобы их определить, достаточно будет усилить мысленную операцию, например, предложить человеку, над которым производят опыт, реагировать левой рукой, когда он видит свет, и правой рукой, когда он чувствует уколы; или предложить ему реагировать маленьким пальцем, когда его уколут в большой палец, и большим, если его уколут в маленький палец. Реакция в данном случае становится труднее благодаря двойному ожиданию, ибо субъект не знает, что произойдет, а также и оттого, что в данном случае работает его внимание, так как он должен делать выбор в зависимости от случая. Это значит, что психологический ряд выступает значительно ярче в сравнении с чистым физиологическим рядом; тогда по опозданию реакции можно будет измерять скорость мысли. Опоздание это легко воспринимать. Мысль далеко не молниеносна. Она даже течет очень медленно: ее скорость зависит от

индивидуумов. Можно поэтому надеяться найти на основании времени реакции математическую формулу, определяющую способность мышления.

Можно ли в действительности считаться с этими опытами? Они были предметом исследования всех школ. Их поэтому нельзя игнорировать. Они по крайней мере имеют историческое значение. Добытые результаты скоро обратили на себя внимание своим позитивным характером. Вполне понятно, что психофизика, выдвинутая таким точным мыслителем, как Фехнер, поддержанная авторитетом Вундта, имела блестящий успех. В Германии, Франции, Америке и Италии, в течение двадцати пяти лет, все росло и обогащалось лаборатории, усовершенствовались и разнообразились аппараты. Скоро оставили измерения «времени реакции» и научились схватывать более глубокие и более сложные явления. Перешли от исследования ощущений к исследованию эмоций. Задались целью определить все изменения, которые они вызывают в кровообращении, дыхании и в мускульной напряженности. Изобрели плетизмограф, сфигмограф, этезиометры, динамометры и разного рода графические аппараты. Благодаря счастливым случаям удалось измерить калориметрические изменения мозга, и я знаю молодых любителей, которые не выполняют ни одного акта своей жизни без научных инструментов. Стоит ли прибавить, что Германия больше всех охвачена этой психометрической горячкой. Ее представители чувствовали на конгрессах. Одно время казалось, что психология целиком должна быть сведена к подобным лабораторным занятиям. Скоро, однако, успех этот стал падать. Особенно во Франции психометрия не вызывала серьезного к себе отношения. Ее главный представитель, Бине, напрасно пытался вербовать учеников и заинтересовывать их занятиями в одной из лабораторий Сорбонны. Он оставил эти попытки

и в настоящее время занимается графологией и даже общими философскими вопросами о душе и теле. *L'Année psychologique*, в котором он аккуратно резюмировал работы этого рода, уже не пользуется прежним вниманием. Это указывает на всеобщее разочарование в подобных опытах. Германия, по-видимому, тоже разочарована. Последние работы Вундта более осторожны. Они указывают на то, что по инстинкту своему Вундт всегда был философом и логиком. Издаваемые им *Philosophische Studien* тоже потеряли свое первоначальное обаяние. Уже на парижском конгрессе 1900 г. германская школа перестала поглощать внимание психологов. Казалось, она разрушается. На римском конгрессе 1905 г. она отсутствовала. Можно было полагать, что она перестала существовать.

Каковы причины этого столь быстрого упадка столь много обещавшей новой науки? Обнаружение этих причин одновременно укажет на ценность экспериментальной психологии. Следует прежде всего отметить, что идея психометрии слишком заманчива. Разве мысль не должно было увлечь то, что в психологии, в этой смутной, неуловимой и таинственной области, удалось наконец уловить элементы, поддающиеся точному определению? Спиноза когда-то пытался построить геометрическую психологию страстей, в которой тайны сердца определялись и связывались бы теоремами, *more geometrico*. Теперь строят алгебраическую психологию при помощи чисел! Разве удивительно, что теперь исследователи еще больше, чем тогда, находятся в ослепляющей, опьяняющей их власти математических измерений и вычислений? Самозаписывающий аппарат привел в восторг позитивные умы. Психология, вчера еще не существовавшая, вдруг превзошла самую науку о жизни и достигла точности механической физики!

Идея была заманчивой, увлекательной, но ее практическое осуществление оказалось почти не выполнимым! Верно, что совершенной формой науки является форма математических наук. Можно даже допустить, что все науки когда-нибудь примут эту математическую форму. Но кто, тем не менее, может спорить против того, что науки не могут начать с математического метода? Психология, еще в меньшей степени, чем другие науки, на это способна. Ошибка психофизики в том и состоит, что она вздумала миновать впереди лежащие этапы прогресса.

Но это не все. Я спрашиваю, не есть ли психология единственная наука, которая, по самому своему определению, не поддается измерению и вычислению?

Ведь что, собственно говоря, хотят измерить? Над чем хотят производить вычисления? Я понимаю, что при помощи своих аппаратов психологи достаточно точно определяют раздражение, предшествующее ощущению. Но ведь мое ощущение измеряется моим сознанием. Это оно говорит мне, что та или другая поверхность больше или меньше освещена. Ощущение, вызываемое во мне одной свечой, разнится от ощущения, вызываемого двумя свечами. Я эту разницу выражаю на моем языке. Вы ее выражаете на своем языке, утверждая, что эти ощущения отличаются между собой разностью *интенсивности*. Вы этим хотите сказать, что световое ощущение качественно отличается от звукового ощущения, но что слабое световое ощущение отличается от сильного светового ощущения только по степени, но не по существу. Уверены ли вы в этом? Может быть, следовало бы раньше определить изнутри, посредством сознания, эту интенсивность, о которой вы говорите? Может быть, ощущения, которые я считаю однородными, в действительности, для моего сознания так же отличаются друг от друга, как два индивидуума, как отличается один человек от другого? Может

быть, между ними не одна только формальная разница? Вы вашим измерением не улавливаете и никогда не уловите содержащихся в этих ощущениях чисто психологических элементов. Я этим хочу сказать, что вам легко удастся оперировать над возбудителем ощущений, ибо он физической природы, но вы не в состоянии уловить существенное и отличительное в наших ощущениях, благодаря которому они суть ощущения моего сознания, а не колебания внешней среды, — световые и звуковые движения. Вы даже совершаете еще большую ошибку: вы забываете мой орган слуха, мою нервную систему, ибо это вами столь тщательно отмечаемое раздражение не имеет само по себе реального значения, независимой величины. Его действие зависит от моих психологических способностей. Оно изменяется в зависимости от воспринимающего его слухового аппарата. Сколько раз, в знаменитых опытах над продолжительностью реакций, ответ отмечался до постановки вопроса, благодаря действию нервной поспешности, нажимающей кнопку до прицеливания глаза? Человек не есть машина. Игнорируя сознание, мы проходим мимо жизненных явлений.

III

Во Франции психометрия была продолжением немецкой психофизики. Наша психология вообще подвергалась сильному влиянию извне. Влияние это передавалось через Рибо, без которого исследуемое нами движение было бы у нас непонятно.

Когда Рибо взялся за популяризацию во Франции иностранных работ, он был провинциальным учителем. После Огюста Конта он первый подверг, на основании фактов, критике интроспективную психологию и осудил ее. Критику эту Рибо излагает в изве-

стных вступлениях к его книгам *Английская Психология* и *Немецкая Психология*. Критика естественно его толкала оценивать новые методы.

Рибо сочувствует психофизике, но он ею не увлекается. «Мы изложили эти факты, — говорит он, — с похвальной осторожностью, не преувеличивая их окончательного значения, но считая их началом, а употребляемый метод надежным залогом успеха». В начале он держался физиопсихологического параллелизма. Англичане утверждают, что Рибо находился в такой же степени под влиянием Спенсера и его идеи об эволюции, как под влиянием германских ученых.

Психология тогда приближается не к математике или к физике, но к естественным наукам, ибо эволюция предполагает непрерывность: «жизнь тела и духовная жизнь суть виды одного рода, каковым является жизнь в общем». Какую границу можно провести между физиологическими и психологическими явлениями? Спенсер полагает, что рефлекторные действия определяют инстинкт, память, волю; во всех своих формах, во всех своих проявлениях жизнь — система «соответствий», приспособление внутренних условий к внешним условиям. Живое существо, даже одаренное сознанием, поддерживает свои отношения с окружающей его средой. Сознание только отражает эти отношения. Оно их обозначает и изображает на особенном языке. Оно — освещенная сторона явления, противоположная сторона которого находится в тени. «Перемены в нервных клетках являются коряжатами того, что мы субъективно познаем, как факты сознания». Гистология, описательная анатомия, физиология должны, таким образом, нас снабжать психологическими данными.

«Мы имеем, — говорит Бэн, — все основания полагать, что все наши душевные процессы сопровождается

непрерывный ряд материальных процессов. За все время возникновения ощущения до производства вонне соответствующего ему действия психологический ряд ни на мгновение не отделен от физических действий».

Пришлось, таким образом, вслед за англичанами просто применять научный метод «сосуществующих изменений» к двум порядкам явлений. Исследуем одновременно, как изменяется организм, когда изменяется сознание. Если мы обнаружим правильную последовательность между материальными и духовными переменами, мы сможем формулировать между ними зависимость в виде *физиопсихологического закона*.

Возьмем, например, внимание. Его всегда рассматривали с точки зрения одного только сознания. Оно считалось «чистым актом» разума, непостижимой, таинственной операцией мысли. В действительности самый поверхностный анализ внимания приводит к другому выводу. «Внимание, — говорит Рибо, — не есть неопределенная деятельность. Это, главным образом, *моторный* механизм, т. е. оно всегда действует посредством мускулов и на мускулы, главным образом, в виде задерживающего механизма». В качестве эпиграфа к этому учению могут служить слова Maudsley: «Тот, кто не способен управлять своими мускулами, не способен к вниманию». Положение тела внимательного человека отличается от положения тела невнимательного человека. Сравните скучающего слушателя с заинтересованным внимательным слушателем, рассеянного ученика с сосредоточенным учеником, играющего зверя и зверя, подстерегающего свою добычу. Разница между этими двумя состояниями сознания, между вниманием и рассеянностью, сопровождается и проявляется физиологическими изменениями, главным образом, мускульными. Каков механизм внимания и к чему он служит? Исследова-

ние этого вопроса теперь значительно упрощается.

В обыкновенном состоянии, т. е. в состоянии рассеянности, чувства продолжают снабжать нас большим количеством ощущений, а память — образами и воспоминаниями. Это вечное порхание, бесконечно движущееся колесо. В состоянии внимания, напротив, чувства закрыты, память приостановлена, мысль фиксирована: зажать тормоз и колесо больше не движется; мы имеем состояние «моноидеизма». Всякое положение внимательного человека соответствует задерживающим движениям. «Оно указывает на концентрацию работы», ибо концентрация сознания и концентрация движений, диффузия идей и диффузия движений идут рядом.

Но всякая система имеет свою совершенную форму. Образцом физиологических теорий служит знаменитая теория эмоций, почти одновременно предложенная датским врачом Ланге и американским психологом Джемсом.

До появления маленькой книги Ланге и статьи Джемса в *Mind* полагали, что эмоция, характеризуя возбужденное состояние, естественно сопровождается телесными проявлениями — жестами, движениями, игрой лицевых мускулов, краснотой, бледностью, одышкой, смехом, слезами и т. д. Эти различные явления считались следствием или результатами эмоции. Рассуждали так: я вижу направленный на меня пистолет; я бледнею и спасаюсь. Но допустим, что мы упраздняем все явления, которые, по-видимому, сопровождают сильную эмоцию. Что же тогда остается в моем сознании? Представление, холодная идея, вид револьвера, который меня не трогает. Но тогда эти движения, бледность и бегство, из следствий моей боязни, пожалуй, превратятся в ее причину. Может быть, то, что я называю эмоцией, только сознание всех спонтанных, инстинктивных действий моего организма? Тогда пришлось бы выразить случай с револь-

вером следующим образом: «я вижу направленный на меня револьвер: я бледнею, спасаюсь, я боюсь». Другими словами, между эмоцией и ощущением моих чувств нет ни существенной, ни формальной разницы. Для того, чтобы я получил световое ощущение, необходимо, чтобы благодаря внешнему раздражению мой орган чувств передал впечатление нервным центрам. Для того, чтобы я испытывал то волнение, которое я называю эмоцией, необходимо, чтобы в моем организме имела место перемена в процессах кровообращения, дыхания, движения; эти перемены тогда действуют на мои нервные центры и вызывают в моем сознании соответственное чувство. Всякая элементарная эмоция, например, радость или грусть, гнев или боязнь, имеет свою телесную первичную сторону и душевную, вторичную ее сторону. Играющий человек возбуждается, чувствует потребность в движении: его лицо округляется, его мускулы напряжены, цвет лица красный; у меланхолика, напротив, — вялое, удлиненное, повислое лицо. Дети топают ногами, хлопают руками, неистовствующий ломает пальцы, кусает губы.

Джемс подобным образом анализировал чувство усилия, и он нашел, что оно только равнодействующее мускульных и других ощущений, сопровождающих произведенное движение. Долгое время допускали существование *иннервационного чувства*, так что сознание при своем освобождении из мозга как будто воспринимает этот разряд. Но это не так. Сознание походит на таможенного чиновника, отмечающего только ввоз, а не вывоз товаров. Усилие и эмоция объясняются одним и тем же центростремительным механизмом.

Эта теория, таким путем обобщенная, одновременно казалась точной и парадоксальной. Она нравилась психологам, ибо ее творцом был психолог, психологически до нее дошедший. Она обольщала

экспериментаторов, ибо ее второй защитник особенно настаивал на явлениях кровообращения и сосудодвигательных. Пустили в ход все средства проверки этой теории, начиная вивисекцией и кончая внушением. Эти опыты беспрестанно совершаются в течение двадцати лет, и некоторые экспериментаторы доходят до смешного. Теория эта еще в моде, но она теряет свои базисы.

Если считать эту теорию простым описанием механизма эмоции, похожим на описание механизма внимания, которое дает Рибо, она тогда действительно ценна, ибо она дает точные средства для исследования области чувственности, тем более, что в последней области отводили мало места «кинестетическим» ощущениям, которые именно и вытекают из органических изменений. Но не упрощаем ли мы природы эмоции, когда мы пытаемся ее объяснить на основании упомянутой теории? Понятно, что при эмоции имеет место возмущение органов дыхания, кровообращения и мускулов. Но она сопровождается чисто психологическими явлениями, потерей памяти, грустью, ослаблением разных духовных сил, которые не могут быть приняты за исключительный оттолок органических ощущений. Застенчивый краснеет. Но разве этому причиной то, что он не находит слов для выражения своих мыслей? Рассерженный человек тоже краснеет: он говорит бегло, развязно. Разве одни и те же внешние причины обуславливают недостаток слов у одного и избыток у другого? То же самое внимание состоит из большого числа элементов, чем мускульные явления, его выражающие. Чувство усталости после работы это нечто другое, чем потребность выпрямлять свои кости.

В общем все подобного рода исследования (они бесчисленны) основаны на слишком элементарном анализе. Это не значит, что они бесполезны. Напротив, они оказали полезные услуги и привели к одному

очень определенному результату: одним только сознанием трудно установить наличность «однообразной последовательности» между душевными состояниями, ибо мы не можем улавливать среди этих следующих друг за другом состояний все промежуточные состояния, лежащие за порогом сознания.

Но отсюда заключили инстинктивно, что бессознательное явление только явление физиологическое. Сознание, таким образом, потеряло свое значение. Оно существует, но оно могло не существовать. Данный телесный механизм приводит к одинаковым конечным результатам, независимо от наличности сознания. Это возможно, но что нам это дает? По существу мы, не отдавая себе в этом отчета, впадаем в ошибку Огюста Конта. С одной стороны, психология перестает быть психологической, т. е. она отказывается найти действительные законы душевных явлений. С другой стороны, физиология обнаруживает только одновременность определенных физических и психических процессов, но она не объясняет законов их следования.

IV

Французская психология не могла в силу сказанного оставаться на этом пункте. Еще Рибо сообщил ей оригинальный толчок, ибо он подверг ее иностранному влиянию.

Начиная с Клод Бернара, физика признает, что законы болезни одинаковы с законами здоровья. Возникает, таким образом, вопрос: почему подобное явление не может иметь место в душевной жизни? Рибо в силу этого решил обратиться к медицине для исследования физиологии душевных явлений. Он прислушивался к ее мнению и исправлял свои работы в соответствии с наблюдениями медицины. Он во-

зобновил великую французскую традицию алиенистов. «Мы знаем человека только наполовину, — говорил Бруссе, — если мы его знаем только в здоровом состоянии. Болезненное состояние одинаково зависит от его духовного существования, как и от его физического состояния». Вот почему неоспоримо историческое значение таких книг, как *Болезни памяти*, *Болезни личности*, *Болезни воли*.

Несомненно, Рибо в этих своих работах остается верным своим первым воззрениям. Он прежде всего рассматривает память как «биологический факт». «Память, — говорит он, — общая функция нервной системы. В ее основе лежит способность, которой обладают элементы, служащие для сохранения полученного изменения и для образования ассоциации». Но в жизни сознания память играет двойную роль: она сохраняет и воспроизводит. Обе эти операции преимущественно физиологического характера; сохранение зависит от питания: в усталом, истощенном мозгу ничто не фиксируется, ибо бедные элементы не в состоянии связывать, между собой новые ассоциации; воспроизведение — это действие общего или местного кровообращения: мозг, в котором кровь плохо циркулирует, бессилён воскресить прошлое; память слабеет вследствие малокровия. Поэтому память «сводится к процессу организации нового состояния, его органического закрепления среди различных ступеней двух крайних границ».

Только этот метод — *патологический* метод. В этом его новизна. Уж больше не пытаются непосредственно уловить физиологические ассоциации и тем более брать их в качестве отправного пункта для объяснения психологических явлений памяти. Делают обходы и пользуются болезнью. Собирают выдающиеся, преимущественные факты, изменяющие память, напр., амнезией, гипермнезией; пользуются также случаями, при которых память частью,

целиком или прогрессивно теряется. С этой целью следят за выздоровлением, за ходом утери памяти, за ее восстановлением. Делают сопоставления, производят исследования, и заключение само собой напрашивается, как простое обобщение.

«В случае *общей* атрофии памяти, потеря воспоминаний совершается определенным образом: сперва забываются прежние факты, потом идеи, чувства, действия. В случае *частичной* атрофии памяти потеря воспоминаний совершается по следующему, неизменному пути: забывают собственные имена, общие имена, прилагательные, междометия, жесты». В обоих случаях явление совершается в одинаковом направлении. Это регрессивное сведение более нового к более старому, сложного к простому, волевого к автоматическому, менее организованного к более организованному. «Достоверность этого регрессивного закона доказывается редкими случаями выздоровления от прогрессивной потери памяти: воспоминания возобновляются в порядке, обратном порядку их потери».

С другой стороны, наша индивидуальность покоится исключительно на физиологической основе; чувство «я» — это чувство тела; психологическое единство просто выражает органическое единство, координацию действий нервов, образующих жизнь тела. Таким образом, наша сознательная индивидуальность бедна в сравнении с нашей действительной индивидуальностью: она только ее проявление, ее сокращение.

«Организм и его высшее проявление мозг составляют действительную нашу индивидуальность. Он содержит в себе все следы нашего прошлого. В нем заключены все возможности нашего будущего. В него целиком включен личный характер с его активными и пассивными способностями, с его симпатиями и антипатиями, гением, талантом или тупостью, с его

добродетелями и пороками, с его активностью и слабодейтельностью. То, что доходит до сознания, ничтожно в сравнении с тем, что остается за порогом сознания, оставаясь хотя действующим. Сознательная индивидуальность всегда только слабая часть физической индивидуальности».

Проблема индивидуальности, как и проблема памяти, в последнем счете оказались сведенными к биологической проблеме. Но это пункт прибытия, а не отправной пункт, заключение, а не постулат. Это воззрение только резюмирует факты, все тонкие деформации индивидуальности, ее органические возмущения, ее аффективные и духовные тревоги, ее упадок, ее раздвоение, происходящие в ней перемены, замещения.

Есть ли эта подвижная психология окончательная форма психофизиологии? Теперь преждевременно об этом говорить. Однако важно то, что остальные формы психологии погибали, а эта последняя все прогрессирует, ибо ученики Рибо с каждым днем все идут дальше по пути, отмеченному их учителем. Рибо был также психологом. Он часто был вынужден пользоваться в своих патологических исследованиях чужими указаниями — он не был врачом. Но его последователи — люди с медицинским образованием. Они работают в госпиталях, некоторые из них занимаются даже терапией, проверяют свои теоретические воззрения непосредственным контролем процесса выздоровления: это люди клиники. Они демонстрируют на своих лекциях больных, которых они исследовали в клинике. Их жадно слушают, ибо для буржуазной публики ничто так не увлекательно, фантастически смешно, как осмотр людей, страдающих сотрясением духовных способностей. Некоторые даже специализируются по этим болезням, и патология проникла в «парижские салоны». Она имеет свои журналы и одинаково интересуется как ученых, так и зевак.

Успех этот был ей полезен. Он ей помогал сознавать самое себя. Опыт прошлого, работы точных исследователей давали ей возможность пользоваться всеми полезными средствами для контроля своих исследований.

Чтобы отдать себе в этом отчет, проникнем в одну из ее лабораторий в *Salpêtrière* или в *Sainte-Anne*.

V

Прежде всего болезнь рассматривают с точки зрения медицины. Исследуют, анализируют, описывают различным образом жизнь тела, все его функции. Отмечают, классифицируют перемены или видоизменения этих функций, химические или механические и все органические изменения. Обнаруживают и контролируют обстоятельства, вызываемые наследственностью, прошлой жизнью, а также биографические события, предшествовавшие кризису. В истории болезни имеются параграфы, посвященные питанию, кровообращению, процессам выделения и т. д.

Потом болезнь исследуют психометрически: мы тогда как бы вступаем в «физический немецкий кабинет». Здесь все налицо. Имеются все аппараты, усовершенствованные и еще более разнообразные, чем те, которые так поражали неофитов. Недостает только средств, чтоб еще увеличивать их число. На покрытых сажей цилиндрах вычерчены многочисленные кривые, указывающие на биение сердца, пульса, на ускорения или замедления дыхания легких, на усталость или возбуждение мускулов, на чувствительность кожи, на обострение или на притупление чувства осязания, зрения или других органов восприятия. Они также отмечают увеличение или уменьшение «времени реакции».

Потом болезнь исследуется психологически. Мы

переходим теперь в кабинет врача, допрашивающего своего пациента. Он исследует его память, будит его сознание, его самообладание, его настроение. Он жадно, страстно, с большим любопытством записывает на стилографе всю эту бедную исповедь пациента, старается отмечать на лету эти беспорядочные мысли. Эти различные листы в свою очередь присоединяются к графическим документам. Недостаточно одного только кратковременного исследования этих нервных больных, а необходимо следить за всеми формами их болезни. Приходится главным образом считаться с крайней подвижностью их натуры. Они поддаются всем влияниям, всем внушениям. Малейшее смущение извращает их ответы. Необходимо контролировать то, что они говорят сегодня, с тем, что они говорили вчера, и не переставать сравнивать их ответы; существенно заручиться их доверием. Почти все эти слабые души нуждаются только в поддержке. Они чувствуют свою слабость, свою психологическую бедность. Они нуждаются в руководстве, в авторитете, ищут опоры. Для столь нежной работы недостаточны одно терпение и точность метода. Необходимы еще наличность духовного начала, симпатия, нечто братское.

Когда это долгое и громадное исследование выполнено, остается разбираться в кипе документов. Болезнь дает врачу грубые или упрощенные духовные явления, готовый опыт. Однако врач должен обладать редко тонким психологическим чутьем. Врачи диагностики в действительности вырабатывают в себе это чутье. Они выводят психологические явления на основании жестов, действий, речи, как химики определяют элементы «звезд по спектральным линиям».

Таким образом, современный метод, по-видимому, очень сложный. Он сводится «к присоединению медицины духа к психологии, к извлечению из пси-

хологии всех данных, которыми она в состоянии снабжать, как для классификации и исследования явлений душевной патологии, так и для обнаружения на основании подвижных изменений жизни духа фактов, позволяющих анализировать человеческую мысль».

Такова сущность блестящей дисциплины, которой обязан своим успехом последователь Рибо, доктор Жане, сообщивший ей вышеприведенную формулу. Уж больше двадцати пяти лет он занимается этими вопросами, и его работы содержат в себе самые важные патологические документы, имеющиеся в нашем распоряжении. Очень легко отличить работы Жане среди многочисленных других работ, ибо Жане еще к тому же философ. Он вовремя напал на счастливую руководящую идею, теперь почти уже превратившуюся в теорию.

Ряд исследований, среди которых важнейшими были исследования естественного или вызванного сомнамбулизма, истерии и психологической болезни, психастении, с ее различными припадками, привел его к этой теории.

Сомнамбулизм привел Жане к различению двух форм психологической деятельности. Жизнь беспрестанно принуждает нас «приспособляться». Приспособление это составляется из новых актов, подлежащих исследованию. Это «синтезы», ибо акты эти обыкновенно только оригинальное соединение старых движений. Танец, например, новая форма марша. С другой стороны, благодаря привычке старые операции воспроизводятся сами собой — они становятся автоматическими, вот почему мы пишем безо всяких усилий, несмотря на то, что нам стоило много труда научиться писать. В нормальном состоянии синтетическая и автоматическая деятельность друг с другом согласуются, друг друга поддерживают и дисциплинируют: мы, например, автоматически

пишем то, что мы хотим, но в патологическом состоянии все меняется, ибо творческая активность труднее автоматической. Как только болезнь упраздняет творческую активность, автоматическая берет верх, становится независимой, работает на свой собственный счет и без всякого контроля: при *автоматическом* писании истериков рука пишет независимо и без ведения больного. Мы имеем как бы раздвоение личности. «Большинство таких явлений совершается наподобие внушения. Это психологические явления, развивающиеся совершенно вне воли и часто вне сознания больного. Внушенная идея может таким путем развиваться, ибо она не встречается в сознании этих антагонистических идей, которые обыкновенно ограничивают наши мысли, так как она остается изолированной в сознании, как таблица без рамок».

Пьер Жане под истерией понимает то, что Шарко называет «психической болезнью», симптомы которой исключительно психологические и которая не может быть связана с болезнью каких-нибудь органов. В самом деле, истерик не страдает никакими физиологическими недостатками: его слуховые органы правильно функционируют, и однако его органы чувств не всегда дают ощущения. «Истерические стигматы», амнезии, анестезии, судороги и расположение к внушению — не могут, таким образом, объясняться физиологически. Поражено само сознание. Оно раздвоено, встревожено и расшатано. Можно было бы сказать, что его освещение потускнело, что оно уже не светит так далеко. Это суживание поля нашей внутренней жизни. «Разум, по-видимому, уж больше не способен соединять, сливать впечатления, получаемые им от периферии, которые одновременно группируются нормальным сознанием».

Свою теорию психологической жизни Жане заканчивает анализом психастении. Невропаты, им

называемые психастениками, это буквально слабые души, колеблющиеся сознания. Это боязливые, беспокойные, сомневающиеся, грустные натуры. У них, в отличие от истериков, совершаются все психологические функции. Они сознают эти функции, но последние плохо протекают, и сознание о них смутное, распылчатое. Эти больные не страдают галлюцинациями, но припадками. Они также не страдают анестезией или амнезией. Они только инертны, безразличны. Они сознают эти особенности своей натуры. Болезнь не в бедности их переживаний. Их существование как будто лишено рельефа, красок. Они испытывают только «ощущения неудовлетворенности». Жизнь им кажется чуждой, лишенной интереса, ирреальной. Они живут в грезах. Можно было бы сказать, что мелодия, которой отмечена жизнь сознания, у них звучит менее гармонично, или, если угодно, у них понижен духовный уровень. Мы можем поэтому допустить, что психологическая жизнь способна к определенной *напряженности* (стойки уже говорили о *τόνός*, об усилении) и что эта напряженность может иметь бесконечные степени. Когда она уменьшается, то случается, что она уже больше недостаточна, чтобы обеспечивать определенные функции, чтобы удовлетворять определенным запросам жизни. Психастеники — это больные, не способные повернуть в сторону. Все испытываемые ими тревоги, припадки, их грустное настроение образуют отвод энергии, употребляемой без пользы и превращающейся в бесплодный автоматизм. Лечить этих больных — это значит поднимать их психологический уровень, восстанавливать их душевное равновесие.

Эти психастеники особенно ценны для психолога. Так как это бедные натуры, то очевидно, что расходы, которые они тратят из психологического своего бюджета, очень значительны. Раз так, то достаточно от-

мечать порядок исчезания у них психологических функций, чтобы иметь возможность их располагать по степени их трудности, ибо недостающие этим больным душевные функции самые сложные.

Больные эти ведут бледную, бесцветную и замкнутую жизнь. Прежде всего у них ослабевает само чувство жизни: труднее всего жить, жить интенсивно и ярко, ибо жить это значит действовать и творить. Ничто не так сложно, как постижение окружающей нас действительности, особенно социальной среды, в которой мы живем, людей, с которыми мы соприкасаемся. Эти убогие духом рассеяны, изолированы, блуждающие. Порваны или ослаблены у них все связи, в каждую минуту нас соединяющие с вещами и существами, — они потеряли «функцию реального». Они ее потеряли, ибо их душевный уровень понизился и их сознание, подобно отступающей волне, не доходит до прежней вершины. «В силу этого, — заключает алиенист, — два существенных явления характеризуют первые ступени этой психологической иерархии: 1) объединение, концентрация, которая особенно важна, когда она нова и когда она образует душевный синтез; 2) число психологических явлений, которые могут быть извлечены из этого синтеза». На низшей ступени, конечно, находятся явления автоматизма: на высшей — творческие функции, восприятие «я», представление о мире.

Таким образом, патология души в конце своих самых простых обобщений доходит до самой абстрактной философии, до идеализма. Не наши идеи, а организация наших идей, наши действующие идеи суть реальность. Реальное больше и меньше одной только идеи — она *функция*.

Я настаивал на этих анализах, ибо они, в действительности, очень существенны, так как они приводят к вопросу о том, можно ли рассматривать душевную патологию как форму психофизиологии?

Без сомнения, как в прошлом, теперь даже еще больше, душевная патология занимается описанием видимых физиологических явлений. Стараются даже применять для этой цели усовершенствованные методы психометрии. Но сознают, что это побочные средства, детали, сама точность показаний которых вызывает к себе недоверие, ибо нельзя знать больных на основании этих инструментов. Самое большое, можно рассчитывать уметь характеризовать на основании нескольких точных фактов различные степени душевной разбросанности. В действительности все до сих пор употреблявшиеся меры неверны или бесполезны, как и способы измерения «времени реакции», ничего не дающие. Нужно иметь дело с более простыми, с более постоянными явлениями. Например, когда расшатана работа нервов, когда жизнь становится более тусклой, разве это не указывает на то, что она становится менее интенсивной? Элементарные ощущения различных чувств без сомнения тогда не так продолжительны, как при нормальном состоянии. Меняется скорость сознания: но как ее измерить. Такое измерение очень полезно производить. Для зрения пользовались опытом над скоростью слияния цветов призмы. Но это только одно указание.

Таким путем легко убедиться, что для объяснения душевной возбужденности, бреда, припадков недостаточно пользоваться внутренними изменениями, как это имеет место при любой болезни сердца или легких. Сосудистые изменения или изменения, относящиеся к кровообращению и которые легко наблюдать, часто одинаковы в различных состояниях: эмоции сопровождаются ускоренной работой сердца. Застенчивость и гнев одинаково вызывают краски на лице; явления эти служат элементами бесконечно сложных комплексов. Они ни в коем случае не могут снабжать нас сведениями

о состояниях сознания или душевных болезнях, которые они сопровождают. Достаточно, если они их обнаруживают.

В действительности в распоряжении алиениста имеется одно только психологическое средство. Он больного заставляет говорить, записывает его слова. Документ — это знание, лично приобретенное самим больным, субъективно, при помощи своего сознания. Он говорит то, что он чувствует. Он это говорит, как это ему угодно и как он это может. Невропат делает только интроспекцию. Он на свой счет начинает психологию 1827 г.: он, по предположению, какой-нибудь Гарнье или Кузен.

Больше, нам говорят, что эти данные душевной медицины должны быть «классифицированы, истолкованы психологией»... Врач таким образом тоже психолог, т. е. он способен использовать при помощи своего сознания указания чужих сознаний. Профессиональная ловкость есть в данном случае приобретенная и инстинктивная способность слиться с субъектом, по себе судить о беспорядке чужой мысли. Я уж указал, с одной стороны, на симпатию, интимность, преданность, а с другой стороны, на авторитет и благорасположение, которые придают сентиментальный и трогательный характер отношениям между душевнобольным и пользующим его врачом. Врач в свою очередь в действительности пользуется только интроспекцией, самонаблюдением. Важно, чтобы он временно себя отождествлял со своими душевнобольными. Он их тогда будет судить по себе. Их история будет его историей. Его заслугой тогда будет то, что он сделал объективным старый субъективный метод, что он путем сравнения раздвоил этот метод. Приняв во внимание свидетельство сознания больного, а также свидетельство своего сознания, мы ставим вопрос о различии этих показаний. Психиатр других вопросов не ставит. Его личность — мера личности

его больного. По правде говоря, ничто в такой степени не рассеивало понятия о психофизиологии, как современная патология.

VI

Новейшие работы приводят нас к особого рода сравнительной интроспекции, т. е. мы после трех четвертей века стоим ближе к Жюффруа, чем к Конту. В течение всего вышеизложенного периода все усилия психологии были направлены на то, чтобы сблизиться с физиологией, но фактически она от нее удалялась. Это указывает на то, что есть физиология и физиология.

Мы можем на самом деле рассматривать в организме перемены в процессе кровообращения и дыхания, утробные изменения, мускульные сокращения, чувственные впечатления на конечности нервов, соприкосновение воздуха и кожи, артериальных стенок с кровью, перемены тканей и т. д. Явления эти совершаются на поверхности организма. Их исследование станет предметом *периферической* физиологии.

Мы можем, напротив, рассматривать перемены, происходящие в самих центрах, в клетках мозгового вещества, в их динамическом и трофическом состоянии, во взаимной между ними связи, в их ассоциациях. Как, например, центры спинного мозга влияют на центры головного мозга, и наоборот? Каковы изменения, происходящие в корочных слоях под влиянием периферических возбудителей, и каким образом в них преобразуется энергия, сконцентрированная в виде возбуждения до ее распределения в мускулах? Эти различные явления происходят в самих глубинах нервной системы. Их исследование и познание станут предметом *центральной* или мозговой физиологии.

Но периферические явления могут быть воспри-

няты и исследуемы: мы их достаточно знаем. Мы их видели выраженными в кривых на лабораторных цилиндрах.

Но что же мы, напротив, знаем о физиологии мозга? Самый нервный элемент ускользает от гистологии; есть ли это древний нейрон, клеточка с ее различными продолжениями? Может быть, это только клеточка или простое отделение этой клеточки? Достоверно только то, что мы анатомически не улавливаем никакой разницы в структуре между элементами во всей корке мозга и что физиологически через эту сеть волокон и их продолжений течет в неопределенном направлении безвестная нам жидкость. Дальше этих фактов мы строим одни только гипотезы. Имеем ли мы даже право говорить о «центрах», раз на корке мозга нет различных точек? Двигательная область неотделима от чувственной области. Однако необходимы центры локализации, ибо некоторые повреждения влекут за собой исчезание или изменение определенных душевных функций, например, функций языка, которые лучше других известны. По выражению Флешига, эти мозговые центры только *центры ассоциации*. На них следует смотреть не как на гостиную, но как на общество, собравшееся в гостиной. Мозговые клетки соорганизовались для общего дела, к которому они приспособились. Они также могли бы соорганизоваться для другой надобности: это видно из того, что после болезни вновь появляются исчезнувшие функции. В случае необходимости новые элементы заступают место поврежденных элементов. В мозгу, таким образом, существуют только функциональные группировки, системы связей. Но как происходят эти группировки? В чем состоят эти связи и ассоциации? Мы об этом ничего не знаем.

Больше, очевидно, что физиологические элементы периферии суть причины большого числа психо-

логических явлений. Одни, как чувственные впечатления, обуславливают определенные ощущения, например, ощущения света или звука. Другие — мускульные сокращения, органические перемены — порождают более сложные ощущения, но столь же важные для сознания, то, что мы грубо называем кинестетическими ощущениями.

Вероятно, что центральные изменения параллельно вызывают явления сознания: почему глубокие перемены должны иметь меньше влияния, чем поверхностные? Некоторые ощущения, например, ощущение неловкости, усталости, радости, особенно душевные волнения, истерическая грусть, психостеническое недовольство не могут, без сомнения, иначе объясняться. Они являются психологическим отголоском нервного возбуждения или нервной рассеянности, и это общий закон патологии. Мы только не располагаем никакими средствами его проверить.

Понятно, таким образом, что психофизиология не противилась попытке обобщать самые простые факты, игнорируя наиболее сложные, и ограничивать применение психологии к физиологии одной только периферией. Теории эмоции и усилия на этом основаны. Они, однако, забывают то, что, если мы должны считаться с этими фактами при анализе сложного явления кинестетических ощущений, мы тем не менее не должны упускать из виду психологические волнения, нами отмеченные, и с которыми истинная психофизиология должна была считаться и объяснять нам, что при этом происходит в центрах. Принимают часть за целое, ибо целое от нас ускользает.

Даже больше, часто не признавали самих данных физиологии. Сошлюсь на один пример, взятый из области аффективной психологии, на которую были направлены все нами исследованные работы. Мы

имеем в виду смех. Благодаря лабораторным опытам, подтвержденным клиническими наблюдениями, Дюма обнаружил это столь простое явление, что приходится удивляться, почему так долго оно было неизвестно: «Смех, — говорит физиолог, — самая легкая двигательная реакция мускулов лица на всякое легкое возбуждение». Дальше, так как легкие возбуждения вообще приятны, смех вследствие психологической ассоциации стал самым произвольным жестом удовольствия; после этого нам достаточно было подражать самим себе, чтобы добровольно обобщать психологическое применение смеха и его социальное значение. Таким образом, все исследователи сущности эмоции, начиная с Дарвина и кончая Вундтом, старались давать при помощи принципов трансформистской целесообразности, например, при помощи принципа «переживания наиболее болезненных привычек», объяснение элементарных фактов физиологической механики.

Итак, все физиологические спекуляции проникал философский дух, против которого восставали. История эта не редка в науке. В сущности, изучение органов чувства преследовало идеи рационального единства и логического удобства. От Декарта, автора *Трактата о страстях*, до Джемса, творца теории эмоции, произошли перемены в одном только теоретическом словаре, ибо и метафизик тоже по одному образцу рассматривал аффективную и сенсорную чувственность. Психофизиология, сама этого не сознавая, развивала старую традицию.

Из этого еще не следует, что идея психофизиологии не осуществима или что она абсурдна. Принцип эволюции не позволяет нам сомневаться в том, что существует непрерывность во всякой реальности, следовательно, и в нашем знании. Но эта непрерывность вещей от нас вначале ускользает. Наше знание поэтому отрывочно. Клод Бернар, например, был

убежден, что жизнь сводима к физико-химическим явлениям, но он биологически изучал биологические явления: нельзя отнести к прежней науке факт, само незнание которого создало новую науку. К тому же как может физиология освещать нам жизнь сознания, раз она еще не способна нас ясно ознакомить с жизнью мозга? Единственный недостаток психофизиологических теорий — это то, что они еще преждевременны. Их приняли за средство, но в действительности они конец, может быть, еще очень далекий идеал.

VII

Метафизика психологии

Развитие психофизиологии, как это показало наше исследование, представляет собой замкнутый исторический цикл.

Мы отправились от одной формы интроспективной психологии и пришли к другой ее форме.

Нет сомнения, что эта интроспекция усовершенствовалась, обеспечила себя гарантиями и контролем, но она остается единственным, особенным средством, которым новая наука располагает для своего развития. Достигнутые реальные успехи были сделаны независимо от физиологии. Френология Галля была только символическим переводом способностей души. И теперь то же самое физиология идет следом за психологией и старается согласовывать результаты последней с данными гистологии мозга. Возможно, что не всегда так будет: обе эти рядом идущие науки взаимно друг другу будут помогать. Но пока не трудно убедиться, что мозг далеко не объясняет сознания, что, наоборот, мы чаще всего представляем себе мозг по образу сознания. Логик Кант говорил: мыслить это значит объединять. Мета-

физик Лейбниц определял понятие как синтез разнообразия в единстве. Разве вся работа патологической психологии не исчерпалась одной только иллюстрацией и оценкой этих философских определений? Прогресс сознания нам теперь представляется в виде ряда все более и более сложных синтезов. В этом ряду все возрастает разнообразие его членов и суживается их единство, доходящее до высшей систематизации, до чувства личности, т. е. до чувства, которое я имею о моем «я», например, в момент, в который я пишу эти строки. Слишком трудна задача придавать жизни смысл и интерес, поглощающий все наши силы, и не всегда быть на высоте этой жизни. Усталость, эмоции, нервные болезни свидетельствуют об истощенности, переутомлении, как радость, счастливая, энергичная воля обозначают силу и равновесие. Перед лицом необходимых запросов нашего существования всякая попытка, всякий предпринятый шаг — поражение или победа нашей личности, нашего внутреннего единства. У слабых это ведет к упадку духа, к отступлению и понижению энергии. Сильных, напротив, это приободряет, окрыляет, обещает в будущем еще более счастливые, хотя и более трудные победы. Жить — это значит организовывать в мысли и в воле реальное, осуществлять и утверждать его.

Но если так понимать функции сознания, как же тогда представлять себе функции нервной системы в общем?

Нервная система — это централизирующий аппарат. По мере своего усложнения аппарат этот постепенно осуществляет возможность рефлексов, института, памяти, воли. Он проявляет себя в виде иерархически расположенного целого, в котором творится разнообразие в единстве, причем процесс этот совершается в сторону возрастания все большей гармонии и устойчивости. Он относится к внешним возбудителям

точно так же, как сознание относится к своим внутренним элементам. В обоих этих случаях результаты тем менее надежны, чем они сложнее и новее.

Но можно еще дальше вести аналогию и не колеблясь определить природу этой эквивалентности между функциями мозга и душевными функциями.

В действительности в нашем сознании нет образа, который не сопровождается явным или виртуальным движением в нашем организме. Обратно, движение внушает образ. Патология даже констатирует, что достаточно, в некоторых случаях каталепсии, заставить больного принять страстную позу, чтоб возбудить в нем страсть. Это, по-видимому, говорит нам, что в психофизиологическом мире существует великий закон, подобный закону мира физическому, — закон, выражающий эквивалентность между движением и сознанием. Наша нервная система, таким образом, имеет единственную цель осуществлять это превращение и восстанавливать это единство. Чувственные нервы собирают на периферии в виде возбуждений внешнего движения и передают их мозгу. В мозгу эти возбуждения подвергаются различной участи. Случается, что они достигают только низших центров, — например, центров спинного мозга. Эти центры тотчас передают их периферии посредством двигательных нервов в форме возбуждений, приводящих в движение мускулы и определяющих реакцию в виде непосредственного ответа на внешнее действие и восстановления движения. В этом рефлекторном факте превращение было доведено до минимума: имело место одно только превращение механического движения в динамическое; не было при этом ни сознания, ни мысли. Но случается, что чувственное возбуждение направляется через мозговую массу к высшим центрам. Тогда начинается ряд превращений, который может неопределенно продолжаться. Возбуждение

разветвляется, течет, скопляется, утверждается или рассеивается; оно может множественными путями быть возвращено периферии, вызывать при этом участие громадного числа мускулов и возвращать механическую работу вместе с приростом энергии, имевшем место во время этого процесса, в сложной форме волевого действия. Оно также может задержаться в центрах в виде скрытой энергии, всегда готовой проявляться, и которая когда-нибудь в виде воспоминания присоединится к другому возбуждению, чтоб видоизменить его и себя. Срок его платежа может даже никогда не наступать.

Мы таким образом пришли к дуалистическому психофизиологическому воззрению, к теории функциональной зависимости. Но психология, установив эту идеодвигательную связь в качестве самого общего и самого обширного своего закона, не объяснила этого закона. Вот именно пункт, в котором новая метафизика должна была попытаться укрепиться в качестве гипотезы, освещающей эту связь.

Метафизика Кузена была основана на первой интроспективной психологии. На современной психофизиологии воздвигается новое здание идеализма, отличного от спиритуализма в такой же степени и в такой же форме, в какой психопатология отличается от *Mélanges philosophiques*. Анри Бергсон придал этой красивой теории наиболее оригинальную и наиболее артистическую форму.

Между прочим, возврат к интроспекции, ведущий к восстановлению чистой философии, по-видимому, обязан крайне общим и глубоким причинам.

Ибо в то же самое время Джемс Уорд излагал свою теорию в *Encyclopaedia Britannia* и защищал «*praesentation — continuum*», похожее на бергсоновскую теорию жизни сознания, на которую Бергсон первый обратил внимание молодых философов, а Джемс опубликовал свои исследования вопроса о сущности

усилия и эмоции, и набрасывал, начиная статьей в Mind за 1884 г., знаменитую теорию «Stream of thought», которой обязаны своим успехом его principles of psychology.

С другой стороны, французские представители экспериментальной и патологической психологии впервые констатировали сходство своих наблюдений с заключениями чистой философии и интроспекции. Пьер Жане цитировал Бергсона. Его работа Obsessions одновременно вытекает и пополняет работу Бергсона: Материя и Память*.

На Бергсона поэтому следует смотреть как на центр пересечения современных психологических исследований: повсюду и во всех своих различных анализах психология ищет новых путей и стремится обосноваться на прямом и непосредственном опыте. В письме от 10 июля 1904 г., помещенном в Revue Philosophique, Бергсон нас знакомит с условиями, в которых он писал свою первую работу. Он не знал статьи Уорда 1891 г. и не имел понятия о статье в Mind. Однако во Франции, как и за границей, Бергсона справедливо считают метафизиком психологии, ибо в своих положениях он резюмирует и пользуется всеми результатами, до сих пор добытыми в этой области.

Бергсон никогда не был ни физиологом, ни врачом, ни психологом. Напротив, он математик. Вначале он упражнялся чистой логикой. Он жил в кругу самых абстрактных понятий математики и метафизики, как понятия однородного времени, пространства и движения. Он нашел эти понятия пустыми. Он решил, что наука в данном случае отделяется одними только идеями, забывая жизнь, что она искажает действительность и переделывает ее на свой лад. Он полагал поэтому, что следует искать в другом месте,

* Изд. М. И. Семенова.

или по крайней мере глубже, действительный опыт. Ему достаточно было анализировать эти понятия рассудка, чтоб убедиться, что они только остатки, в некотором роде снимки, схематические рисунки, сокращенно рисующие бесконечно нужную, текущую, сложную и меняющуюся реальность, непостижимую из-за этого логикой или математикой, но воспринимаемую другим путем, — интуицией. Бергсон таким образом отправился от чисто абстрактного, чтобы постепенно погружаться в конкретное, психологическое. Так как наука ему казалась мертвой, он стал искать жизнь в мире сознания.

Непосредственный опыт предстал тогда перед ним как единственный объект интуиции и как единственная данная реальность, а «я» — глубокое, оригинальное, неотъемлемое «я», постоянно развивающееся в гармонической непрерывности, — как музыкальная фраза. Логика — наружность этого «я», но трудно за этой наружностью открыть его ядро, ибо имеется два сознания, из которых одно скрывает другое. Первое — это поверхностное, каждодневное сознание. Оно искажается разумом, речью, необходимостью жить в обществе и меняться, как монета. Это сознание банально, ясно. Второе — это чистое, исключительное сознание маленьких детей, животных и, вероятно, ангелов. Это прямое и верное чувство того, чем я есть, а не того, чем я кажусь. Это сознание постигает мою реальность, мою обогащающуюся непрерывность, мою никогда не кончающуюся мелодию, а не мою маску, мой неправильный искаженный вид. Оно туманно, но оно подлинно. Я есть то, что я есть. Это сознание дает мне невыразимое.

Известно, как Бергсон применил эту точку зрения к основным понятиям психологии, к интенсивности ощущений и свободе действий. К этому его привел анализ однородного времени, как оно определяется в механике или астрономии, и открытие этой «реаль-

ной длительности», которая останется самой оригинальной его идеей, основной темой, вокруг которой вертятся его позднейшие мысли, являясь только ее удачным видоизменением. Он открыл основную, по его мнению, иллюзию, «иллюзию, на основании которой сливаются последовательность и одновременность, длительность и протяженность, количество и качество».

Критика механики привела Бергсона к интуиции «я». Не значит ли это пойти еще дальше субъективистов интроспекции, повернуться спиной к экспериментальной психологии?

В действительности это не так. На этой глубине, на этой ступени неопределенности невыразимое «я», «непосредственное данное», становится самым превосходным принципом диалектики, когда-либо придуманным логиком. При его тусклом освещении сливаются определенные контуры вещей и рассеиваются в силу этого проблемы. Всякая трудность оказывается просто логического характера, т. е. искусственного, поверхностного. Вопросы, затруднявшие философию, фактически не существуют. К тому же речь идет не о том, чтобы крючком творством софиста сталкивать друг с другом системы, а о преодолении несуществующего. Видимые противоречия на самых спорных пунктах сами собой разрешаются интуицией сознания. Так обстоит дело с вопросом о свободе. Сознание приписывает бытию эту свободу; наука настаивает на детерминизме. Психологический детерминизм несправедливо переносит в область сознания причинность науки. Кант восстановил свободу «я», но он сам же потерял ее. Бергсон ее спасает, но переносит в тайники «я». Философия невыразимого, таким образом, самая остроумная философская система, если согласиться с тем, что философская доктрина — это метод для согласования противоречий. Диалектика Бергсона, отмеченная печатью математи-

ческого изящества и поэтической красоты, опьянила мыслящую молодежь.

Легко понять, какой красивой игрой оказались для интуитивиста эта реальная длительность, когда он встретил на своем пути патологическую и экспериментальную психологию. С каким увлечением он стал анализировать ее расплывчатые результаты! Утвердившись в «я», он должен был объяснить, каким образом это замкнутое «я» вырабатывает представление о мире, и форма решения этого вопроса должна была оказаться психофизиологической. Бергсон творец нового идеализма, в котором центростремительные и центробежные нервы заменяют категории мышления. «Актуальность нашего восприятия сводится к его активности... Конкретное наше представление о настоящей реальности, таким образом, состоит в сознании наличных движений, являющихся естественным ответом нашего организма на возбуждения, так что, когда ослабляются или портятся эти связи между ощущениями и движениями, в нас ослабевает *чувство реального*». Бергсон объясняет материю памятью. Его философия идеодвигательная.

В самом деле, что такое мир для сознания? Одна только совокупность образов. Откуда приходят эти образы? Конечно, не из мозга, ибо наш мозг, как и наше тело, только часть мира по отношению к нашему «я», т. е. он сам только образ. Абсурдно поэтому допустить, что эта совокупность образов, составляющих мир, исходит из частного образа, из мозга. К тому же в нервной системе, каковой мы ее знаем, в ее сенсорнодвигательном механизме и, следовательно, в мозгу мы не видим ничего того, что соответствует функции производить образы. Мозг, картинно выражается аналитик, должен быть только нечто, напоминающее центральную телефонную станцию: его роль состоит в «передаче сообщений»

или в том, чтобы извещать о их наличности. Мозг ничего не прибавляет к тому, что он получает. Так все органы восприятия посылают в мозг свои последние разветвления, так как все двигательные механизмы спинного мозга там имеют своих доверенных представителей, он поэтому образует действительный центр, где периферическое раздражение соединяется с тем или другим механизмом, выбранным, но не навязанным, так что в этом веществе могут одновременно появиться многие двигательные пути, проводящие одно и то же периферическое возбуждение; возбуждение это поэтому способно до бесконечности делиться в мозгу и, следовательно, теряться в бесчисленных, просто возникающих двигательных реакциях».

Так как ничто не способно снабжать нас образами, то откажемся от их объяснения. Как прежде, будучи логиками, мы допускали наличность идей разума, теперь, став психологами, примем за *данные* образы. Вопрос тогда сильно упрощается, и психофизиология с ним нас знакомит: остается только наблюдать, как мы пользуемся этими образами, как в каждый момент нашей жизни мы среди множества образов выбираем тот, который нам нужен, чтобы создать из него наши наличные понятия. Речь идет не о посеве, а об уборке жатвы с поля. Представления, таким образом, становятся, как и действие, результатом выбора, и понятие выражает в каждый момент этот выбор. Другими словами, ни одна из функций нашей психологической жизни не назначена для образования образов, но мы обладаем способностью удерживать определенные образы, их фиксировать, придавать им рельефную форму и актуальность. Или еще иначе: «возьмем эту систему солидарных и хорошо связанных образов, называемую материальным миром, и вообразим в этой системе *центры реального действия*, состоящие из живой материи; я говорю, что

необходимо, чтобы вокруг каждого из этих центров располагались образы, подчиненные по своему положению и меняющиеся вместе с этими центрами; я поэтому утверждаю, что сознательное понятие *должно* возникать и что даже возможно понять, как это понятие действует».

Для того, чтоб это понять, достаточно воспользоваться сведениями, которые нам дает само исследование нервной системы, и рассеять иллюзию, которая в вопросе о взаимоотношении между телом и душой играет такую же роль, как иллюзия об однородном времени в вопросе о свободе. Эта иллюзия состоит в том, что логики смотрят на понятие как на особого рода чистое и исключительное спекулятивное созерцание. В действительности понятие вытекает только из действия. Путем приспособленных движений и посредством активности, выбирающей среди всех данных образов те, которые отвечают практическим нуждам, мы получаем понятия. Понятие таким образом вытекает из особого рода практически полезного элиминирования. Если мы это уяснили себе, то, кажется, всякая трудность исчезнет. «То, что вам нужно объяснить, — утверждает Бергсон, — это уже не то, как возникает понятие, но как оно себя ограничивает, ибо теоретически оно могло быть образом всего, но в действительности оно выражает только то, что вас интересует».

Проблема памяти, как и все остальные проблемы, упрощается с этой же идеодвигательной точки зрения. Мы должны искать разницы между прошлым и настоящим не в таинственном сохранении фотографических пластинок, расположенных в веществе мозга, но в этой утилитарной и жизненной деятельности, которая среди бесконечной неопределенности всех данных образов породила понятие. Наше настоящее это «сенсорнодвигательное». Актуальность образа это сама активность, т. е. совокупность по-

рождаемых им движений, выполненных или начатых. Мы имеем, таким образом, две памяти. Одна есть совокупность организованных движений, возвращающая вызванному образу его практическую полезность. Другая, действительная память, сосуществующая с сознанием и симметричная действительной длительности, — есть сама непрерывность глубокого «я», глубокое, естественное пребывание одних психологических состояний в других. Сенсорнодвигательная деятельность осуществляет переход от одной памяти к другой, образующей настоящее и благодаря которой радикально и по существу отличается настоящее от прошлого.

VIII

Вот на чем остановилась работа Бергсона. Резкий переход от математики к психологии заставил его пренебрегать промежуточной наукой о жизни. Биология для него осталась темной полосой среди двух освещенных областей. Он бы должен был исследовать эту область и рассеять в ней, как и в обеих других областях, основную иллюзию, а именно иллюзию об эволюции, защищаемой интелектуализмом. Эта иллюзия тоже особого рода ослепление геометрией. Наш разум мыслит материю на основании геометрии, и наша логика предполагает наличность твердости: она блестяще успевает с мертвой материей, которую она обделывает соответственно нашим нуждам. Но можно ли так поступать с нашей жизнью? Может ли разум, продукт эволюции, мыслить эту эволюцию? Пришлось бы тогда допустить, что часть равна целому, что следствие способно вместить в себя причину, и что камень, оставленный на взморье, определяет форму уносящей его волны. Ошибка, таким образом, состоит в том, что мы применяем к жи-

вым существам приемы объяснения, которые оказались удобными для мертвых тел. Ошибка эта обнаруживается сама собой на основании ее последствий, ибо всякая эволюционная философия доходит только до символического образа, подобного всем математическим образам. Она поэтому заставляет своего творца сознаться в своем бессилии, ибо рядом с наукой эта философия должна признавать существование Непознаваемого. Но разве опыт не опровергает этот релятивизм, по крайней мер опыт существа, которое не только мыслит, но еще действует? «Действие не может двигаться в ирреальном... — резко возражает Бергсон. — Разум, стремящийся к действию, которое совершится, и к действию, которое из него последует, ощущая свой предмет для того, чтоб в каждый момент иметь о нем подвижное впечатление, это разум, осязающий нечто абсолютное». Если эволюция существует, то ее можно познавать, но под условием стараться ее познавать не одним только разумом, но еще добавочными средствами. Таков точно критический анализ и естественная история, которые Бергсон излагает в первой части своей последней работы^{*}, которую можно было бы озаглавить: «Опыт над существенными данными биологии».

Исчерпав всю критику науки, превратившись из математика в психолога, из психолога в биолога, не станет ли теперь Бергсон метафизиком, каковым он всегда был по своей природе и по своим влечениям? После проблемы о памяти и свободе его на этот путь толкает проблема об эволюции. Раз разум включен в это эволютивное движение, раз он не его судья, но его продукт, теория познания и теория жизни друг от друга неотделимы. Без одной мы вмещаем жизнь в неподходящие для нее рамки, и без другой эти рам-

* Творческая эволюция. Издание М. И. Семенова.

ки, эти категории остаются необъяснимыми. Задача философии, таким образом, сводится к обнаружению между ними соединяющей черты, подняться или спуститься с точки зрения, с которой можно будет увидеть, как материя и разум приспособляются друг к другу, т. е. в последнем счете, найти средства для разума превзойти самого себя. Это Бергсон хотел выполнить в его *Творческой эволюции*, которая резюмирует все современные метафизические усилия.

Наш разум, назначенный служить нам в деле подчинения и распознавания окружающих нас вещей, одновременно действует исчислением и изобретением, «координацией средств к определенной цели и изображением механизмов в формах, все более близких к геометрическим формам». Таким образом, впоследствии всеми нашими приемами и попытками объяснения мы только «доводим до конца две пополняющие друг друга наклонности ума и имеющие свое начало в одних и тех же жизненных necessities». Из них вышел механизм и финализм, эти два «готовых платья», которые мы примеряем всякой реальности.

Они никоим образом не подходят для жизни, ибо наш разум и наши действия одни только ее аспекты. Чтоб доказать недостаточность этих теорий, Бергсон исследует их точные формы, являющиеся только видоизменениями научного эволюционизма, которым мы его встречаем у Дарвина и у неодарвинистов, у Ламарка и у неоламаркистов.

Известно, что Дарвин объяснял происхождение видов накоплением незаметных изменений. Известны также красивые опыты Хуго де Фриз, которые, по видимому, просто подтвердили новейшую гипотезу внезапных перемен; виды как будто проходят через трансформационные кризисы, чередующиеся с периодами устойчивости. В периоды «изменяемости» они, согласно новой теории, производят неожидан-

ные формы во всех направлениях. В обоих случаях это механические теории: дарвинисты и неodarвинисты допускают случайные причины и пользуются только подбором; но как же при таких условиях объяснить образование сложных органов, например, газа? Первое незаметное изменение, если оно безвредно, бесполезно, пока оно не обогащается дополнительными изменениями. Каким образом подбор механически сохраняет это определенное направление? «Волей-неволей объясняют это так, как будто незаметное изменение было началом, выдвинутым организмом и сохранившимся для позднейшей конструкции». Идет ли речь в данном случае о внезапных изменениях? Тогда необходимо, чтобы старая функция продолжала упражняться, ибо новая функция ее только тогда заменит, когда все вместе возникшие перемены дополняют друг друга для исполнения одного и того же акта. «Это стечение одновременных перемен, как и непрерывность направления последовательных перемен, превосходит самую гипотезу и просто обращается к действию какого-нибудь доброго гения».

Неудачна также попытка филогенетически и онтологически объяснять окончательную эволюцию органов особого рода механическим сложением внешних и внутренних сил, ибо для оправдания этого сложения и комбинирования сил мы не в меньшей степени допускаем внутреннее направляющее начало, и среди различных форм эволюционизма мы необходимо приходим к неоламаркизму. Мы тогда допускаем наличие психологического фактора развития: это само усилие живого существа приспособляться к условиям среды, в которой оно живет. К несчастью, мы тотчас сталкиваемся с решительной трудностью: с наследственностью приобретенных свойств, ибо при современном состоянии наших знаний передача исключение, а не правило.

Итак, ни одна из главных форм научного эволюционизма не приемлема, но они дополняют друг друга и точно выражают необходимое разнообразие воззрений нашего разума на жизнь. Задачи философии сведутся к тому, чтоб охватить и согласовать все эти воззрения.

Неодарвинисты правы, утверждая, что существенные причины изменения происходят от зародыша, а не от индивидуума. Они, без сомнения, не ошибаются, считая периоды перемен определенными; но почему же тогда не определено и направление этих перемен? С другой стороны, неоламаркисты правильно полагают, что принцип эволюции психологического характера. Они только заблуждаются, когда говорят об этом индивидуальном усилии.

Бергсон, таким образом, открывает общую ошибку в основе механизма и финализма: оба они упускают из виду непосредственное данное сознания. В действительности наука, как и обычное знание, «удерживает от вещей только их наружный вид». Она предполагает, что *все дано*. Лаплас уже формулировал с большой точностью гипотезу, на которой покоится механизм: «Разум, который в данный момент знал бы все силы, действующие в период, и взаимное расположение составляющих ее существ, охватил бы одной и той же формулой движения величайших тел мира и движения легчайших атомов; этот разум не знал бы неопределенных вопросов, и будущее, как и прошедшее, было бы перед ним налицо, конечно, при условии, что этот разум настолько обширен, что он в состоянии подвергать операциям анализа эти данные ему силы природы». Итак, всякую реальность мира мы должны уметь выражать громадной системой одновременных дифференциальных уравнений, как это когда-то говорил Дюбуа-Реймон. Но какова при этом роль времени? Можно было бы допустить, что все явления мира совершаются в ты-

сячу раз быстрее, и эти уравнения, выражающие отношения между вещами, не изменялись бы. «В подобной доктрине еще говорят о времени, производят это слово, но о его сущности почти не думают». Время не больше, как независимая переменная. По существу, законы, управляющие неорганической материей, выразимы этими дифференциальными уравнениями. Настоящее состояние мертвого тела исключительно зависит от того, что происходило в предыдущее моменты. Это тело, искусственно изолированное наукой, может быть рассматриваемо как определенная система, в которой положение материальных точек определяется положением этих же точек в непосредственно предшествующий момент. Другими словами, неорганическая материя приспособляется к однородному времени, этому продукту математической абстракции, постигающему в движении только неподвижность. Но иначе обстоит дело с жизнью.

То же самое имеет место в теории конечных целей. Лейбниц, как и Лаплас или Дюбуа-Реймон, исключает время, — это смутное восприятие данного, — посредством которого ничего вновь не появляется.

Жизнь поэтому следует рассматривать не по образу науки, а по образу сознания, как Бергсон ее некогда определил: жизнь прежде всего творчество, непредвидимый прогресс, непрерывное брызгание; оно появляется «как ток, идущий от одного зародыша к другому через посредство развитого организма». Механизм не знает этого становления. Но нельзя, вместе с финализмом, приписать жизни цель, которая была бы предназначенной: жизнь ретроспективная, но не предустановленная гармония; она делается позади, а не впереди: «Она происходит от тождества импульса, а не от общего устремления. Она выражение этой новой целесообразности, интуицию которой мы мо-

жем найти в нас самих, когда мы способны не только мыслить, но ее переживать. Принцип эволюции — это особого рода «жизненный порыв».

В настоящее время центральной идеей доктрины Бергсона стало это понятие о «жизненном порыве», который можно было бы называть жизненным принципом постоянства существа в своем существе или жизненным принципом. Идея эта в некотором роде представляет собой точку пересечения всех его исследований, точку встречи биологической критики и философской психологии. Чтобы постигать эту идею, он заставляет нас делать страшное усилие к абстракции, как это было некогда с его понятием о длительности и о свободе. Мы знаем, что один разум не способен уяснить нам сущность этой идеи. Мы, напротив, должны отказаться от присущей нам удобной привычки представлять себе жизнь, как особого рода *производство*, наподобие искусства наших ремесленников, строящих машины посредством соединения сложных и многих частей. Ибо, рассматривая с этой точки зрения, например, глаз, мы не понимаем сложности этой машины. Однако зрение само по себе, действительное зрение, просто. Оно столь же просто, как жест, которым мы поднимаем руку. Эта простота действия должна была нас убедить, что сложность машины только кажущаяся и что мы искусственно делим орган зрения, как мы делим на точки бесконечно делимое пространство, пройденное неделимым жестом. Но природа действует не соответственно простоте функции и не согласно сложности органа. Ей столь же легко устроить глаз позвоночного животного, как нам поднять руку. Наука, рассматривающая вещи с точки зрения их производства, должна считаться со сложностью. Философия же в этой сложности обнаруживает простоту.

Для Бергсона, таким образом, организация перестает быть таинственной. Ее задача состоит только

в комбинировании частей. Она не работает ассоциациями и дополнениями, но, напротив, диссоциациями. Данным является только первоначальный и всеобщий импульс; импульс этот разветвляется, ограничивается процессом организации; как во внешнем восприятии настоящий образ выделяется и вырисовывается среди других быстро меняющихся образов. Зрение осуществляется посредством приема, его ограничивающего, направляющего его только на предметы, на которые живое существо может действовать. Оно prepares и делает возможным действие или несколько действий. Но этим самым оно вводит неопределенность, выбор в движение жизни. Это говорит нам, что нельзя наперед назначить конец этому прогрессу организации, случайно шагающему по бесконечно неопределенным путям, главным распутьем которых служит разделение растительного и животного мира, и, главным образом, — противоположность между инстинктом и разумом.

По существу разница между этими двумя видами познания, которыми пользуется жизнь, такая же, как между материей и формой: инстинкт это знание вещей, а разум — знание отношений. Один действителен, другой только логичен. Один — адекватнее и лучше, другой — шире и проще. Инстинкт, в самом деле, это знание существа, пользующегося для этого своими органами, как инструментами. Разум — это знание существа, которое, будучи вынуждено отделять инструменты, должно прежде всего действовать на грубую материю; поставив себе целью *фабрикацию*, оно должно прежде всего заниматься геометрическими свойствами твердых тел. Истинные атрибуты и границы разума, столь много раз подчеркиваемые Бергсоном, определяются и утверждаются самой историей разума. Разум был назначен для действия над прерывным, неподвижным. Он, есте-

ственно, считается только с повторениями и рядоположенностью; он оригинально работает посредством соединения разложения. Короче, разум неспособен понять жизнь в силу того же основания, которое отличало инстинкт по образу самой жизни.

Между прочим, мы не совсем лишены инстинкта, а это обстоятельство делает возможной философию природы. Мы обнаруживаем его в нашем сознании посредством присущего нам чутья, симпатий и т. д. Ясность нашего сознания затемняется полутенью от инстинкта. Оно нам тогда представляется в виде мечты, напоминающей гармоническую непрерывность музыкальной фразы. По крайней мере знания, которыми мы располагаем, достаточны для того, чтобы нас убедить, что разум, который, по-видимому, конец и цель эволюции, в действительности один только эпизод этой эволюции.

IX

Из этой общей биологии естественно вытекает новая метафизика эволюции.

Неорганическая материя резко отличается у Бергсона от живой материи только потому, что этого требует характер работы нашего разума. Сама точка зрения, на которую мы стали вместе с биологом-психологом, уже нам показывает, что материальность не есть нечто положительное, что она только выражает недостаток в чем-то, дефицит, которым точно и является отсутствие длительности, что по существу своему и по своей природе материя, в свою очередь, тоже поток, становление, особого рода волнение. Но она в некотором роде обратное становление; она соответствует возвращающемуся движению. Представьте себе поднимающееся тело — и вы будете иметь грубый образ жизни. Вообразите себе падение

этого тела — и перед вами символ материи. Материя — это нечто разрушающееся, в противоположность формирующимся вещам, наподобие сгущенных капелек клубов пара.

Несмотря на различие между инстинктом и разумом, мы не должны упускать из виду того обстоятельства, что оба они — производные одной сущности, которую можно было бы назвать сознанием вообще. Исходя из этого пункта, легко в метафизике вывести генезис разума: мы замечаем, что его развитие солидарно и дополнительно развитию материи и что их соединение дает пространство. В общем становлении материя материализуется по мере того, как разум специализируется. Одно — функция другого, и их постоянное пересечение в природе нами выражается в виде неподвижности форм, приписываемой разумом материи. Представим себе движущееся существо. Каким путем кинематограф дает вам иллюзии этого движения? Посредством ряда неподвижностей, являющихся столькими же снимками разлагаемого ими движения. Каждый из этих снимков уже больше не выражает движения: он его как бы материализовал. Только другое движение, движение машины, возвращает этой неподвижной материи ее значение и ее вид. Наш разум также делает кинематографические снимки со становления, и материя только видимость этой неподвижности. Это лишний раз подчеркивает основное свойство нашего разума, на котором Бергсон столь много настаивал, а именно, что он геометрического и дедуктивного характера. Этим также обнаруживаются некоторые новые иллюзии человеческого разума, полагающего, что рядом с неподвижными или точнее с фиксированными формами, каковыми суть законы, виды и роды, он воспринимает беспорядок, и особенно небытие, эти смутные и отрицательные понятия, которыми мы просто выражаем наше удивление, что мы в ве-

цах не находим ожидаемых в них элементов. Беспорядок — это порядок, отличающийся от нами желаемого порядка, форма существования, отличная от той формы, о которой мы думаем. Что касается беспokoящей нас идеи о небытии, то она коррелятивна нашей идее творения; обе они — продукты разума, функция и иллюзия которого состоят в том, что он воспринимает *вещи*, между тем как в действительности имеются одни только перемены и действия. Материя и разум таким образом становятся солидарными, друг друга порождают, друг друга объясняют и вскрывают свое общее начало. Чтобы расширяться, сознание в действительности должно только ослабевать. Это — сгущающаяся струя пара.

Бесполезно настаивать на новизне этого генетического метода, приложенного к теории познания. Когда Бергсон выводит разум, он не занимается психологической историей его функций. Он тем более не стремится к описанию эволюции, где разум, как в космогонии Спенсера, был бы одновременно продуктом и принципом эволюции. Он, очевидно, еще дальше от всякой интеллектуалистической метафизики. Ибо в этих теориях начинают с того, что разум берут как *данное*: допускают, что способность познавать коэкстенсивна всей целостности опыта. Но Бергсон поступает обратно: пользуясь всеми дополнительными средствами разума, Бергсон полагает, что он с противоположной стороны выводит духовную жизнь, что он в обратном порядке отмечает этапы ее образования.

Восстанавливается таким образом столь давно нарушенное равновесие междуслишком уважаемой наукой и слишком обесславленной философией. Ценность науки относится к ее объекту: она хороша для себя самой, в области инерции, и для живых существ, поскольку они инертны, или поскольку их можно таковыми считать. В этом смысле еще можно ожидать

больших успехов от физико-химических наук, и даже смотреть на них как на средства господствовать над живыми существами. Но по отношению к самой жизни философия не может передать науке монополию знания, ибо тут она становится искусственной и частной, будучи кинематографической природы: свести все реальное к разуму — это значит исказить и сгущать опыт, ибо разум совсем не предназначен для того, чтобы постигать реальное, как это делает инстинкт; зато в жизни, посредством действия, мы соприкасаемся к абсолютному, к самому бытию, сущность которого не есть вечность и неизменяемость, т. е. небытие и смерть, но, напротив, перемена, прогресс, длительность. Объект философии есть это течение, которое мы воспринимаем интуитивно и которое ускользает от нашего разума: метод внутреннего анализа и симпатии к природе превратит в будущем эту философию в естественный корректив и дополнение к науке.

Между прочим, эта метафизика длительности, творцом которой является Бергсон, несомненно естественное завершение его мыслей, и сам Бергсон это подтверждает. В самом деле, Бергсон теперь находится на далеком расстоянии от естественной метафизики человеческого разума, которая по существу своему не что иное, как платоновская философия. Наши идеи, в самом деле, представляют собой виды, которые мы снимаем с течения вещей. Они формы и кадры: они неподвижны и устойчивы. Они нам удобны; так примем же их за существенное и припишем только им одним всю реальность, вне пространства и времени. Однако от нас не ускользает то, что существует перемена. Как же объяснить эту перемену? Мы поэтому прибавляем ничто, нуль, которое присоединяется к идеям, бесконечно их множит в пространстве и во времени. Отсюда вытекает старое понятие о небытии и о материи, о неопределенном и не могущем быть

названным, которое вкрадывается между идеями, чтоб их разделить, «как подозрение между двумя любящимися существами». Конечно, человеческий разум видит реальность в неподвижности и упраздняет время, перемену. Но благодаря философии Бергсона мы теперь приходим к совершенно противоположной теории. Неподвижность, устойчивость, фиксированная форма переходит к небытию; видимостью становится идея, а время, перемена, подвижное и текучее, нечто похожее на гераклитовское становление, превращается в реальность. Переход от Платона к Бергсону представляет собой философскую эволюцию, этапом которой было кантианство.

Х

Итак, в течение двадцати лет мысль Бергсона, благодаря особенному «жизненному порыву», приняла направление, которое ни на мгновение не претерпело расходящихся эволюций. Этот гармонический прогресс, эта единственная тема, возобновленная в столь счастливых видоизменениях, тоже производит впечатление красивой музыкальной фразы. Я старался показать, каким образом блестящее решение, данное в 1899 г. Бергсоном проблеме свободы, в скрытой форме предполагало, вместе с теорией жизни и теорией познания, выдвинутые им в 1907 г., принцип их основной связи. Такое постоянство само по себе говорит о великом мыслителе, приближающемся к мыслителям, изменявшим своим влиянием направление человеческой мысли.

Доктрина Бергсона представляет собой самое значительное, самое точное, самое остроумное усилие научной систематизации среди всех остальных усилий, до сих пор сделанных в этой области. Усилие это имеет еще ту заслугу и исключительную ориги-

нальность, что оно следовало за высшими науками и приблизило посредством сознания философию к психологии. Никакая философская позиция никогда не была ни оригинальнее, ни внушительнее: последнее слово я употребляю в прямом его смысле. Я этим хочу отметить то, что, по моему мнению, прежде всего объясняет выдающийся успех философии длительности: она как будто осуществляет нечто абсолютное, благодаря сходству автора, первоклассного писателя, с сущностью этой философии. Разве излагать бергсонизм не значит ставить себя в состояние, при котором мы исследуем личной интуицией нас самих, нашу тайную и замаскированную действительность? По необходимости и по своему назначению этот метафизик не может действовать иначе, чем действует. И Бергсон действительно артист. Он это знает, он этого хочет. Отсюда богатство, изобилие, разнообразие его метафор. Было бы серьезной ошибкой считать эти блестящие образы орнаментом, — они, напротив, самые лучшие и самые убеждающие аргументы, веские доказательства. Они постепенно обрисовывают и украшают темный и таинственный путь, на который мы никогда не пошли бы; и это путь, ведущий к нашей душе, как сказал бы Метерлинк.

Но оставим в стороне талант философа и спросим, какова ценность его философии?

Прежде всего эта философия длительности не выдает себя, как нечто закопченное, но, напротив, по существу и по определению своему, она неоконченная система. Это не скромность автора, а органическая необходимость доктрины. И она в свою очередь становится, текучесть. Раз она взялась за разрушение всех рамок чистого интеллектуализма, она и у себя отняла способность выставлять себя, как уже вполне готовую рамку, напоминающую твердую арматуру категорий. Ее роль, таким образом, направле-

на на то, чтобы предохранять от многообразной и вечно возрождающейся иллюзии слишком легкой логики направлять к глубокой интуиции философов будущего. Она ни в какой степени, ни в какой форме система. Она скорее метод, но в буквальном и конкретном смысле, открытая дорога, вид на горизонт. Чем больше она по своему духу удаляется от науки, тем больше она к ней приближается, благодаря работе, к которой она нас зовет. Эта далеко еще не законченная философия не закончится творчеством одного человека. Подобно науке, она будет коллективной и переменчивой работой веков.

Но бергсонизм по самой своей природе ускользает от критики. Он столь же неуловим, как неуловима реальность, которую он нам дает предвидеть в ее неиссякаемой творческой подвижности; бергсонизм не есть философия вещей, объектов, но философия тенденций, положений, стремлений. Внушенная самыми точными данными науки, она, в конце концов растворяется в поэзии и история мира, которую она нам рассказывает, это особого рода эвокация. Недоказуемая, она не стремится себя доказывать: в этом ее отличительный признак, самая глубокая ее оригинальность, тайна ее силы и ее успеха. Бергсонизм начинает с того, что выбрасывает за борт логику и не доверяет спору. Он особенно настаивает на том, чтоб чувствовать то, что доказывают.

В этом причина столь любопытного впечатления, которое на нас производит чтение работ Бергсона. Он прежде всего для нас требует особого рода внутренней катастрофы. Не все способны на подобного рода логическую революцию. Но по правде, те, которые раз проявили эту необходимую гибкость, чтобы совершить этот поворот, по-видимому, уже не способны заставить свои мысли принять прежнее направление. Это — бергсонисты, ибо в течение многих лет вся молодёжь была бергсонистской, и она

еще таковой станет. Эти люди тотчас постигают Бергсона, главную мысль его работы. Они поняли, как любят, прежде всего уловили мелодию, и им только остается восхищаться изобразительностью, плодотворностью, богатством воображения, с которыми автор развивает, передает и воспроизводит в многообразных формах, в оркестровке своего слога и своей диалектики, этот оригинальный свой мотив.

Мы, таким образом, пришли к тому, чтобы инстинктивно принять или отвергнуть бергсонизм, т. е. если мы его принимаем, мы навсегда осуждаем всякий интеллектуализм. Возникает поэтому вопрос, не вводит ли это нас в иллюзию, подобную иллюзии, которую хотят рассеять, но более опасную, ибо результаты интуиции никогда не проверяемы, между тем, как приобретения разума, даже символические, действительны и надежны? Если взять за критерий действие, то какая из наших способностей больше заслуживает наше доверие? Разум ли, дающий нам проверяемые законы, или же чувство, приводящее нас к философии, не поддающейся формулировке?

В этом, без сомнения, причина хрупкости и красоты этой доктрины, в настоящее время таящей в себе нечто туманное.

Ражо

**ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ
И ПСИХОЛОГИИ**

ВОСПРИЯТИЕ ИЗМЕНЧИВОСТИ

ЛЕКЦИЯ ПЕРВАЯ

Милостивые государыни и милостивые государи!

Моими первыми словами должны быть слова благодарности Оксфордскому университету, оказавшему мне великую честь своим приглашением говорить в нем. Я всегда представлял себе Оксфорд как одно из редких святилищ, где сохраняются тепло и свет античной мысли, благоговейно поддерживаемые и передаваемые из поколения в поколение. Но я знаю также, что эта привязанность к древности не препятствует Оксфорду быть очень живым и вполне современным. Что же касается философии в частности, я поражаюсь, с какой глубиной и оригинальностью изучают здесь древних философов (еще совсем недавно не обновил ли один из ваших великих учителей толкование платоновской теории идей в ее существенных пунктах?), и как, с другой стороны, Оксфорд является авангардом философского движения, давши две крайние концепции о природе истины: интегральный рационализм и прагматизм. Эта связь настоящего с прошлым плодотворна во всех областях, но нигде так, как в философии. Конечно, нам предстоит делать кое-что новое, и, быть может, как

раз пришел момент, чтобы дать себе в этом полный отчет; но новое не значит непременно революционное. Будем лучше изучать древних, пропитаемся их духом и постараемся, по мере наших сил, делать то, что делали бы они, если бы жили среди нас. Знакомство с нашей наукой (я говорю не только о нашей математике и нашей физике, которые, быть может, не изменили бы существенно их способа мышления, но, главным образом, о нашей биологии и психологии) привело бы их к весьма различным, быть может, даже противоположным результатам по сравнению с теми, к каким они пришли. В особенности, мне кажется это бросающимся в глаза, в приложении к той проблеме, которую я взялся излагать перед вами, к проблеме изменчивости.

Я выбрал эту проблему потому, что считаю ее капитальной; я полагаю, что все упрощается, лишь только убеждаешься в реальности изменчивости и делаешь усилие схватить ее. Падают многие философские трудности, которые казались непреодолимыми. Выигрывает не одна философия, но сама жизнь, наша повседневная жизнь; я хочу этим сказать, что впечатление, которое производят на нас вещи, и обратное действие нашей познавательной способности, нашей чувствительности и нашей воли на вещи — все это может измениться и как бы преобразиться. Ибо, обычно, смотря на изменчивость, мы не замечаем ее; мы говорим об изменчивости, но не думаем о ней. Мы говорим, что существует изменение, что все меняется, что изменчивость есть закон вещей. Да, мы это говорим и повторяем; но это не более как слова; размышляем же и философствуем мы так, как бы изменчивости и не существовало. Чтобы постигнуть мыслью изменчивость и чтобы ее видеть, нужно удалить целый слой предубеждений, частью искусственных, созданных спекулятивной философией, частью присущих житейскому смыслу. Я думаю, что в конце концов мы

согласимся с вышесказанным и что, исходя отсюда, мы последовательно создадим философию, в которой все будут сотрудничать и которая всех приведет к взаимному пониманию. Вот почему я желал бы сначала установить два или три пункта, относительно которых, мне кажется, согласие уже существует: постепенно, как масляное пятно, оно распространится на остальное. Наша первая лекция будет потому менее касаться самой изменчивости, чем общего характера философии, которая исходным пунктом берет интуицию изменчивости.

Вот прежде всего первый пункт, с которым каждый должен согласиться: если бы наши чувства и наше сознание были неограниченны, если бы наша способность внешнего и внутреннего восприятия была бесконечна, мы никогда не прибегали бы к понятиям и рассуждениям. «Понимать» — это худший исход, когда нельзя уже «воспринимать», и рассуждать приходится по мере того, как нужно пополнять пустоты внешнего и внутреннего восприятия и расширять их захват. Я не отрицаю полезности абстрактных и общих идей, как не отрицаю важности банковского билета. Но как билет есть только обещание золота, так и ценность понятия измеряется предполагаемыми восприятиями, которые оно собою представляет. Я говорю, что с этим мы все согласны. Действительно, никто не будет отрицать, что понятия, подобранные самым искусным образом, рассуждения, воздвигнутые по самому научному способу, рушатся, как карточные домики, лишь только факт — один реально подмеченный факт — сталкивается с этими понятиями и с этими рассуждениями. Затем, нет ни метафизика, ни теолога, который не был бы готов признать, что совершенное существо познает все интуитивно, без посредства рассуждений, абстракций, обобщений. Итак, нет затруднений относительно этого первого пункта.

Их будет не более и относительно второго, который я формулировал бы так: недостаточность захвата или слабость наших способностей восприятия — недостаточность, подтверждаемая наличием наших способностей к понятиям и рассуждениям — и была причиной возникновения философии. История доктрин удостоверяет это. Понятия самых древних греческих мыслителей были, конечно, очень близки к восприятию, ибо они восполняли непосредственное ощущение превращением какого-нибудь чувственного элемента, каковыми были вода, воздух, огонь. Но стою времени, как философы школы Элеатов, критикуя идею превращения, доказали, или сочли, что доказали невозможность держаться так близко чувственных данных, философия вступила на тот путь, по которому она и шла с тех пор, путь, ведущий к «сверхчувственному», миру: с того времени вещи должны были быть объясняемы с помощью чистых «идей». Правда, для древних философов мир умопостигаемый был расположен вне и сверх того мира, который воспринимают наши чувства и наше сознание: наши способности восприятия показывают нам только те ни неподвижных и вечных идей, проецируемые во время и пространство. Для современных философов, наоборот, эти сущности (*essences*) входят в состав самых чувственных вещей; это истинные субстанции; явления же — это только их поверхностная пленка. Но те и другие, древние и современные, одинаково смотрят на философию как на замену восприятия понятием. Все обращаются, за недостаточностью наших чувств и нашего сознания, не к воспринимательным способностям духа, а к абстракции, к обобщению и рассуждению.

Относительно этого второго пункта у нас не должно быть разногласий. Я перехожу, таким образом, к третьему, который, я думаю, также не вызовет возражений.

Если таков метод философии, нет и не может быть *единой* философии, подобно тому, как существует единая наука; наоборот, будет всегда столько различных философий, сколько оригинальных мыслителей. И может ли быть иначе? Как бы абстрактно ни было понятие, его исходной точкой всегда будет восприятие. Интеллект комбинирует и разделяет; он приводит в порядок, изменяет порядок, координирует; он не творит. Ему нужна материя, и эта материя может быть ему доставлена только чувствами и сознанием. Философия, которая строит реальность или дополняет ее помощью чистых идей, может, следовательно, только заменить или прибавить к совокупности наших конкретных восприятий то или иное из них, обративши его путем переработки, утончения, разжижения в абстрактную и общую идею. Но в выборе того, что взять из этого привилегированного восприятия, будет всегда что-нибудь произвольное, ибо позитивная наука взяла для себя все, что может быть неоспоримо общего в различных вещах, т. е. *количество*, и философии остается в таком случае только область *качества*, где все разнородно и где только путем спорного утверждения провозглашается, что часть есть представительница целого. Такому утверждению можно всегда противопоставить другие. Так возникают различные философии, вооруженные различными концепциями, способные к бесконечной взаимной борьбе.

Вот и возникает вопрос, на который я, с своей стороны, смотрю как на существенный. Ввиду того, что всякая попытка философствовать при помощи понятий возбуждает оппозиционные попытки, и так как на почве чистой диалектики не существует системы, которой нельзя было бы противопоставить другую, следует ли нам оставаться на этой почве и не лучше ли вернуться к самому восприятию, добиться его расширения и углубления, не отказываясь, само собой

разумеется, от упражнения наших интеллектуальных способностей? Мы сказали, что только недостаточность нашего естественного восприятия побудила философов дополнять восприятие понятием, которое должно занять промежутки между данными чувств или сознания и этим объединить и систематизировать наше познание вещей. Но рассмотрение доктрин показывает нам, что интеллектуальная способность, по мере того, как она подвигается в этой работе интеграции, вынуждена исключать из реальности множество качественных различий, погашать отчасти наши восприятия, обеднять наше конкретное представление вселенной. И именно потому, что каждая философия вынуждена волей-неволей поступать таким образом, она порождает враждебные философии, из которых каждая подбирает что-нибудь из того, что упустила другая. Метод идет, таким образом, против цели, которую он себе поставил: он должен был в теории расширить и дополнить восприятие; на деле же он вынужден сглаживать массу восприятий, для того чтобы то или иное из них могло стать представителем других. Но предположите, что вместо попыток подняться над нашим восприятием вещей, мы погружаемся в него, чтобы углубить и расширить его. Предположите, что мы вводим в него нашу волю и что эта воля, расширяясь, расширяет наше видение (*vision*) вещей. Мы получили бы на этот раз философию, в которой ничто из того, что нам дают наши чувства и наше сознание, не было бы пожертвовано: ни одно качество, ни одна сторона реального не домогалась бы заменить собою остальное и дать ему объяснение. Но главное, мы имели бы философию, которой нельзя было бы противопоставить иную, ибо она не оставила бы вне себя ничего, что могли бы подобрать другие: она взяла бы все, — все, что дано, и что более того, что дано, ибо чувства и сознание, побуждаемые ею к исключительному

усилию, доставили бы ей более того, чем они это делают естественным путем. Множественность враждующих между собою систем, вооруженных различными концепциями, сменилась бы единством доктрины, способной согласовать всех мыслителей в одном и том же восприятии, которое должно было бы к тому же расширяться, благодаря усилию философов, соединенному в одном общем направлении.

Скажут, что такое расширение невозможно. Как можно требовать от тела или духа, чтобы они видели более того, чем они видят? Внимание может осветить, увеличить точность наблюдения, углубить его; но оно не может заставить появиться в поле восприятия то, чего там не было сначала. Вот возражение; нам кажется, что оно опровергается опытом. Действительно, во все времена встречаются люди, назначение которых как бы именно в том и состоит, чтобы видеть самим и заставлять видеть других то, что естественным образом мы не замечаем. Это художники.

Чего добивается искусство, если не того, чтобы заставить нас открыть в природе и духе, вне нас и в нас самих, массу вещей, которые не обнаруживаются с ясностью нашими чувствами и нашим сознанием? Поэт и романист, изображающие состояние души, конечно, не создают его целиком. Они не были бы поняты нами, если бы мы сами не испытывали, хотя бы в зачаточном состоянии, того, что они нам описывают. По мере того, как они нам говорят, перед нами встают оттенки эмоций и мыслей, которые, без сомнения, были в нас в течение долгого времени, но которые оставались невидимыми; таково фотографическое изображение, когда оно не было еще погружено в ванночку, где должно проявиться. Поэт и есть этот проявитель. Но нигде значение художника не является столь очевидным, как в том из искусств, которое стоит теснее всего к материальной природе, т. е. в живописи. Великие живопис-

цы — это люди, перед которыми открывается особенное видение вещей; оно сделалось или делается видением всех людей. Коро, Тернер, чтобы не называть других, подметили в природе массу сторон, нами не замечаемых. Скажут, что они не видели, но создали, что они дали нам продукты своего воображения, что мы принимаем их изобретения, потому что они нам нравятся, и что мы просто услаждаем себя, глядя на природу через образ, начертанный нам великими творцами. Но если бы это было так, почему говорим мы об известных произведениях — о произведениях великих мастеров, — что они *верны*? Где была бы разница между великим искусством и чистой фантазией? Углубимся в то, что мы испытываем перед Тернером, перед Коро: мы найдем, что если мы их принимаем и прославляем, то это потому, что нами уже воспринято то, что они нам показывают. Да, мы это восприняли, как восприняли все, что художники нам показывают и когда-либо покажут, но мы восприняли, не замечая. Это было для нас видение блестящее и рассеивающееся, затерянное в массе тех одинаково блестящих, одинаково рассеивающихся видений, которые, подобно «*dissolving views*», незаметно сменяются одни другими в нашем повседневном опыте и составляют, благодаря их взаимной интерференции, то бледное и обесцвеченное видение, какое мы обыкновенно имеем от вещей. Художник его выделил, он так фиксировал его на полотне, что отныне мы не сможем не видеть в реальности того, что видит он сам.

Итак, искусство показывает нам, что расширение наших способностей восприятия возможно. Но каким образом оно совершается? Заметим, что, согласно общему мнению, художник всегда «идеалист», понимая под этим то, что он занят менее, чем большинство из нас, положительной и материальной стороной жизни. Художник «рассеян», в собствен-

ном смысле слова. Почему, будучи более оторван от действительности, он умеет видеть в ней более вещей, чем обыкновенный человек? Этого нельзя бы было понять, если бы то видение, которое мы обычно имеем о внешних предметах и о нас самих, не было бы видением суженным и опустошенным: к этому нас приводит наша привязанность к действительности, наша потребность жить и действовать. Фактически было бы легко показать, что чем более заняты мы жизнью, тем менее мы склонны к тому, чтобы созерцать, и что необходимость действия стремится ограничить поле видения. Я не могу входить в рассмотрение этого пункта; я думаю, что много психологических и психофизиологических вопросов осветились бы новым светом, если бы решиться смотреть на наше восприятие просто, как на выделенное потребностями практической жизни из более обширного целого. Мы охотно идем в психологии и повсюду от части к целому, и наша обычная система объяснения состоит в том, что мы мысленно строим нашу умственную жизнь из простых элементов и затем предполагаем, что сочетание этих простых элементов реальным образом создало нашу умственную жизнь. Если бы вещи происходили таким образом, наше восприятие было бы действительно не способно к расширению; оно было бы составлено из совокупности определенных материалов в определенном количестве, и мы никогда не нашли бы там ничего другого, кроме того, что было там заложено сначала. Но факты, если их рассматривать без предвзятой мысли дать механическое объяснение деятельности разума, внушают толкование иного рода. Они показывают нам, в нормальной психической жизни, постоянное усилие духа ограничить свой горизонт, отвернуться от того, что не составляет его материального интереса. Прежде чем философствовать, нужно жить; а жизнь требует, что-

бы мы надели наглазники, чтобы мы не смотрели ни направо, ни налево, но прямо перед нами в том направлении, куда нам нужно будет идти. Наше знание вовсе не составляется из постепенного соединения простых элементов; оно есть следствие быстрого расчленения: в бесконечно обширном поле нашего возможного познания мы собрали все то, что полезно для нашего действия на вещи, чтобы создать из этого нынешнее знание; остальным мы пренебрегли. Мозг, по-видимому, построен в виду этой работы подбора, что можно показать без труда на деятельности памяти. Наше прошлое, как мы это увидим в следующей лекции, сохраняется с необходимостью, автоматически. Оно живет целиком. Но наш практический интерес требует его устранения или, по крайней мере, того, чтобы допускать из него только то, что может осветить или дополнить, с большей или меньшей пользой, настоящее положение. Мозг служит к выполнению этого выбора: он выявляет полезные воспоминания и держит в подпочве сознания те, которые не послужили бы ни к чему. То же самое можно сказать о восприятии: помощник действия, оно выделяет из реальности, как целого, то, что нас интересует; оно нам показывает менее самые вещи, чем то, что мы можем извлечь из них. Заранее оно их классифицирует, заранее оно наклеивает на них ярлычки; мы едва взглядываем на предмет; нам достаточно знать, к какой категории он принадлежит. Но время от времени, по счастливой случайности, рождаются люди, которые своими чувствами или сознанием менее привязаны к жизни. Природа позабыла связать их способность восприятия с их способностью действия. Когда они смотрят на вещь, они ее видят не для себя, а для нее самое. Они воспринимают не для того только, чтобы действовать; они воспринимают, чтобы воспринимать, — из-за ничего, из-за удовольствия. Известной сторо-

ной своего существа, сознанием ли или своими чувствами, они рождаются *оторванными*; и смотря потому, касается ли эта оторванность того или иного их чувства или их сознания, они будут живописцы или скульпторы, музыканты или поэты. Таким образом, то, что находим мы в различных искусствах есть не что иное, как более прямое, более непосредственное видение реальности; и именно потому, что художник менее думает о том, чтобы утилизировать свое восприятие, он и воспринимает большее количество вещей.

Так вот то, что природа делает время от времени, по рассеянности, для избранных, не могла ли бы философы делать другим способом и в другом направлении? Роль философии не заключается ли в том, чтобы привести нас к более полному восприятию реальности путем известного перемещения внимания? Дело шло бы о том, чтобы *отвратить* наше внимание от той стороны вселенной, в которой мы заинтересованы практически, и *повернуть* его к тому, что практически ни к чему не служит. Такой поворот внимания и была бы сама философия.

С первого взгляда кажется, что это уже и было сделано. Не один философ говорил, действительно, что философствовать значит отвращаться от практической жизни и что размышление обратно действию. Мы говорили сейчас о греческих философах: никто не выразил эту идею с большей силой, чем Плотин. «Всякое действие, — говорил он, — (и он прибавлял даже «всякое производство») есть ослабление созерцания» (παντακυοῦ δὴ ἀνευρήδομεν τὴν ποιήτιν καὶ τὴν πράξιν ἢ ἀδθένειαν θεωρίας ἢ παρακολούθημα). И, верный духу Платона, он думал, что открытие истинного требует обращения (ἐπιτροφή) духа, который должен оторваться от низменных видимостей и привязаться к высшим реальностям. «Бежим к нашей милой отчизне!» Как видите, дело идет о том, чтобы

«бежать». Для Платона, как и для всех тех, кто одинаково с ним понимал метафизику, оторваться от жизни и повернуть внимание значило перенестись в мир, отличный от того, где мы живем, и прибегнуть к иным способностям помимо наших чувств и сознания. Они не думали, что это воспитание внимания может состоять просто в том, чтобы снять с него наглазники, отучить его от тех ограничений, которые предъявляют ему требования жизни. Они не думали, что внимание должно продолжать направляться на то же, на что оно направлено; нет, им нужно, чтобы внимание обратилось на другое. Вот почему они апеллируют к способностям видения абсолютно отличным от тех, какими мы пользуемся постоянно при познании внешнего мира и нас самих.

И именно потому, что существование таких способностей может быть оспариваемо, Кант и считал метафизику невозможной. Одной из самых существенных и глубоких идей «Критики чистого разума» является, без сомнения, следующая: если метафизика возможна, то путем видения, а не усилия диалектики. Диалектика ведет нас к противоположным одна другой философиям; она доказывает с таким же успехом тезу, как и антитезу различных антиномий. Только высшая интуиция (которую Кант называет «интеллектуальной» интуицией), т. е. *восприятие* метафизической реальности, открыло бы возможность возникновения метафизической науки. Самый ясный результат кантовской *Критики* заключается в том, что она показала невозможность проникновения в потустороннее иначе, как путем видения, и что ценность всякой доктрины в этой области составляет только то, что дало ей восприятие. Возьмите это восприятие, разложите и составьте его вновь, ворочайте его по всем направлениям, подвергните самым утонченным операциям тончайшей интеллектуальной химии, вы никогда не извлечете из вашего гор-

нила более того, что вы туда положили; сколько введено было вами туда непосредственного видения, столько вы там его и найдете; и рассуждение не подвинет вас ни на один шаг *далее* того, что вы восприняли сначала. Вот что вполне освещено Кантом, и в этом, по моему мнению, величайшая заслуга, какую Кант оказал спекулятивной философии. Он установил окончательно, что если метафизика возможна, то только усилием интуиции. Но доказавши, что одна интуиция способна дать нам метафизику, он прибавил: эта интуиция невозможна.

Почему считал он ее невозможной? Именно потому, что он представлял себе подобное восприятие — я хочу сказать, восприятие реальности истинной, абсолютной, самой в себе — так же, как это вообще представляли себе все те, которые апеллировали к метафизической интуиции: все они понимали под этим известную познавательную способность, радикально отличающуюся от чувств и сознания и которая держится даже противоположного направления. Все полагали, что оторваться от практической жизни — означает повернуться спиной к практической жизни.

Почему же они так думали? Почему Кант так думал? Почему все они так судили, — как те, которые приступали к созданию метафизики, так и Кант, утверждавший, что никакая метафизика невозможна?

Они так думали потому, что вообразили, что наши чувства и наше сознание, как они функционируют в повседневной жизни, дают нам возможность воспринимать непосредственно движение. Они полагали, что при обычной работе наших чувств и нашего сознания мы схватываем реальную изменчивость в вещах и в нас самих. И так как бесспорно, что, следуя обычным данным наших чувств и нашего сознания, мы приходим в наших рассуждениях к неразрешимым противоречиям, они и заключили, что противоречие присуще самой изменчивости и что освобо-

даться от этого противоречия мы можем, только выйдя из сферы изменчивости и поднявшись над Временем. Такова в основании мысль метафизиков, равно как и тех, кто вместе с Кантом отрицает возможность метафизики.

Метафизика родилась действительно из аргументов Зенона Элейского, относящихся к изменчивости и к движению. Указывая на нелепости, вытекающие из того, что он назвал движением и изменчивостью, Зенон побудил философов — и прежде всего Платона — искать связную и истинную реальность в том, что не изменяется. Кант, со своей стороны, считал, что обычная деятельность наших чувств и нашего сознания совершается в истинном Времени — я хочу сказать, во Времени, которое изменяется непрерывно, — что она совершается в длительности, в ддящемся времени (*duree*); с другой стороны, он давал себе отчет в относительности данных, обычно доставляемых нашими чувствами и нашим сознанием: вот почему он считал метафизику возможной не иначе, как через видение, совершенно отличное от того, какое дают нам наши чувства и сознание; ни малейшего следа этого видения он к тому же не замечал у человека.

Но если бы мы могли установить, что то, что рассматривалось, как движение и как изменчивость, сначала Зеноном, потом метафизиками вообще, не есть ни изменчивость, ни движение; что они удержали от изменчивости то, что не меняется, и от движения то, что не движется; что они приняли за непосредственное и полное восприятие движения и изменчивости кристаллизацию этого восприятия, отвердевшего по требованиям практики жизни; и если бы мы могли показать, с другой стороны, что то, что было принято Кантом за само время, есть время, которое не течет, не меняется, не длится, — тогда, чтобы избежать противоречий, отмеченных Зеноном, и чтобы освободи-

дять наше познание от относительности, которая ему присуща по мнению Канта, не было бы необходимости ни выходить из времени (мы и так слишком из него вышли!), ни освобождаться от изменчивости (мы и так слишком от нее освободились!): нужно было бы, напротив, сделать усилие, чтобы схватить изменчивость и длительность в их первобытной подвижности. Тогда не только разорялись бы перед нашими глазами, одна за другой, многие трудности и пали бы многие проблемы, но, кроме того, путем расширения и оживления нашей способности восприятия, мы восстановили бы непрерывность в нашем познании, как целом, непрерывность, которая не была бы более гипотезой и построением, но опытом и переживанием. Возможна ли работа подобного рода? Это мы и попытаемся разрешить, если вы позволите, в следующей лекции.

ЛЕКЦИЯ ВТОРАЯ

Вы оказали мне вчера столь терпеливое внимание, что не будет ничего удивительного в том, если я осмелюсь злоупотребить им сегодня. Я хочу вас просить сделать усилие несколько более напряженное, чтобы удалить некоторые из искусственных схем, которые мы ставим, помимо нашей воли, между собою и реальностью. Дело идет о том, чтобы порвать с известными привычными способами мышления и восприятия, сделавшимися для нас естественными. Нужно возвратиться к прямому непосредственному восприятию изменчивости и подвижности. Первый результат этого усилия, как мне кажется, будет таков: *мы должны представить себе всякое изменение, всякое движение абсолютно неделимыми.*

Начнем с движения. Моя рука в точке А. Я переношу ее точку В через промежуток АВ. Я говорю, что это движение от А в В есть вещь простая.

Но каждый из нас чувствует это прямо и непосредственно. Без сомнения, перенося руку из А в В, мы говорим себе, что мы могли бы остановить ее в какой-нибудь промежуточной точке; но тогда это не было бы уже то же самое движение. Тогда не было бы уже одного движения из А в В, но было бы, согласно гипотезе, два движения с интервалом в остановке. Ни изнутри, в мускульном чувстве, ни извне, путем зрения, мы не имели бы тогда того же самого восприятия. Если мы оставляем наше движение таковым, каково оно есть, мы его чувствуем неразделенным и мы должны его назвать неделимым.

Правда, когда я смотрю на мою руку, идущую от А в В и описывающую интервал АВ, я говорю себе:

интервал АВ можно разделить на сколько угодно частей; следовательно, движение из А в В может быть разделено на столько же частей, так как это движение прилагается к этому интервалу. Или еще: в каждый момент своего перехода подвижное тело проходит через известную точку, следовательно, можно различать в движении сколько угодно этапов; следовательно, движение бесконечно делимо. Но поразмыслим над этим один момент. Как движение может *прилагаться* к пространству, которое оно пробегает? Как движущееся может совпадать с неподвижным? Как предмет, который движется, *может быть* в какой-нибудь точке своего перехода? Он *проходит* через нее или, другими словами, *мог бы быть* там. Он был бы там, если бы он там остановился, но если бы он там остановился, мы имели бы дело уже не с тем же самым движением. Если на переходе нет остановки, этот переход всегда преодолевается одним скачком. Скачок может длиться несколько секунд, как может он длиться недели, месяцы и годы: единичный скачок всегда неразложим. Но дело в том, что если переход уже совершен, то, так как траектория его пространственна, пространство же бесконечно делимо, мы и представляем себе, что само движение также бесконечно делимо. Мы охотно его себе так представляем, так как в движении нас интересует не изменение положений, но сами положения: то, которое подвижное тело покинуло, то, которое оно должно занять, то, которое оно заняло бы, если бы остановилось в пути. Мы имеем потребность в неподвижности, и чем более нам удастся представить себе движение, как совпадающее с пространством, им пробегаемым, тем понятнее оно нам кажется. На самом же деле не существует истинной неподвижности, если мы понимаем под этим отсутствие движения. Движение есть сама реальность, и то, что мы называем неподвижностью, есть известное состояние

вещей, тождественное или аналогичное тому, которое происходит, когда два поезда идут с одинаковой скоростью в одном и том же направлении на двух параллельных путях: каждый из двух поездов кажется тогда как бы неподвижным путешественником, сидящим в другом. Но положение такого рода, в сущности исключительное, нам кажется правильным и нормальным, потому что именно оно позволяет нам действовать на вещи и вещам действовать на нас: путешественники двух поездов могут протянуть руку через окно, разговаривать между собою только тогда, когда они будут «неподвижны», т. е. если они едут в одном и том же направлении и с одной и той же скоростью. Так как «неподвижность» есть то, в чем нуждается наше действие, мы и возводим ее в реальность, мы делаем из нее абсолютное; в движении же мы видим нечто, что к ней прибавляется. Ничего нет более законного для повседневной жизни. Но лишь только мы переносим эту привычку ума в область умозрения, истинная реальность ускользает от нас, мы создаем, с легким сердцем, неразрешимые проблемы, мы закрываем глаза на самое живое, что только есть в реальном мире.

Мне нет надобности напоминать вам аргументы Зенона Элейского. Все они заключают в себе смешение движения с пробегаемым пространством или, по крайней мере, идею, что можно рассматривать движение как пространство, делить его, не считаясь с естественными расчленениями. Нам говорят, что Ахилл никогда не догонит преследуемой им черепахи, ибо лишь только он достигает того пункта, где была черепаха, та уже имела время отойти, и так до бесконечности. Философы опровергали этот аргумент столь многочисленными и столь различными способами, что позволительно задать себе вопрос, будет ли решающим какое-либо из этих опровержений. А между тем, существует одно, очень простое

средство покончить с затруднением: это спросить Ахилла. Ибо, раз Ахилл, в конце концов, догоняет черепаху и даже перегоняет ее, он должен знать лучше, чем кто-либо, как он поступает. Древний философ, который собственной ходьбой доказывал возможность движения, стоял на истинной точке зрения. Его ошибка была только в том, что он не присоединил к жесту комментария. Попросим же Ахилла комментировать свой бег. Вот что, без сомнения, он нам скажет: Зенон хочет, чтобы я отправлялся из того пункта, где я нахожусь, в пункт, покинутый черепахой, из этого последнего снова в тот, который она покинула и т. д., — так заставляет он меня бежать. Но я сам берусь за это иначе. Я делаю первый шаг, потом второй и т. д.! В конце концов, после известного количества шагов я делаю последний, которым и обгоняю черепаху. Я совершаю, таким образом, ряд неделимых актов. Мой бег есть ряд этих актов; сколько он включает шагов, столько вы и можете различать в нем частей. Но вы не имеете права ни расчленять его по другому закону, не предполагать его сочлененным иным способом. Поступать так, как это делает Зенон, это значит допустить, что бег может быть разложен произвольно, как пройденное пространство; это значит думать, что передвижение реально может быть наложено на его траекторию; это значит заставить совпасть и, следовательно, слить воедино движение и неподвижность.

Но в этом именно и состоит наш обычный метод. Мы рассуждаем о движении, как будто бы оно было сделано из неподвижностей, и глядя на него, мы его воспроизводим при помощи неподвижностей. Движение есть для нас одно положение, затем новое положение, и так до бесконечности. Правда, мы говорим себе, что там должно быть нечто иное, что от одного положения к другому есть *переход*, которым переступается промежуток. Но как только мы сосре-

доточиваем наше внимание на этом переходе, сейчас же мы делаем из него ряд положений, признавая, что между двумя последовательными положениями следует опять предполагать переход. Мы откладываем до бесконечности момент, чтобы всмотреться в самый этот переход. Мы допускаем, что он существует, мы даем ему название, этого нам достаточно: раз узаконенная форма соблюдена, мы обращаемся к положениям и мы предпочитаем иметь дело только с ними. Инстинктивно мы боимся трудностей, которые возбудили бы в нашей мысли видение того, что есть в движении движущегося; и мы правы, раз мы начали с того, что стали искать себе точки опоры у неподвижностей. Если движение не все, то оно ничто; и если мы сначала установили, что неподвижность может быть реальностью, движение ускользнет между пальцами, когда мы будем думать, что его держим.

Я говорил о движении, но я скажу то же самое о каком угодно изменении. Всякое реальное изменение есть изменение неделимое. Нам нравится его рассматривать как ряд следующих одно за другим состояний, из которых оно и составляется. Это и естественно. Если изменчивость непрерывна в нас и непрерывна в вещах, то, чтобы та непрерывная изменчивость, которую каждый из нас называет «я», могла действовать на непрерывную изменчивость, которую мы называем «вещь», нужно, чтобы эти две изменчивости были одна относительно другой в положении, аналогичном положению двух поездов, о котором мы сейчас говорили. Мы говорим, на примере, что предмет меняется в цвете и что изменение в данном случае состоит в ряде оттенков, которые, будучи составными элементами изменения, сами не меняются. Но, во-первых, объективное существование каждого оттенка есть не что иное, как бесконечно быстрое колебание, т. е. изменчивость. С другой сто-

роны, наше восприятие этого оттенка, если ближе к нему присмотреться, предстанет перед нами как изолированный, абстрактный вид общего состояния нашей личности; это общее состояние целиком, беспрерывно меняется и заставляет приобщаться к своему изменению восприятие, казавшееся сначала неизменным: фактически не существует восприятия, которое не изменялось бы каждый момент. Так что цвет, вне нас, есть сама подвижность, и наша собственная личность есть также подвижность. Но весь механизм нашего восприятия вещей, как и нашего действия на вещи, был регулирован таким образом, чтобы внешнюю и внутреннюю подвижности привести в положение наших двух поездов, более сложное, конечно, но одного и того же рода; когда две изменчивости, изменчивость объекта и изменчивость субъекта, существуют в этих специальных условиях, они порождают ту специальную видимость, которую мы называем «состояние». А раз у нас есть «состояния», мы воссоединяем из них изменчивость. Ничего нет естественнее, повторяю еще раз: расчленение изменчивости на состояния дает нам возможность действовать на вещи, и практически полезно, чтобы мы интересовались состояниями более, чем самой изменчивостью. Но то, что благоприятствует действию, губительно для умозрения. Представьте себе изменчивость как реально составленную из состояний, и разом появятся все трудности, все антиномии, поднятые проблемой движения. Вы закроете глаза, как я уже сказал, на истинную реальность.

Я не буду более настаивать на этом пункте. Пусть каждый из нас сделает опыт, пусть каждый попытается получить прямое и конкретное видение какого бы то ни было изменения, какого бы то ни было движения: он получит ощущение абсолютной неделимости. Я перехожу ко второму пункту, который, впрочем, очень близок к первому: здесь найдем мы, в новом

виде, ту же истину. *Есть изменения, но нет меняющихся вещей: изменчивость не нуждается в подпоре. Есть движения, но нет необходимости в неизменяемых предметах, которые движутся: движение не предполагает собою движущегося тела.*

Затруднительно представить себе вещи таким образом, так как главное из наших чувств есть чувство зрения; глаз привык представлять в поле зрения как целом отдельные, относительно неизменные, как бы вырезанные, фигуры, которые могут перемещаться, сохраняя свою форму: движение прибавляется к движущемуся как нечто случайное. Полезно, действительно, чтобы мы в повседневной жизни имели дело с предметами устойчивыми и, так сказать, ответственными, с которыми мы могли бы обращаться как с личностями. Чувство зрения и приноравливается, чтобы брать вещи таким извращенным способом: разведчик осязания, оно подготавливает наше действие на внешний мир. Но нам уже не так затруднительно видеть в движении и изменчивости независимые реальности, если мы обратимся к чувству слуха. Прислушаемся к убаюкивающей нас мелодии: не получится ли у нас точное восприятие движения, не связанного ни с каким подвижным телом, изменчивости без чего-либо, что меняется? Изменчивость довлеет самой себе, она и есть сама вещь. И какое бы время она ни занимала, она всегда остается неделимой: если мелодия останавливается ранее, тогда будет уже не прежняя совокупность звуков, но иная, равно неделимая. Без сомнения, мы имеем склонность делить ее и представлять себе вместо непрерывно тянущейся мелодии, как ряд отличных одна от другой нот. Но почему? Просто потому, что наше слуховое восприятие привыкло пропитываться зрительными образами. Мы слушаем мелодию и в то же время как бы видим ее, уподобляясь дирижеру оркестра, глядящему на свою партитуру. Мы представляем

себе на воображаемом листе бумаги ноты, стоящие рядом с другими; мы думаем о клавиатуре, на которой играют, о смычке, который ходит взад-вперед, о музыкантах, разыгрывающих каждый свою партию. Отделимся от этих пространственных образов: останется чистая изменчивость, довлеющая сама себе, ничуть не связанная с меняющейся «вещью».

Возвратимся теперь к зрению. Сосредоточивая более наше внимание, мы заметим, что даже здесь движение не требует проводника, изменчивость не предполагает субстанции. Уже физика нам внушает подобный взгляд на материальные вещи. Чем более она прогрессирует, тем более она разлагает материю на действия, совершающиеся в пространстве, на колебательные движения, расходящиеся в разные стороны, так что подвижность становится самой реальностью. Без сомнения, наука начинает с того, что дает этой подвижности опору. Но по мере того, как она подвигается вперед, опора отодвигается; массы рассеиваются в молекулы, молекулы в атомы, атомы в электроны или мельчайшие частицы: в конце концов, подпора, дарованная движению в бесконечно малом, кажется не более как удобной схемой, простой уступкой ученого привычкам нашего зрительного воображения. Но совсем нет нужды заходить так далеко. Что такое «подвижное тело», с которым наш глаз связывает движение как с проводником? Просто цветное пятно, которое — мы очень хорошо это знаем — сводится к ряду чрезвычайно быстрых колебаний. Это, так называемое движение вещи, есть в действительности не что иное, как движение движения.

Но нигде *субстанциальность* изменчивости так не видна, так не ощутима, как в области внутренней жизни. Трудности и противоречия всякого рода, к которым привели теории личности, происходят от того, что, с одной стороны, представляют себе ряд

различных неизменных психологических состояний, производящих изменения внутреннего «я» самой своей последовательностью, с другой — это «я», не менее неизменное, служащее опорой для этих состояний. Как могут быть соединены эта множественность и это единство? Как могут они составить «я», которое длится, если сами они не длятся, первая, потому, что она составлена из элементов, которые не изменяются, второе — так как изменчивость есть нечто, что к нему привходит? Истина же заключается в том, что нет ни оконченного, неподвижного субстрата, ни различных состояний, которые проходили бы по нем как актеры по сцене. Есть просто непрерывная мелодия нашей внутренней жизни, мелодия, которая тянется, как неделимое, от начала до конца нашего сознательного существования. Это и есть наша личность.

Именно эта неделимая непрерывность изменчивости и составляет истинную длительность. Я не могу здесь войти в более глубокое рассмотрение этого вопроса, исследованного мною в другом месте. Я скажу только в ответ тем, которые видят в этой реальной длительности что-то неизъяснимое и таинственное, что она есть самая простейшая вещь: *реальная длительность* есть то, что всегда называли *время*, но время, воспринимаемое как неделимое. Что время предполагает последовательность, я этого не оспариваю. Но чтобы последовательность представлялась нашему сознанию, прежде всего, как различие между рядомположенными (*juxtaposés*) «прежде» и «потом», — с этим я не могу согласиться. Когда мы слушаем мелодию, мы имеем самое верное впечатление о последовательности, какое только нам возможно иметь. Впечатление это совершенно противоположно тому, какое получается от одновременности (*simultanéité*). И, однако, именно непрерывность мелодии и невозможность разложить ее и производят

на нас это впечатление. Если мы разделяем ее на отдельные ноты, на столько «прежде» и «после», сколько нам нравится, то это потому, что мы применяем к ней пространственные образы и что мы пропитываем последовательность одновременностью, в пространстве, и только в пространстве, существует отчетливое различие частей, внешних друг к другу. Я, впрочем, признаю, что обыкновенно мы помещаем себя именно в пространственное время. Нам нет никакого интереса прислушиваться к постоянному глухому мутному шуму в глубинах жизни. И, однако, реальная длительность именно там. Только благодаря ей и возможны в одном и том же времени более или менее длительные изменения, которые мы наблюдаем в нас и во внешнем мире.

Итак, идет ли речь о внутреннем или внешнем, обо мне или о внешних предметах, реальность есть сама подвижность. Это именно то, относительно чего мы выразились, что есть изменчивость, но нет вещей, которые меняются.

Перед зрелищем этой универсальной подвижности, быть может, некоторые из нас почувствуют головокружение. Они привыкли к твердой земле; они не могут подвергаться ни боковой, ни килевой качке. Им нужны неподвижные точки, чтобы привязать к ним мысль и существование. Им кажется, что если все проходит, то ничто не существует, и что если реальность подвижна, то ее уже не бывает в тот момент, когда о ней думаешь; она ускользает от мысли. Но пусть они успокоятся! Изменчивость, если они решатся смотреть на нее прямо, без скрывающего ее покроя, предстанет перед ними, как нечто самое субстанциальное и самое прочное. Я подхожу теперь к третьему пункту, на котором я хотел бы остановить ваше внимание.

Если изменчивость реальна и даже входит, как составной элемент, во всякую реальность, то мы долж-

ны рассматривать прошлое иначе, чем мы приучены это делать философией и даже языком. Мы склонны представлять себе прошлое как не существующее, и философы поддерживают в нас эту естественную тенденцию. Для них и для нас только настоящее существует само по себе: если что-нибудь переживается из прошлого, то только благодаря помощи, которую ему предлагает настоящее, благодаря милости, которую оно ему оказывает, наконец, оставляя в стороне метафоры, благодаря вмешательству одного специального отправления, которое называется памятью и роль которого заключается в том, чтобы сохранять в запасе, в виде исключения, те или иные части прошлого. Здесь есть иллюзия, будьте в том уверены, иллюзия полезная, необходимая для жизни, результат известных основных требований действия, но в высшей степени опасная для умозрения. Здесь можно было бы найти заключенными «in a nutshell», как вы выражаетесь, большинство иллюзий, искажающих философскую мысль.

Поразмыслим, в самом деле, об этом «настоящем», которое одно признается существующим. Что такое в сущности настоящее? Если речь идет о настоящем моменте — я хочу сказать, о математическом моменте, который по отношению ко времени есть то же, что математическая точка по отношению к линии, то ясно, что подобный момент есть чистая абстракция, точка зрения ума; он не может иметь реального существования. Никогда из подобных моментов вы не сделаете времени, как из математических точек вы не составите линии. Предположите даже, что он существует: как может быть другой момент, предшествующий этому? Два момента не могут быть разделены промежутком времени, потому что, по гипотезе, вы сводите время к рядоположению моментов. Следовательно, они не могут быть разделены ничем и составляют единое: две соприкасающиеся матема-

тические точки сливаются. Но оставим эти тонкости. Простой здравый смысл подсказывает нам, что раз мы говорим о настоящем, мы думаем об известном промежутке времени. Какого времени? Невозможно установить его точно: это нечто колеблющееся. Мое настоящее, в данный момент, это фраза, произношением которой я занят. Но это только потому, что мне нравится ограничить этой фразой поле моего внимания. Это внимание может удлиниться или укоротиться, как промежуток между двумя остриями циркуля. Сейчас острия отдаляются как раз настолько, чтобы идти от начала до конца моей фразы; но если мне захочется отдалить их более, мое настоящее может обнять, сверх моей последней фразы, ту, которая ей предшествовала: мне достаточно было бы изменить расстановку знаков. Пойдем далее: внимание, которое может быть бесконечно расширяемо, могло задержать вместе с предыдущей фразой все предшествовавшие фразы лекции и события, предшествовавшие самой лекции, и какую угодно часть того, что мы называем «наше прошлое». Следовательно, различие, делаемое нами между нашим настоящим и нашим прошлым, если не произвольно, то, по крайней мере, ограничено протяжением поля, которое может охватить наше внимание в жизни. «Настоящее» занимает ровно столько места, сколько это усилие внимания. Как только это специальное внимание выпускает что-нибудь из своего поля зрения, тотчас же то, что оно покидает из настоящего, становится *ipso facto* прошедшим. Одним словом, наше настоящее падает в прошлое, лишь только прекращается наш прямой к нему интерес. Что можно сказать о настоящем личности, то же относится и к настоящему наций: событие принадлежит прошлому и входит в историю, когда оно не задевает более политики настоящего дня и когда можно им пренебречь без ущерба для наших дел. Пока его влияние дает себя чувство-

вать, оно составляет одно с жизнью нации и продолжает быть ее настоящим.

Итак, ничто нам не препятствует перенести сколь возможно назад линию разделения между нашим настоящим и нашим прошедшим. Внимание к жизни, достаточно сильное и достаточно свободное от всякого практического интереса, охватило бы, таким образом, в неделимом настоящем всю прошлую историю сознательной личности, — без сомнения, не как одновременность, но как нечто такое, что есть разом и непрерывно настоящее и непрерывно движущееся: такова, я повторяю, мелодия, воспринимаемая как неделимое и составляющая с одного конца до другого непрекращающееся настоящее, хотя это постоянство не имеет ничего общего с неизменностью, как и эта неделимость с мгновенностью. Это будет длящееся настоящее.

И это не гипотеза. Случается, в виде исключения, что внимание сразу отрывается от своего интереса к жизни: тотчас же, как по волшебству, прошлое становится вновь настоящим. У лиц, перед которыми встает угроза внезапной смерти, у альпиниста, низвергающегося в глубину пропасти, у утопающих, у повешенных, может произойти резкий поворот во внимание, как бы изменение в направлении сознания: обращаясь до тех пор к будущему и поглощенное потребностями действия, оно внезапно теряет к этому интерес. Этого достаточно, чтобы тысячи «забытых» мелочей вспомнились, чтобы вся история личности развернулась перед ней как панорама. Следовательно, прошлое тут было, но не делалось того, что было нужно, чтобы его заметить.

Память, таким образом, не имеет нужды в объяснении. Или, вернее, нет специальной способности, роль которой заключалась бы в том, чтобы задерживать прошлое, дабы вливать его в настоящее. Прошлое сохраняется само собой, автоматически. Ко-

нечно, если мы закрываем глаза на неделимость изменчивости, на то обстоятельство, что наше самое отдаленное прошедшее примыкает к нашему настоящему и составляет вместе с ним одну и ту же непрерывную изменчивость, нам кажется, что прошлое обыкновенно уничтожается и что его сохранение есть нечто необычное: мы считаем тогда себя обязанными придумать аппарат, назначение которого заключается в том, чтобы отмечать части прошлого, способные вновь появиться в сознании. Но если мы принимаем в соображение непрерывность внутренней жизни и, следовательно, ее неделимость, то дело должно идти не о том, чтобы объяснять сохранение прошлого, но, напротив, его кажущееся уничтожение. Не в воспоминании нам нужно будет давать отчет, а в забвении. Объяснение этого найдется, впрочем, в структуре мозга. Природа изобрела механизм, роль которого состоит в том, чтобы канализировать наше внимание в направлении будущего, отвращать его от прошлого, — я хочу сказать от той части нашей истории, которая не интересует наше настоящее действие, — самое большее приводить к нему, под формой «воспоминаний», то или иное упрощение предшествовавшего опыта, предназначенное дополнять опыт настоящего момента: в этом состоит деятельность мозга. Мы не можем заняться здесь обсуждением теории, которая хочет, чтобы мозг служил для сохранения прошлого, чтобы он накапливал воспоминания, как фотографические клише, с которых мы можем потом делать отпечатки, как фонограммы, предназначенные для воспроизведения звуков. Мы рассматривали этот вопрос в другом месте. Эта доктрина была внушена в большей своей части известной метафизикой, которой пропитаны современные психология и психофизиология и которая естественно принимается: отсюда и ее кажущаяся ясность. Но, по мере того как присматриваешься к ней

ближе, она обнаруживает накопление разных трудностей и невозможностей. Возьмем пример, наиболее благоприятный для данной доктрины, пример материального предмета, производящего впечатление на глаз и оставляющего в уме зрительное воспоминание. Чем может быть это воспоминание, если оно, действительно, является результатом фиксирования к мозгу зрительного впечатления? Как бы мало предмет, или сам глаз, ни двигался, должен получиться не один образ, а сто, тысяча образов, столько и даже более образов, чем на ленте синематографа. Как бы ни был мал промежуток времени, в течение которого предмет рассматривался, все-таки получатся миллионы различных образов этого предмета. А ведь мы взяли самый простой случай! Предположим же, что все эти образы накаплиются: к чему они будут служить? Каков будет тот, который мы утилизируем? Допустим, однако, что у нас есть основание для выбора одного из них, — почему и как, заметивши его, мы отбросим его в прошлое? Но минуем и эти затруднения. Как можно будет тогда объяснить заболевания памяти? В тех из этих болезней, которые соответствуют местным повреждениям мозга, т. е. в афазиях, психологическое повреждение состоит менее в уничтожении воспоминаний, чем в невозможности их воспроизвести. Какое-нибудь усилие, возбуждение могут внезапно возвратить сознанию больного слова, считавшиеся окончательно забытыми. Эти факты вместе со многими другими доказывают, что мозг служит для того, чтобы делать выбор в прошлом, уменьшать его, упрощать, утилизировать, но не сохранять. Для нас не было бы никакого труда рассматривать вещи под этим углом, если бы мы не были стеснены привычкой считать прошлое уничтоженным. Частичное появление прошлого и производит на нас поэтому впечатление необыкновенного события, требующего объяснения. Вот почему мы

воображаем в мозгу, то тут, то там, вместилища для воспоминаний, хранящие части прошлого, причем и сам мозг тоже сохраняется. Как будто это не равносильно тому, чтобы только отодвинуть трудности и отдалить решение проблемы! Как будто бы, полагая, что мозговая материя сохраняется во времени, или что, вообще, всякая материя длится, этим самым не приписывают материи память, которую хотя бы объяснить ей! Как бы мы ни смотрели, и даже если мы предположим, что мозг накапливает воспоминания, мы не можем избежать заключения, что прошлое способно сохраняться само собою, автоматически.

Сохраняется не только наше прошлое, но прошлое какого бы то ни было изменения, лишь бы только мы имели дело с единичным и, следовательно, неделимым изменением: сохранение прошлого в настоящем есть не что иное, как неделимость изменения. Правда, что относительно изменений, совершающихся вне нас, часто бывает трудно, а иногда и невозможно сказать, имеешь ли дело с единичным изменением или, напротив, со сложностью нескольких движений, перемежающихся остановками. Нужно было бы проникнуть внутрь вещей так же, как проникаем мы внутрь нас самих, чтобы можно было высказаться с уверенностью относительно этого. Но не в этом главное. Достаточно убедиться раз навсегда, что реальность есть изменчивость, что изменчивость неделима и что в неделимой изменчивости прошлое составляет одно тело с настоящим.

Проникнемся этой истиной и мы увидим, как растает и испарится много философских загадок. Известные великие проблемы, как проблема субстанции, изменчивости и их отношений, даже не возникнут более. Все трудности, поднятые вокруг этих пунктов, трудности, которые заставили субстанцию мало-помалу отодвигаться до области непознаваемого, воз-

ники оттого, что мы закрываем глаза на неделимость изменчивости. Если изменчивость, очевидно, входящая составным элементом во всякий наш опыт, есть то убегающее и неуловимое, о чем говорили большинство философов, если в ней нельзя заметить ничего, кроме вихря сменяющих друг друга состояний, то является необходимостью восстановить непрерывность между состояниями искусственной связью; но этот неподвижный субстрат подвижности, не обладая никаким из известных нам атрибутов, так как все они суть изменения, убегает по мере того, как мы пытаемся к нему приблизиться: он неуловим, как призрак изменчивости, которую он призван был фиксировать. Сделаем, напротив, усилие, чтобы воспринять изменчивость такую, какова она есть в своей неделимости: мы увидим, что она есть сама субстанция вещей, и ни движение не будет нам более являться в той неустойчивости, которая заставляла его ускользать от нашей мысли, ни субстанция в той неподвижности, которая делала ее недоступной нашему опыту. Неустойчивость и неподвижность будут тогда только взятыми извне абстрактными точками зрения на непрерывность реальной изменчивости, абстракциями, которые ум воплощает потом во множественные *состояния*, с одной стороны, в *вещь*, или субстанцию, с другой. Трудности, поднятые древними вокруг вопроса о движении и современниками вокруг вопроса о субстанции, рассеиваются, — последние, потому что субстанция есть движение и изменчивость, первые потому, что движение и изменчивость субстанциальны.

По мере того как рассеиваются теоретические неясности, можно предвидеть возможное решение многих проблем, считавшихся неразрешимыми. Споры относительно свободы воли пришли бы к концу, если бы мы могли созерцать самих себя в нашем реальном бытии, в конкретной длительности,

где идея необходимой predeterminedности теряет всякое значение, так как прошлое здесь составляет единое с настоящим и непрерывно творит из него что-нибудь абсолютно новое, хотя бы только тем одним, что к нему присоединяется. И отношение человека к вселенной сделалось доступно постепенному углублению, если бы мы приняли в соображение истинную природу *состояний, качеств*, наконец, всего того, что является перед нами с видом устойчивости. В подобном случае объект и субъект должны быть *vis-à-vis* один другого в положении, аналогичном положению двух поездов, о котором мы говорили: это как бы известное регулирование одной подвижности другою, производящее впечатление неподвижности. Проникнемся же этой идеей, никогда не будем терять из виду специального отношения объекта к субъекту, которое выражается видимой устойчивостью вещей; все, чему опыт научит нас относительно одного, увеличит наше познание о другом, и свет, который получает последний, сможет, путем отражения, осветить, в свою очередь, первый.

Но, как я сказал вначале, не одно только чистое умозрение должно выиграть от такого видения универсального становления. Мы можем заставить его проникнуть в нашу повседневную жизнь и получать через него столь же полное удовлетворение от философии, как от искусства, но более частое, более постоянное, более доступное большинству людей. Искусство заставляет нас, без сомнения, открывать в вещах больше качеств и больше оттенков, чем мы это замечаем естественным путем. Оно расширяет наше восприятие, но более по поверхности, чем в глубину. Оно обогащает наше настоящее, но оно не дает нам возможности переступить через настоящее. Путем философии мы можем приучить себя никогда не отделять от настоящего прошедшее, которое оно влачит за собою. Благодаря ей все вещи приобретают глубину, бо-

лее чем глубину, как бы четвертое измерение, которое позволяет предшествующим восприятиям быть тесно связанными с настоящими, и даже ближайшему будущему отчасти вырисовываться в настоящем. Реальность уже не является более в статическом состоянии; она утверждает себя динамически, в непрерывности и изменчивости своего направления. Все, что было неподвижного и заледенелого в нашем восприятии, согревается-растаявает и приходит в движение. Все одушевляется вокруг нас. Один великий порыв уносит существа и вещи. Мы чувствуем, как он нас поднимает, увлекает, несет. Мы живем сильнее, и этот прирост жизни приносит с собой убеждение, что самые великие философские тайны могут быть разрешены, и даже, быть может, не должны возникать, так как они порождены застывшим видением вселенной и являются только выражением в терминах мысли известного искусственного ослабления нашей жизненности. Действительно, чем более мы привыкаем мыслить и воспринимать все вещи *sub specie durationis*, тем более мы углубляемся в реальную длительность. И чем более мы в нее углубляемся, тем более мы чувствуем свое приближение к началу, к которому мы причастны, и вечность которого не может быть вечностью неподвижности, но должна быть вечностью жизни и движения; как иначе могли бы жить и двигаться в ней? *In ea vivimus et movemur et sumus*. Я останавливаюсь на этом, сознавая, что мое изложение перешло намеченный мною предел. Мне остается благодарить вас, милостивые государыни и милостивые государи, за благосклонное и терпеливое внимание, оказанное вами столь затянувшейся беседе.

ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКИЙ ПАРАЛОГИЗМ

ДОКЛАД, ЧИТАННЫЙ НА МЕЖДУНАРОДНОМ ФИЛОСОФСКОМ
КОНГРЕССЕ В 1904 ГОДУ

Идея эквивалентности между психическим состоянием и соответствующим состоянием мозга проникает добрую часть современной философии. Подвергаются обсуждению причины и значение этой эквивалентности, но не сама эквивалентность. По мнению одних, она происходит от того, что в известных случаях само мозговое состояние удваивается психической фосфоресценцией, освещающей его рисунок. Другие полагают, что мозговое состояние и состояние психологическое входят каждое в одну из двух серий явлений, соответствующих точка в точку одна другой, причем нет необходимости в том, чтобы первая создавала вторую. Но те и другие допускают эквивалентность или, как чаще выражаются, *параллелизм* двух серий. Для ясности мы дадим тезису такую формулировку: «Раз дается известное мозговое состояние, тем самым дается определенное психическое состояние». Или иначе: «Сверхчеловеческий ум, наблюдая движение атомов, составляющих человеческий мозг, и владея ключом психофизиологии, мог бы прочесть в работающем мозгу все, что совершается в соответствующем сознании». Или наконец: «Сознание не говорит ничего сверх того, что соверша-

ется в мозгу; оно выражает то же самое, только на другом языке».

Относительно чисто метафизического происхождения тезиса параллелизма не может быть никакого сомнения. Он идет по прямой линии от картезианства. В виде намёка, содержащийся в философии Декарта (правда, с большими ограничениями), выявленный и доведенный до крайности его последователями, он вошел, при посредстве медиков-философов XVIII века, в психофизиологию нашего времени. И легко можно понять, почему физиологи приняли его без возражений. Во-первых, они не имели выбора, так как проблема исходила от метафизики, и метафизиками не было дано ей иного решения. Затем в интересах физиологии было присоединиться к такому решению и поступать так, *как будто* физиологии предстоит дать нам в один прекрасный день полный перевод психологической деятельности на свой язык: только при этом условии она могла идти вперед, постоянно подвигая анализ мозговых условий мысли. Это было и может еще быть прекрасным принципом исследования, показывающим, что не нужно слишком спешить с указанием границ для физиологии, как, впрочем, и для всякой другой науки. Но догматическое утверждение психофизиологического параллелизма — совершенно другое дело. Это не научный закон, это метафизическая гипотеза. Поскольку она доступна пониманию, это есть метафизика науки, заключенной в чисто математические рамки науки, как она понималась во времена Декарта. Мы полагаем, что факты, исследуемые без предвзятой мысли о математическом механизме, могли бы подсказать более тонкую гипотезу о соответствии психологического состояния и состояния мозгового. Мозговое состояние может выражать только *действия* состояния психологического, находящиеся в нем в преобразованном виде; оно вырисовывает

его двигательный механизм. Возьмите какой-нибудь психологически факт; вы определите тем, без сомнения, сопутствующее мозговое состояние. Но обратное не является необходимостью, и одному и тому же мозговому состоянию могут соответствовать много очень различных психологических состояний, все те, которые передадутся одинаковыми движениями моторных органов, мускулов речи и т. д., одним словом, одинаковым рядом движений в пространстве. Мы не касаемся решения этого вопроса, исследованного нами в прежнем труде. Доводы, которые мы здесь представим, от него не зависят. Мы не предлагаем, в самом деле, заменить гипотезу психофизиологического параллелизма нашей гипотезой, мы хотим только установить, что первая в ее общепринятой форме заключает фундаментальное противоречие.

Мы утверждаем, что тезис параллелизма покоится на двусмысленности выражений, что он не может быть выражен правильно, не разрушая самого себя, что его догматическое утверждение включает диалектическую уловку, с помощью которой незаконным образом переходят от одной системы означения (notation) к системе означения противоположной, не давая себе отчета в этой подмене. Мне нет надобности говорить, что этот софизм не заключает в себе ничего произвольного: он подсказывается самими выражениями поставленного вопроса и так присущ нашему уму, что мы впадем в него неизбежно, если только не возьмемся излагать положение параллелизма *по очереди* в двух системах означения, которыми располагает философия.

Когда мы говорим о внешних предметах, мы действительно можем выбирать между двумя системами означения. Мы можем рассматривать эти предметы и изменения, в них совершающиеся, как *вещи* или

как *представления*. И обе эти системы приемлемы, лишь бы только строго держаться той, которая будет избрана.

Попытаемся сначала точно различить их. Когда реализм говорит о вещах, а идеализм о представлениях, они спорят не только о словах: это действительно две различные системы означения, т. е. два различных способа понимания анализа реального. Для идеалиста не существует в реальности ничего, кроме того, что является его сознанию или сознанию вообще. Было бы абсурдом говорить о каком-нибудь свойстве материи, которое не могло бы сделаться предметом представления. Не существует в вещах виртуальности, т. е. скрытых возможностей или, по крайней мере, ничего окончательно виртуального. Все, что существует, то действительно или может сделаться таковым. Коротко говоря, идеализм есть система означения, предполагающая, что все, что есть существенного в материи, дается, или может быть дано, в нашем о ней представлении, и что расчленения реального совпадают с расчленениями нашего представления. Реализм покоится на обратной гипотезе. Сказать, что материя существует независимо от представления, это значит утверждать, что под нашим представлением о материи существует неуловимая причина этого представления, что позади восприятия действительности существуют скрытые силы и возможности; это значит, наконец, утверждать, что деления и расчленения, являющиеся в нашем представлении, вполне относительны, завися от нашего способа восприятия.

Мы не сомневаемся, впрочем, что можно дать более глубокие определения этим двум направлениям, проходящим через историю философии, реалистическому и идеалистическому. Мы сами, в прежнем труде, принимали слова «реализм» и «идеализм» в несколько ином смысле. Таким образом, мы ни-

чуть не настаиваем на предложенных определениях. Они характеризуют собственно идеализм, каким он является, например, у Беркли, и реализм, как его противоположность. Быть может, они передадут с достаточной точностью представление, обычно составляющееся об этих направлениях, а именно, что область идеализма простирается наравне с областью представляемого, реализм же начинается там, где нет более места для представления. Но доводы, которым мы дадим здесь место, независимы ни от какой исторической концепции реализма и идеализма. Оспаривающих общепринятость наших двух определений мы просим видеть в словах «реализм» и «идеализм» не более как условные термины, которыми мы будем различать в настоящем очерке два означения реального, являющиеся перед человеческим сознанием: одно из них предполагает возможность, а другое невозможность отождествления вещи с представлением, выявляющимся в пространстве. Что два постулата взаимно исключают друг друга, что незаконно, следовательно, прилагать одновременно обе системы означения к одному и тому же предмету, с этим никто не будет спорить. А нам только это и нужно для наших доводов.

Мы хотим установить три следующих пункта: 1) Если держаться идеалистического означения, утверждение параллелизма (в смысле эквивалентности) между психологическим состоянием и состоянием мозговым заключает противоречие. 2) Если предпочесть означение реалистическое, то окажется перенесенным то же противоречие. 3) Тезис параллелизма может быть терпим только в том случае, если принять одновременно в одном и том же предложении обе системы означения разом. Он кажется доступным пониманию не иначе, как если, путем бессознательного интеллектуального престижиджита-

торства, переходить мгновенно от реализма к идеализму и от идеализма к реализму, показываясь в одном как раз в этот момент, как предстояло быть захваченным на месте преступления, при впадении в противоречие, в другом. Наше пресидижитаторство, впрочем, является здесь вполне естественным, потому что проблема, о которой идет речь, т. е. психофизиологическая проблема отношений между мозгом и мыслью, подсказывает нам самой своей постановкой две точки зрения — реалистическую и идеалистическую: термин «мозг» заставляет нас думать о *вещи*, а термин «мысль» о *представлении*. Можно сказать, что сама постановка вопроса содержит уже, в возможности, двусмысленность, которой придется на него ответить.

Встанем же сначала на точку зрения идеализма и посмотрим, что, например, происходит при восприятии предметов, находящихся в данный момент в поле зрения. Эти предметы, при посредстве сетчатой оболочки и зрительного нерва, действуют на зрительные центры: они производят там изменения в группировке атомов и молекул. Каково отношение этого мозгового изменения к внешним предметам?

Тезис параллелизма утверждает, что раз мы обладаем известным мозговым состоянием, то если бы даже уничтожить ударом волшебного жезла все воспринятые предметы, ничто не изменится из того, что происходит в сознании, так как сознательное восприятие определяется этим, обусловленным предметами, мозговым состоянием, а не самими предметами.

Но как не видеть, что подобного рода положение в идеалистической гипотезе является нелепостью. Для идеалиста внешние предметы — это образы, и мозг один из таких образов. В самих предметах нет ничего помимо того, что выявляется или что может

быть выявлено в образах, их представляющих. Нет, следовательно, в движениях мозговых атомов ничего, кроме движений этих атомов. Так как это все, что можно предположить о мозге, то это и есть все, что там находится, и все, что можно из него извлечь. Сказать, что образ окружающего мира выходит из этого образа, или что он выражается через этот образ, или что он возникает, раз ставится этот образ, или что его дают себе, давая себе этот образ, — было бы противоречием самому себе, так как оба эти образа, окружающий мир и внутренне-мозговые движения, были, по предположению, одной природы, и что второй образ, согласно гипотезе, есть ничтожная часть в поле представления, тогда как первый наполняет все поле представления. Что мозговое колебание включает в возможности представление внешнего мира, это может быть мыслимо с точки зрения доктрины, принимающей движение за нечто, находящееся *под* представлением, какое мы имеем об этом мире, за таинственную силу, которая только дает нам о себе знать в наблюдаемых нами явлениях. В доктрине же, сводящей само движение к представлению, такое положение становится очевидным противоречием, так как оно равносильно утверждению, что маленький уголок представления есть целое представление.

Для меня вполне понятно в идеалистической гипотезе, что мозговое изменение есть *следствие* действия внешних предметов, что это есть движение, получаемое организмом и долженствующее приготовить соответственные ответные действия: образы между образами, образы, движущиеся как все образы, нервные центры представляют подвижные части, собирающие известные внешние движения и продолжающие их в реактивные движения, то выполненные, то лишь начинающиеся. Но роль мозга сводится тогда к тому, чтобы подвергаться извест-

ным действиям других представлений, вырисовывать их двигательный механизм, как мы это говорили. Потому-то мозг и необходим для того, чтобы возникло остальное представление, и не может быть поврежден, чтобы за этим не последовала более или менее общая пертурбация представления. Но он не вырисовывает самих представлений; являясь сам представлением, он мог бы вырисовывать целокупность представления только тогда, когда сам перестал бы быть частью представления, обратившись в целое. Итак, формулировка тезиса параллелизма на языке строго идеалистическом могла бы быть резюмирована в таком противоречивом предложении: *часть есть целое.*

Но истина заключается в том, что бессознательно переходит с точки зрения идеалистической на точку зрения ложно-реалистическую. Начинают с того, что делают из мозга представление, подобное другим представлениям, включенное и нераздельное от них: внутренние движения мозга, этого представления между представлениями, не предназначены, следовательно, к тому, чтобы возбуждать другие представления, так как эти последние даны вместе с ними, вокруг них. Затем незаметно переходят к тому, что из мозга и между мозговых движений делают *вещи*, т. е. скрытые позади известного представления причины, сила которых простирается бесконечно далее того, что проявляется в них, как представление. Почему такое соскальзывание от идеализма к реализму? Этому благоприятствуют многие теоретические иллюзии; но не так легко бы им поддавались, если бы не верили в то, что факты дают им подтверждение.

Наряду с восприятием действительно существует память. Когда я вспоминаю предметы, только что мною воспринятые, это может происходить в отсутствие самих воспринятых предметов. Один из всех

предметов сейчас присутствует: это мое тело; и однако другие образы могут вновь сделаться видимыми в форме воспоминаний. И вот кажется, что мое тело или какая-нибудь часть моего тела должна иметь силу вызвать другие образы. Допустим, что оно их не создает; по крайней мере, оно способно их возбуждать. Как оно могло бы это сделать, если бы определенному мозговому состоянию не соответствовали определенные воспоминания, и если бы не было в этом именно смысле параллелизма между мозговой работой и мыслью?

Мы ответим, что, придерживаясь идеалистической гипотезы, невозможно представить себе предмет в *полном* отсутствии самого предмета. Если нет ничего в предмете помимо того, что есть в нем представляемого, если присутствие предмета совпадает с представлением, которое о нем имеется, то каждая часть представления о предмете будет, в некотором роде, часть его присутствия. Воспоминание не будет более самим предметом, я с этим согласен; ему многого не достает для этого. Во-первых, оно частично, оно удерживает обыкновенно только несколько элементов первоначального восприятия. Затем, оно существует только для лица, его вызывающего, тогда как предмет участвует в общем опыте. Наконец, когда возникает представление-воспоминание, изменения, сопутствующие представлению-мозг, не будут, как это бывает при восприятии, настолько сильными движениями, чтобы возбудить представление-организм к непосредственному реагированию. Тело не чувствует себя более *приподнятым* замеченным предметом, и так как *чувство действительности* состоит именно в этом *внушении деятельности*, то представляемый предмет и не является уже как действительный: это и выражают, говоря, что он более не присутствует. Истина заключается в том, что в иде-

алистической гипотезе воспоминание может быть только пленкой, оторванной от первоначального представления, или, что одно и то же, от предмета. Оно всегда присутствует, но сознание отвращает от него свое внимание, пока не явится какое-нибудь основание к нему обратиться. Сознание не имеет интереса замечать его, если оно не чувствует себя способным его утилизировать, т. е. если настоящее мозговое состояние не вырисовывает уже некоторые из зарождающихся двигательных реакций, определяющихся реальным предметом (т. е. полным представлением): это начало деятельности тела дает представлению начало его актуальности, осуществления. Но от этого далеко до «параллелизма», или «эквивалентности», между воспоминанием и мозговым состоянием. Рождающиеся двигательные реакции вырисовывают, действительно, некоторые из возможных действий (effets) представления, которое должно появиться, но не самое это представление; и так как одна и та же двигательная реакция может сопровождать много различных воспоминаний, то определенное состояние тела не будет вызывать одно определенное воспоминание; наоборот, оно делает равно возможными много различных воспоминаний, между которыми сознание и будет выбирать. Эти воспоминания подчинены одному только общему условию — войти в одни и те же двигательные рамки; в этом будет состоять их «сходство», термин, столь неопределенный в текущих теориях ассоциации и приобретающий точный смысл, когда его определяют как тождественность двигательного механизма. Но мы не останавливаемся на этом пункте, который был предметом прежнего труда. Нам достаточно указать, что в идеалистической гипотезе воспринимаемые предметы совпадают с полным и вполне действующим представлением, предметы воспоминаемые с тем же

представлением неполным и не вполне действующим, и что ни в том, ни в другом случае мозговое состояние не соответствует представлению, так как оно составляет его часть. Перейдем теперь к реализму и посмотрим, не становится ли там тезис психофизиологического параллелизма более ясным.

Вот снова предметы, заполняющие мое поле зрения; мой мозг посреди них; вот снова в моих чувствительных центрах перемещения молекул и атомов, вызванные действием внешних предметов. С точки зрения идеалиста я не имел права приписывать этим внутренним движениям таинственной силы удваиваться представлением внешних вещей, так как они являлись целиком тем, что в них было представлено; и так как, согласно гипотезе, их представляли себе как движения известных мозговых атомов и ничем более. Но сущность реализма заключается в том, чтобы предполагать позади наших представлений отличную от них причину. Ничто, кажется, ему не препятствует считать представление внешних предметов как бы вложенным в мозговые изменения. Для некоторых теоретиков эти мозговые состояния и есть истинные творцы представления, являющегося только их «эпифеноменом». Другие предполагают, подобно картезианцам, что мозговые движения являются только причиной появления сознательного восприятия, или еще, что эти восприятия и эти движения — только два аспекта одной реальности, которая в своей сущности — ни движение, ни восприятие. Все тем не менее согласятся, что определенному мозговому состоянию соответствует определенное состояние сознания и что внутренние движения мозговой субстанции, рассматриваемые самостоятельно, открыли бы умеющему расшифровать их все детали того, что совершается в соответствующем сознании.

Но как можно не замечать, что рассматривать отдельно мозг, отдельно движение его атомов — значит впадать в подлинное противоречие? Идеалист имеет право изолировать предмет, дающий ему изолированное представление, так как предмет не различается для него от представления. Но реализм отбрасывает подобное утверждение; он считает искусственными, или относительными, те линии, которыми разделяются вещи в нашем представлении; под этими вещами он предполагает систему взаимодействий и переплетающихся возможностей; наконец, предмет определяется для него не тем, что он входит в наше представление, но его солидарностью с целокупностью реальности, непознаваемой в себе самой. Чем более наука исследует природу тела в направлении его «реальности», тем более она сводит каждое свойство этого тела, и, следовательно, самое его существование к взаимным отношениям его с остальной, способной влиять на него, материей. Говоря по правде, члены, взаимно влияющие друг на друга, какие бы наименования им не давали — атомы, материальные точки, центры силы и т. д., — являются в ее глазах только временными членами: истинная реальность для нее — это взаимное влияние, или *взаимодействие*.

Итак, вы начали с мозга, в котором, под влиянием внешних предметов, как вы говорите, возникают представления. Затем вы сделали *tabula rasa* из этих внешних предметов и приписали самому мозговому изменению силу вырисовывать представление предмета. Но удаляя предметы, включающие в себя мозг, вы тем самым волей-неволей удаляете и мозговое состояние, заимствовавшее от них свои свойства и свою реальность. *Вы сохраняете его только потому, что незаконным образом переходите к идеалистической системе означения, согласно которой считается по праву возможным к изоли-*

рованию все то, что изолировано в представлении.

Держитесь вашей гипотезы. Если внешние предметы и мозг налицо, представление имеет место. Вы должны признать, что это представление не будет функцией одного мозгового состояния, но мозгового состояния и предметов, влияющих на него, так как это состояние и эти предметы образуют теперь вместе неделимое целое. Тезис параллелизма, выделяя мозговые состояния и полагая, что они сами могут творить, обуславливать или, по крайней мере, выражать представление предметов, не может, повторяем, быть выраженным, не разрушая самого себя. На языке строго реалистическом его можно формулировать таким образом: *Часть целого, обязанная всем, что она есть, остальному от целого, может познаваться, как существующая, когда это остальное исчезает.* Или еще проще: *Отношение между двумя членами соответствует одному из них.*

Или движения атомов, совершающиеся в мозгу, есть именно то, чем они являются в представлении, которое мы о нем имеем, или они от него отличаются. Согласно первой гипотезе, они будут таковы, каковыми мы их воспринимаем, и все остальное, нами воспринимаемое, будет тогда нечто иное: между ними и остальным будет отношение содержимого к содержащему. Такова точка зрения идеалиста. Согласно другой гипотезе, их сокровенная реальность составляет солидарностью их со всем, что находится позади совокупности наших других восприятий, и тем одним, что мы рассматриваем их сокровенную реальность, мы рассматриваем реальность как целое, с которым они образуют одну нераздельную систему, что сводится к тому, что междумозговое движение, рассматриваемое как изолированное явление, исчезает, и что не может быть более вопроса о том, чтобы считать

за субстрат целого представления то, что является только его частью, частью, искусственно выделенной посреди его.

Но истина заключается в том, что реализм никогда не сохраняется в чистом виде. Полагают позади представления существование реального вообще; но лишь только начинают говорить о какой-нибудь реальности в частности, невольно оказывается, что вещь более или менее совпадает с представлением, какое о ней имеют. На основе скрытой реальности, где все по необходимости включено во все, реализм развертывает ясно выраженные представления, которые для идеалиста — сама реальность. Реалист, оставаясь таковым, когда он полагает реальное, становится идеалистом, лишь только он утверждает что-нибудь из реальности, так как реалистическое означение в объяснениях деталей может состоять только в том, чтобы под каждым членом означения идеалистического делать *пометку*, указывающую на его временный характер. Пусть будет так; но то, что мы сказали об идеализме, приложится тогда к реализму, который принял идеализм на свой лад. И делать из мозговых состояний эквивалент восприятий и воспоминаний будет всегда равносильно утверждению, что часть есть целое, каким бы именем ни называлась система.

Углубляясь в обе системы, можно видеть, что сущность идеализма заключается в том, чтобы держаться пространственных делений и того, что в пространстве выявляется, тогда как реализм считает это выявление поверхностным и эти деления искусственными: он признает позади рядоположенных представлений систему взаимных действий и следовательно *включение* представлений одни в другие. Но так как наше познание материи не может вполне выйти из пространства, и так как взаимное включение, о котором идет речь, как бы глубоко оно ни было, не может сделаться

внепространственным без того, чтобы не сделаться вненаучным, реализм не может обойти идеализм в своих объяснениях. Когда выполняют дело ученого, всегда пребывают более или менее в идеализме (как мы его определили). В противном случае и не подумали бы даже рассматривать изолированные части реальности, чтобы установить их взаимные отношения, что и есть сама наука. Гипотеза реалиста является здесь, следовательно, только идеалом, предназначенным к тому, чтобы напоминать ему, что он никогда не достигнет достаточной глубины в объяснении реальности, и что он должен будет устанавливать все более и более тесные отношения между частями реальности, которые кажутся нам рядоположенными в пространстве. Но реалист не может удержаться от того, чтобы не олицетворять этот идеал. Он его олицетворяет в развернутых представлениях, которые были для идеалиста самой реальностью. Эти представления становятся тогда для него *вещами*, т. е. вместилищами, содержащими скрытые возможности, что позволит междумозговым движениям (возведенным на этот раз уже в вещи, а не в простые представления) заключать в себе, как возможность, целокупность представления. В этом будет состоять для реалиста утверждение психофизиологического параллелизма. Он забывает, что поместил это вместилище вне представления, а не в представление, вне пространства, а не в пространство, и что во всяком случае его гипотеза предполагала реальность или неделимой, или расчлененной иначе, чем представление. Заставляя соответствовать каждой части представления известную часть реальности, он расчленяет реальное, как представление, он развертывает реальность в пространстве и он покидает свой реализм, чтобы войти в идеализм, где отношение мозга к остальному представлению есть, очевидно, отношение части к целому.

Вы говорили сначала о мозге, каковым мы его видим, каковым мы его высекаем в нашем представлении, как целом: это было, следовательно, только представление, и мы были в идеализме. Отношение мозга к остальному представлению было поэтому, повторяем, отношением части к целому. Отсюда вы сразу перешли к реальности, которая *стягивает* представление. Пусть будет так; но в таком случае она подпространственна, что равносильно тому, что мозг уже не является независимой сущностью. Нет ничего теперь, кроме реальности, как целого, непознаваемой самой в себе, на которой расстилается целое нашего представления: теперь мы в реализме. И в этом реализме, как в только что покинутом идеализме, мозговые состояния не являются эквивалентом представления: и теперь совокупность воспринимаемых предметов (на этот раз скрытая) входит в целое нашего представления. Но вот, переходя к какой-нибудь частности реального, начинают ее составлять таким же способом и по тем же законам, что и представление, что равносильно тому, что их не различают одно от другого. Таким образом, снова возвращаются в идеализм, где и следовало бы уже оставаться. Но ничуть не бывало. Сохраняя мозг таковым, каким он является в представлении, забывают, что если оно *протяженно* (*etendu*) в нем, а не *напряженно* (*tendu*) в самом себе, оно не может более скрывать сил и возможностей, о которых говорил реализм; забывают это и возводят мозговые движения в эквивалент целого представления. Так колеблются от идеализма к реализму и от реализма к идеализму, но с такой быстротой, что получается впечатление неподвижности, как бы сидения верхом на двух системах, соединенных в одну. Это видимое примирение двух непримиримых утверждений и есть сама сущность тезиса параллелизма.

Мы попытались рассеять иллюзию. Мы не льстим себе, что успели в этом вполне, так много существует идей, сочувствующих параллелизму, группирующихся вокруг него и защищающих его. Некоторые из этих идей были порождены самим тезисом параллелизма; другие, напротив, предшествуя ему, вступили в незаконную связь, от которой он и родился; иные, наконец, не имея с ним фамильного родства, сформировались по нем в силу близкого соседства. Все образуют в настоящее время вокруг него внушительную линию защиты; прорвав в одном пункте эту линию, встречаешь сопротивление в другом. Вот в частности некоторые из этих идей:

1) Смутная, можно даже сказать, бессознательная идея *мозговой души*, т. е. сосредоточения представления в корковой субстанции. Так как кажется, что представление перемещается вместе с телом, то можно подумать, что в самом теле находится эквивалент представления. Мозговые движения и будут таким эквивалентом. Сознанию, чтобы воспринимать вселенную, не доставляя себе беспокойства, остается тогда только поместиться в ограниченном пространстве мозговой коры, истинной «камер-обскур», где воспроизводится в уменьшенном мире окружающий мир.

2) Идея, что вся причинность механична и что все, что существует во вселенной, исчисляемо математически. В таком случае, так как наши действия вытекают из наших представлений (как прошедших, так и настоящих), нужно предположить, под опасением не допустить нарушения механической причинности, что мозг, откуда исходит действие, заключает эквивалент восприятия, воспоминания и самой мысли. Но идея, что весь мир, считая здесь и живые существа, исходит из чистой математики, есть *априорный* взгляд ума, восходящий к картезианцам. Можно одеть ее на современный лад, перевести на язык

современной науки, связать ее с все возрастающим числом наблюдаемых фактов (к чему, впрочем, приводит она сама) и дать ей, таким образом, экспериментальную видимость; действительно, измеряемая часть реальности от этого остается не менее ограниченной, и закон, рассматриваемый как абсолютный, сохраняет характер метафизической гипотезы, остающейся за ним со времени Декарта.

3) Идея, что для перехода от точки зрения *представления* (идеалистической) к точке зрения *вещи в себе* (реалистической) достаточно заменить наше образное и выпуклое представление тем же самым представлением, но сведенным к бесцветному очертанию и к математическим отношениям его частей между собой. Как бы загипнотизированные опустошением, только что произведенным нашей абстракцией, мы поддаемся внушению, что простое перемещение материальных точек в пространстве, т. е. уменьшенное восприятие, обладает каким-то чудесным значением, между тем как мы никогда бы не подумали приписать такую силу конкретному образу, получаемому нами путем непосредственного восприятия, несмотря на его большее богатство. Истина же заключается в том, что нужно выбирать между концепцией, рассеивающей реальность в пространстве и, следовательно, в представлении, рассматривая ее целиком, как действительную (*actuelle*) или могущую быть таковой, и системой, в которой реальность становится резервуаром сил, являясь в таком случае сжатой в себе самой и, следовательно, внепространственной. Никакая работа абстракции, ограничения, уменьшения, производимая над первой концепцией, не приблизит нас ко второй. Все, что будет сказано об отношении мозга к представлению в образном идеализме, останавливаемся на непосредственных, еще окрашенных и живых представлениях, приложится *a fortiori* к

идеализму ученому, где представления сведены к их математическому скелету, но где, при сохранении пространственного характера и внеположенности представлений, невозможность для одного из этих представлений заключать все остальные становится еще более очевидной. Сглаживая в протяженных (*extensives*) представлениях, путем взаимного трения, качества, которыми различаются эти представления в восприятии, ни на шаг нельзя приблизиться к реальности, предполагаемой в напряжении (*en tension*) и, следовательно, тем более реальной, чем более непротяженной (*inextensive*). Равносильно было бы вообразить себе, что потерянная монета, теряя отчетливость в изображении своей стоимости, тем самым приобретает безграничную покупательную силу.

4) Идея, что из солидарности двух целых вытекает солидарность каждой части одного с определенной частью другого. На основании этого, так как не существует состояния сознания, которое не имело бы сопутствующего ему состояния мозгового, так как изменение мозгового состояния не бывает без изменения состояния сознания (хотя обратное не является необходимостью для всех случаев), так как, наконец, нарушение мозговой деятельности влечет нарушение деятельности сознания, заключают, что какой бы то ни было доле состояния сознания соответствует определенная часть мозгового состояния и что, следовательно, один из двух членов может быть заменен другим. Как будто бы наблюдения или заключения, относящиеся к двум целым, дают право распространять полученные результаты на детали частей, относя их одну к другой и превращая, таким образом, солидарность в отношении эквивалентного к эквивалентному! Присутствие или отсутствие гайки может заставить машину функционировать или не функционировать, но кто же будет утверждать,

что каждая часть гайки соответствует какой-нибудь части машины и что машина имеет свой эквивалент в гайке? Отношение мозгового состояния к представлению будет именно отношением гайки к машине, т. е. части к целому.

Эти четыре идеи включают со своей стороны очень большое число других, которые было бы интересно также проанализировать, так как они оказались бы, в некотором роде, созвучиями, заимствующими основной тон от тезиса параллелизма. В настоящем очерке мы пытались только показать противоречие, присущее самому тезису. Так как скрывающиеся в нем постулаты и следствия, к которым он приводит, охватывают, так сказать, всю область философии, нам и казалось, что это критическое исследование выдвигалось само собой, и что оно могло бы послужить исходной точкой для теории духа, рассматриваемого в его отношениях к детерминизму природы.

СНОВИДЕНИЕ

ЛЕКЦИЯ, ЧИТАННАЯ В ПАРИЖСКОМ ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ
ИНСТИТУТЕ 26 МАРТА 1901 Г.

Милостивые государыни и милостивые государи!

Предмет, предложенный мне Психологическим институтом исследовать сегодня перед вами, столь сложен, он поднимает такое количество всевозможных вопросов, трудных и темных, частью психологических, частью физиологических и метафизических, он потребовал бы для полного обследования столь продолжительного развития — а у нас так мало времени, — что я попрошу у вас позволения обойтись без всякого предисловия, отбросить все побочное и тотчас же обратиться к существу вопроса.

Итак, вот сновидение. Я замечаю предметы, а ничего нет. Я вижу людей, мне кажется, что я им говорю и что я слышу, как они мне отвечают, а никого нет, и я ничего не говорю. Все происходит так, как будто бы реальные лица были тут, а между тем при пробуждении все исчезло, лица и вещи. Отчего это происходит?

Но прежде всего правда ли, что ничего нет? Другими словами: не дается ли нашему зрению, нашему слуху, нашему осязанию и т. д. известная *чувственная материя* во время сна так же, как во время бодрствования?

Закроем глаза и посмотрим внимательно, что происходит в поле нашего зрения? Многие, если их спросишь об этом, скажут, что ничего не происхо-

дит, что они ничего не видят, ибо нужна известная привычка, чтобы уметь с пользой наблюдать самого себя. Но как бы мало они ни были привычны к желательному усилию внимания, они различат мало-помалу много вещей: прежде всего, в общем, черный фон; на этом фоне иногда блестящие точки,двигающиеся туда и сюда, поднимающиеся и опускающиеся медленно, торжественно; чаще — пятна, окрашенные в тысячу цветов, то совсем тусклые, то, наоборот, у некоторых лиц, такого необычайного блеска, какого никогда не даст действительность. Эти пятна расширяются и суживаются, меняются в форме и в цвете, постоянно набегают одни на другие. Иногда изменение происходит медленно и постепенно; иногда это — вращение головокружительной быстроты. Откуда является вся эта фантасмагория? Физиологи и психологи исследуют эту игру цветов. «Глазной спектр», «цветные пятна», «фосфены» — таковы названия, какие они дают этому явлению. Они объясняют его при этом то легкими изменениями, постоянно происходящими в движении сетчатой оболочки, то давлением, производимым закрытым веком на глазное яблоко, результатом чего является механическое возбуждение оптического нерва. Но объяснение явлениям и название, какое ему дают, имеют мало значения. Оно происходит у всех и составляет — говорю это тотчас же — главную материю, *ткань*, из которой выкраиваются наши сновидения.

Уже тридцать или сорок лет тому назад Альфред Мори и, в ту же эпоху, маркиз Эрве де Сан-Дени заметили, что в тот момент, когда должен наступить сон, эти цветные пятна, меняющиеся по форме, укрепляются, фиксируются, принимают определенные очертания — очертания тех именно предметов и лиц, которые войдут в наши сновидения. Но это наблюдение вызывало некоторое сомнение, так как оно исходило от психологов, уже наполовину отставших. Недавно

американский психолог Лодж, профессор в Yale University, придумал более точный метод, хотя довольно трудно приложимый и требующий некоторой тренировки. Он состоит в том, чтобы привыкнуть утром, при пробуждении, оставлять веки закрытыми и задерживать в течение нескольких минут сновидение, готовое улететь, — улететь с поля зрения, а затем вскоре, без сомнения, и из памяти. Тогда можно видеть, как фигуры и предметы сновидения мало-помалу расплываются в фосфены, сливаются с цветными пятнами, реально замечаемыми глазом при закрытых веках. Читаешь, например, газету: таков сон. Пробуждаешься, и от газеты, вполне сохранившей свои контуры, остается белое пятно с разбросанными то тут, то там черными линиями: такова реальность. Или еще: во сне мы катаемся в открытом море; насколько можно видеть, океан развертывает свои серые волны с желтоватым отливом; белая пена увенчивает их время от времени. При пробуждении все теряется в большом полужелтом, полусером пятне, усеянном блестящими точками. Это пятно было тут, равно как и эти блестящие точки. Реально существовала во время сна *зрительная пыль*, данная нашему восприятию. Эта пыль и послужила для фабрикации наших сновидений.

Одна ли она здесь участвует? Не покидая еще пока органа зрения, мы должны присоединить к этим, так сказать, внутренним зрительным ощущениям те, которые продолжают притекать к нам из внешнего источника. Глаз при закрытых веках различает еще свет от тени и даже, в известной мере, различные роды света одни от других. Эти световые ощущения, проходящие извне, являются источником многих наших сновидений. Так, например, внезапно зажженная в комнате свеча подскажет спящему, если сон его не слишком глубок, сновидение, где будет доминировать образ огня, идея пожара. Позвольте мне процитировать перед вами два наблюдения доктора Тис-

сие, относящиеся к данному предмету: «Лев Б. видит во сне, что театр в Александрии охвачен *огнем*; пламя освещает весь квартал. Сразу он переносится в середину водоема на площади Консулов: *огненная* рампа бежит вдоль цепей, соединяющих толстые тумбы вокруг водоема. Затем он оказывается в Париже на выставке, которая в *огне*... он присутствует при раздирающих душу сценах и т. д. Внезапно он пробуждается и видит, что в его глаза ударяют пучки световых лучей, отбрасываемых глухим фонарем, который сестра при обходе повернула к его постели. Бертран М. видит во сне, что он в морской инфантерии, где он некогда служил. Он направляется в Форт-де-Франс, в Тулон, в Лориен, в Крым, в Константинополь. *Он видит молнии*, он слышит гром. Он присутствует, наконец, при битве и видит *огонь*, выходящий из жерл пушек. Он просыпается. Как и Льва Б., его будит свет фонаря, направленного на него сестрой, обходящей постели». Такие сновидения, вызванные сильным внезапным светом, очень часты.

Свет слабый и непрерывный, как например, свет луны, вызывает сновидения иного рода. А Краус рассказывает, как однажды, при пробуждении, он заметил, что продолжает протягивать руки к тому, что во сне ему казалось образом молодой девушки. Мало-помалу образ этот смешался с образом полной луны, освещавшей его своими лучами. Любопытно, что можно бы было цитировать другие примеры сновидений, в которых лунные лучи, ласкающие глаза спящего, вызывают перед ним девические образы. Не думаете ли вы, что таково могло быть в древности происхождение мифа Ендимиона. Ендимион — пастух, уснувший вечным сном; во время его сна в него влюбляется богиня Селена, т. е. луна.

Я сейчас говорил вам о зрительных ощущениях как главных. Но и слуховые ощущения играют не меньшую роль.

Прежде всего, слух имеет также внутренние ощущения, ощущения шума, звона, свиста, с трудом observable и едва замечаемые во время бодрствования, но которые ясно выделяются во время сна. Затем, уснув, мы продолжаем слышать внешние звуки. Скрип мебели, треск огня, ветер, разыгрывающий в камине хроматическую гамму, — вот звуки, доходящее до уха уснувшего человека. Сновидение обратит их, в том или ином случае, в разговор, пение, крик, музыку и т. д. Проводят ножницами о щипцы над ухом Альфреда Мори, когда он спит: тотчас же ему снится, что он слышит набат и присутствует при июньских событиях 1848 года. Примеры наблюдений и опытов подобного рода многочисленны. Но поспешим заметить, что звуки не играют в наших снах такой важной роли, как цвета. Наши сновидения, главным образом, зрительны, и даже более зрительны, чем мы это думаем. Кому не случалось — как это дал заметить доктор Макс Симон — болтать во сне с кем-нибудь, кому не снился целый разговор? И вот внезапно странное явление поражает внимание сновидца: он замечает, что он не говорит и не говорил, что его собеседник также не произнес ни слова: между ними был только обмен мыслей, разговор очень ясный, которого, однако, совсем не было слышно. Явление это объясняется довольно легко. Чтобы мы могли слышать во сне звуки, нужно вообще, чтобы имелись, реально воспринятые шумы. Из ничего ничто не создается. Если мы не доставляем сновидению звуковой материи, ему трудно создавать звучность.

Можно было бы сказать гораздо более об ощущениях осязания, чем об ощущениях слуха, но мне необходимо быть кратким. Мы могли бы говорить целые часы об особенных явлениях, происходящих от того, что осязание продолжает работать во время сна, хотя и беспорядочно. Эти ощущения осязания, вторгаясь в образы, занимающее поле зрения, изменяют эти об-

разы и располагают их на свой манер. Часто, посреди ночи, соприкосновение нашего тела с очень легким одеянием внезапно дает себя чувствовать: оно *напоминает* нам, что мы легко одеты. Тогда, если совершаешь во сне прогулку по улицам, то являешься перед взорами прохожих в этом упрощенном наряде, не вызывая, впрочем, в них удивления: мы сами удивляемся иногда в сновидении, но то, что мы делаем, никогда никого не заставляет удивляться. Я привожу этот сон, как часто случающийся. Вот другой, вероятно, многим из вас очень знакомый. Он заключается в том, что видишь себя летающим по воздуху или парящим в пространстве. Достаточно раз видеть подобный сон, чтобы быть вполне уверенным, что он повторится. И каждый раз, когда он повторяется, сновидец рассуждает таким образом: «До сего времени я имел иллюзию полета, но на этот раз — это реальность. Передо мной ясное доказательство, что возможно освободиться от законов тяжести». Теперь, если вы внезапно пробуждаетесь, вы без труда сможете проанализировать этот сон, если только возьметесь за это тотчас же. Окажется следующее: вы чувствовали очень ясно, что ваши ноги не касались земли; вместе с тем, не считая себя заснувшими, вы потеряли из виду, что вы лежали. Таким образом, вы не лежали, однако ваши ноги не чувствовали сопротивления земли. Естественное заключение: вы парили в воздухе. Заметьте себе: когда поднятие на воздух сопровождается полетом, то усилие к тому, чтобы полетать, делается вами только с одного бока. И если вы проснетесь в этот момент, окажется, что вы лежали как раз на этом боку, и что ощущение усилия к полету совпало с реальным ощущением, получающимся от давления вашего тела на постель. Это ощущение давления, разъединенное от своей причины, сделавшееся чистым и простым ощущением усилия и соединенное с иллюзией парения в пространстве, должно было породить сновидение.

Интересно видеть, как эти ощущения давления, восходя, так сказать, до нашего поля зрения и пользуясь наполняющей его световой пылью, преобразуются в формы и цвета. Доктор Макс Симон рассказывает, как однажды он видел странный и тяжелый сон. Ему снилось, что перед ним были две груды золотых монет; груды эти были рядом и не были одинаковы; в силу каких-то причин ему нужно было их уравнять; но он не мог этого достигнуть, что и вызвало чувство крайней тяготы. Чувство это, усиливаясь с минуты на минуту, наконец, разбудило его. Он заметил тогда, что одна из его ног была задержана складками одеяла таким образом, что обе ноги были на различном уровне и что невозможно было привести их одну к другой. Отсюда ощущение неравенства, которое, вторгшись в поле зрения и встретив там (такова, по крайней мере, предлагаемая мною гипотеза) одно или несколько желтых пятен, выразилось в зрительных образах, в виде неравенства двух груд золотых монет. Итак, существует тенденция, присущая осязательным ощущениям, получаемым нами во время сна, переходить в зрительные образы и пробиваться таким путем в сновидения.

Более существенными, чем осязательные ощущения, в собственном смысле, являются ощущения, относящиеся к так называемому внутреннему осязанию, — ощущения глубокие, исходящие из всех точек организма и, в частности, от внутренностей. Не подозревают той степени чувствительности и остроты, какой могут достигнуть во время сна эти внутренние ощущения. Они существовали уже, без сомнения, с таким же характером и во время бодрствования, но мы были отвлечены от них практическими действиями; наша жизнь была внешней относительно нас самих; сон же заставляет нас возвратиться к себе. Часто случается, что людям, подверженным заболеваниям горла, воспалению миндалевидных желез и приснится,

что они чувствуют в горле неприятные покалывания, испытывая, таким образом, приступы своей болезни. При пробуждении ощущения исчезают, и они считают все это иллюзией. Но несколько часов спустя иллюзия становится действительностью. Можно привести примеры серьезных заболеваний, приступов эпилепсии, сердечных припадков и других, предвиденных и как бы предсказанных во сне. Не будем же удивляться, если для философов, как Шопенгауэр, сновидение было отражением в глубине сознания колебаний, исходящих от симпатической нервной системы, если такие психологи, как Шернер, приписывали каждому из наших органов силу вызывать вполне определенный ряд сновидений, как бы представляющих этот орган символически, и, наконец, что такие медики, как Артиг, написали целые трактаты о значении сновидения для семиотики, т. е. о способах заставить служить сновидения при диагнозе известных заболеваний. Позднее, доктор Тиссие, только что упоминаемый нами, показал, как специфические сны связаны с болезнями пищеварительных, дыхательных органов, с болезнями кровообращения.

Резюмирую все, что я сказал. Когда мы спим нормальным сном, не следует думать, как это иногда делают, что наши органы чувств закрыты для внешних впечатлений; они продолжают работать. Правда, что они работают с меньшей точностью, но зато они захватывают массу «субъективных» впечатлений; эти впечатления проходят незамеченными во время бодрствования, когда мы живем в мире восприятий, общих всем людям, и вновь появляются во время сна, когда мы живем только для нас самих. Таким образом, никак нельзя сказать, чтобы наша способность чувственного восприятия сокращала целиком свою деятельность во время сна; напротив, она даже расширяет поле своего действия, в некоторых, по крайней мере, направлениях. Правда, что она часто теря-

ет в энергии, в *напряжении* то, что выигрывает в объеме: она доставляет нам только смутные данные. Эти данные — материал для наших сновидений. Но не более как материал: их недостаточно для того, чтобы сновидения имели место.

Их для этого недостаточно потому, что данные эти смутны и неопределенны. Не касаясь других, если мы возьмем только те, которые играют главную роль, эти меняющиеся цвета и формы, что являются перед нами, лишь только мы закроем веки, никогда они не имеют резко очерченных контуров. Вот черные линии на белом фоне. Они могут представить сновидцу страницу книги или фасад нового дома с темными ставнями и бог знает сколько еще других вещей. Кто же будет выбирать? Какова та форма, которая запечатлел свое решение на нерешительности этой материи? Эта форма — наши воспоминания.

Заметим прежде всего, что сновидение вообще не *творит* ничего. Без сомнения, можно привести несколько примеров художественного, литературного или научного творчества во время сновидения. Я напому только весьма известный анекдот, сложившийся о Тартини, скрипаче-композиторе прошлого века. Когда он пытался написать сонату, а муза ему противилась, он заснул; во сне он увидел черта, который, завладев скрипкой, проиграл ему желанную сонату, как может сыграть великий артист. Проснувшись, Тартини написал ее на память, и она дошла до нас под именем «Соната дьявола». Но очень трудно различить историю и легенду, когда речь идет о столь отдаленных примерах. Нам нужны самонаблюдения большей достоверности. Из них я не нашел другого, подобного примеру современного английского романиста Стивенсона. В очень любопытной статье, озаглавленной «A chapter on Dreams», этот автор, одаренный редким талантом анализа, объясняет нам, как самые оригинальные из его новелл были созданы

или, по крайней мере, набросаны во сне. Но прочтите внимательно статью. Вы увидите, что в известные моменты своей жизни Стивенсон бывал в таком психическом состоянии, что ему очень трудно было сказать, спит ли он, или бодрствует. Здесь, как мне кажется, и скрывается истина. Когда дух творит, я хочу сказать, когда он способен проявить то усилие организации и синтеза, которое необходимо, чтобы преодолеть известное затруднение, решить какую-нибудь проблему, тем более, чтобы создать произведение живой фантазии, мы не можем спать реальным образом или, по крайней мере, та часть нашей личности, которая работает, не будет той самой, которая спит: нельзя, следовательно, сказать, что она видит сон. Во сне, в собственном смысле этого слова, во сне, захватывающем нас целиком, всегда воспоминания, и только воспоминания, ткнут наши сновидения. Но часто мы не узнаем их. Это могут быть очень отдаленные, забытые воспоминания, извлеченные из самых темных глубин нашего прошлого. Это могут быть (и часто бывают) воспоминания о предметах, воспринятых нами во время бодрствования рассеянно, почти бессознательно. Или это будут только обрывки воспоминаний, которые память подберет там и сям и смешает их наудачу, составив, таким образом, непонятное и несвязное целое. Наш интеллект (далекий от того, чтобы сложить с себя во время сна всякую работу, как то утверждали) ищет объяснения, хочет заполнить пробелы в этой причудливой смеси образов, не имеющей правдоподобного смысла. Он пополняет их, апеллируя к другим воспоминаниям, являющимся часто с теми же уродствами и с теми же несообразностями, как и предыдущие, и требующим, в свою очередь, нового объяснения, и так до бесконечности. Но не буду останавливаться на этом. Мне достаточно сказать, чтобы ответить на вопрос, который я только что поставил, что сила, управляющая

материалами, доставляемыми сновидению различными органами чувств, сила, превращающая в точные определенные предметы те неясные и смутные ощущения, которые спящий получает от своих глаз, ушей, от всей поверхности и изнутри своего тела, сила эта — воспоминание.

Воспоминание! В бодрственном состоянии много воспоминаний занимают по очереди нашу душу, то появляясь, то исчезая. Но воспоминания эти всегда тесно связаны с нашим настоящим положением, с нашим занятием, с нашим действием. Я припоминаю сейчас книгу маркиза Гервея о сновидениях, потому что я излагаю вопрос о сновидениях, потому что я здесь, в Психологическом институте, и что мое присутствие в этом месте, действие, которое я призван выполнить, доклад, который я должен сделать, дают специальное направление деятельности моей памяти. Воспоминания, вызываемые нами во время бодрствования, как бы далеки они ни казались от настоящего действия, всегда связаны с ним какой-либо стороной. Какова роль памяти у животного? Напоминать ему при каждом обстоятельстве о полезных и вредных последствиях, которые были для него некогда при обстоятельствах, аналогичных данному, чтобы этим разъяснить ему, что он должен делать. У человека, без сомнения, память — меньший раб действия, но она также связана с ним: наши воспоминания образуют в данный момент солидарное целое, так сказать, пирамиду, острие которой как раз внедряется в наше действие последнего момента. Но позади воспоминаний, только что вошедших, таким образом, в наше действие и открывшихся нам, благодаря последнему, существуют тысячи и тысячи других, заключенных в памяти, там внизу, под сценой, освещенной сознанием. Да, я считаю, что вся наша прошлая жизнь сохраняется до мельчайших подробностей, что мы ничего не забываем и что все, что мы чувствовали, воспринима-

ли, думали, желали со времени пробуждения нашего сознания, живет неразрушимым. Но те воспоминания, которые моя память сохраняет в самых темных глубинах, находятся там в виде невидимых призраков. Они стремятся, быть может, к свету, но они не пытаются даже туда подняться: они знают, что это невозможно, что я, живое и действующее существо, имею другие дела помимо того, чтобы заниматься ими. Теперь предположите, что в данный момент я *становлюсь безучастным* к настоящему положению, к настоящему действию, одним словом, ко всему тому, что до сих пор фиксировало и направляло мою память. Предположите, другими словами, что я засыпаю. Тогда поднимаются эти воспоминания, чувствуя, что я удалил препятствие, приподнял трап, удерживая их в подпочве сознания. Они встают, мечутся, исполняют во мраке бессознательного грандиозный танец мертвецов. И все бегут к двери, только что приоткрывшейся, все желали бы пройти в нее, но они не могут этого сделать, так как их слишком много. Кто же будет избранными из этого множества званых? Не трудно угадать это. Сейчас, когда я бодрствовал, сумели пробиться только воспоминания, сославшиеся на родственные отношения с настоящим положением, с тем, что я видел, слышал вокруг меня. Теперь мое зрение занимают образы более смутные, до слуха моего доходят звуки более неопределенные, осязание, рассеянное по всей поверхности моего тела, менее отчетливо, но вместе с тем ощущения, доходящие до меня из глубоких частей моего организма, более многочисленны. А вот из числа воспоминаний-призраков, стремящихся наполниться цветом, звучностью, одним словом, материальностью, преуспеют лишь те, которые смогут ассимилироваться с цветной пылью, нами замечаемой, с внешними и внутренними шумами, нами слышимыми, и т. д. и которые вместе с тем будут более подходить к тону нашей общей чувствительности. Когда

произойдет это соединение воспоминания и ощущения, мы будем иметь сновидение.

На поэтической странице Эннеад философ Плотин, толкователь и продолжатель Платона, объясняет нам, каким образом рождаются люди. Природа, говорит он, только делает наброски живых тел, не более. Предоставленная собственным силам, она не дошла бы до конца. С другой стороны, души живут в мире идей. Не способные действовать сами по себе, даже не думая действовать, они парят над временем и над пространством. Но между телами некоторые более отвечают своей формой стремлениям тех или иных душ. И между душами некоторые вскоре узнают себя в тех или иных телах. Тело, выходя из рук природы не вполне жизнеспособным, поднимается к душе, которая может дать ему полную жизнь. И душа, созерцающая такое тело и полагая, что видит, как в зеркале, свой собственный образ, привлеченная, очарованная этим образом, падает. Такое падение и есть жизнь. Воспоминания, погруженные в мрак бессознательного, можно сравнить с такими оторванными душами. С другой стороны, наши ночные ощущения походят на эти незаконченные тела. Ощущение имеет теплоту, цвет, оно вибрирует и почти живет, но оно расплывчато. Воспоминание имеет завершенность, но оно воздушно и безжизненно. Ощущение с его неопределенными контурами жаждет найти форму, в которую можно было бы ему вылиться. Воспоминание жаждет получить материи, чтобы наполниться, нагрузиться балластом, чтобы, одним словом, стать действительным. Они притягивают друг друга, и в воспоминание — призрак, воплощаясь в ощущение, дающее ему плоть и кровь, становится существом, которое будет жить собственной жизнью, становится сновидением.

Возникновение сновидения не имеет, таким образом, ничего таинственного. Оно походит на возник-

новение всех наших восприятий. Механизм сновидения тот же, в главных очертаниях, что и механизм нормального восприятия. Действительно, когда мы воспринимаем реальный предмет, то видимое нами на самом деле, т. е. чувственная материя нашего восприятия, есть ничтожная вещь сравнительно с тем, что вводится туда нашей памятью. Когда вы пробегаете книгу, читаете газету, вы думаете, что все напечатанные буквы реально доходят до вашего сознания? У вас не хватило бы в таком случае дня, чтобы прочесть одну газету. На самом же деле от каждого слова, и даже от каждой части фразы вы замечаете только несколько букв или даже несколько характерных черт, ровно столько, чтобы была для вас возможность угадать остальное; вам кажется, что вы видите это остальное; но это не более, как галлюцинация. Многочисленные и решающие опыты не оставляют на этот счет ни малейшего сомнения. Я приведу только некоторые из них — Гольдшейдера и Мюллера. Эти экспериментаторы берут ту или иную обиходную формулу: «Вход строго воспрещается», «Предисловие к четвертому изданию» и т. д., но пишут ее с ошибками в словах, изменяя и, в особенности, пропуская буквы. Эти формулы выставляются в темном зале. Лицо, служащее предметом опыта, помещается перед ними и, само собой разумеется, не знает, что тут написано. Тогда освещают надпись электрическим светом в течение очень короткого времени, слишком короткого для того, чтобы зритель имел возможность заметить реальным образом все буквы. Время, необходимое для видения одной буквы, определено опытным путем; следовательно, легко сделать так, чтобы зритель мог заметить не более 8 или 10 букв из 30 или 40, которые входят в надпись. И чаще всего, он прочитывает без затруднения всю формулу. Но не в этом для нас заключается самое поучительное в данных опытах.

Если спросить зрителя, о каких буквах он может

сказать с уверенностью, что их заметил, то, конечно, может стать, что это будут буквы реально написанные, но с одинаковой вероятностью могут быть и буквы недостающие, замененные другими, или просто пропущенные. Таким образом, зрителю покажется, освещенную полным светом буква, которой нет, если она, по общему смыслу, должна была войти в формулу. Следовательно, буквы, реально запечатлевшиеся в глазу, были использованы только для того, чтобы служить указанием для подсознательной памяти: эта последняя, подыскав подходящее воспоминание, другими словами, найдя формулу, которой эти буквы дают начало реализации, проецирует это воспоминание в виде галлюцинации. Зритель *видел* не самую надпись, а именно это воспоминание. Таким образом, доказано, что обычное чтение, в большей своей части, есть отгадывание, но отгадывание не абстрактное: это есть выявление воспоминаний, пользующихся, в некотором роде, частичной реализацией, встречаемой ими то тут, то там, чтобы реализоваться полностью.

Таким образом, процесс, совершающийся постоянно в состоянии бодрствования и при познании окружающих нас предметов, совершенно тот же по природе, как и процесс сновидения. Мы замечаем только очертание предмета; это очертание делает вызов к полному воспоминанию; это полное воспоминание, будучи само по себе бессознательным или только в состоянии *мыслимой* вещи, пользуясь случаем, устремляется наружу. Этот-то род галлюцинации, вдвинутый в реальную рамку, мы и замечаем; и это гораздо короче, гораздо быстрее, чем видеть самое вещь. Впрочем, относительно того, в каком состоянии находится воспоминание во время этого процесса и какова его при этом деятельность, предстоит еще много интересных исследований. Не следует представлять себе, что воспоминания наши остаются в нашей памяти в состоя-

нии бездейственных отпечатков. Они всегда в более или менее напряженном состоянии, как пар в котле. В тот момент, когда замеченное очертание должно сделать им вызов, они как бы группируются по семействам, смотря по их отношениям родства и сходства. Существуют опыты Мюнстерберга (предшествующие опытам Гольдшейдера и Мюллера), позволяющие мне признавать эту гипотезу, хотя они были сделаны с совершенно иной целью. Мюнстерберг пишет слова правильно и пишет не привычные формулы, а отдельные слова, взятые наудачу. И в этом случае слово выставляется в продолжение столь короткого времени, что оно не может быть прочитано целиком. Затем, в то время, как наблюдатель смотрит на написанное слово, ему выкрикивают на ухо другое слово, совершенно другого значения. И вот что происходит. Пациент произносит не то слово, какое было написано, но другое, похожее на него своей общей формой, но напоминающее своим значением слово, произнесенное на ухо. Так, например, пишут «*Tumult*» и кричат «*chemin de fer*» (железная дорога); пациент читает «*tunnel*» (туннель); пишут «*Triest*» и выкрикивают немецкое слово «*Yerzweiflung*» (отчаяние); пациент читает «*Trost*», означающее «утешение». Таким образом, все происходит так, как будто бы слово «железная дорога», произносимое на ухо, пробуждало без нашего ведома, надежды на сознательную реализацию у тысячи воспоминаний, имеющих с железной дорогой родственные отношения (вагон, рельсы, путешествие и т. д.); но это не более, как надежды; фактически же появится в сознании только то воспоминание, которое начало уже реализоваться существующим в наличности ощущением.

Таков механизм восприятия, в собственном смысле; таков же механизм и сновидения. Как в том, так и в другом случае существуют, с одной стороны, реальные впечатления, получаемые органами чувств, и,

с другой стороны, воспоминания, внедряющиеся в это впечатление и пользующиеся его жизненностью, чтобы самим вернуться к жизни.

Но тогда в чем заключается существенная разница между восприятием и сновидением? Что значит спать? Само собой разумеется, я не спрашиваю, как должен сон объясняться физиологически. Это вопрос специальный, далекий еще, впрочем, от разрешения. Я спрашиваю, что такое сон психологически? Ибо работа нашего духа продолжается и во время сна; работает он, как мы только что видели, над теми же элементами, что и в состоянии бодрствования: над ощущениями и над воспоминаниями; и комбинирует эти элементы между собой аналогичным способом. Однако, с одной стороны, мы имеем нормальное восприятие, с другой — сновидение. Где же разница, я повторяю, и чем психологически характеризуется состояние духа?

Не будем доверять теориям: их много относительно данного пункта. Говорили, что спать значит изолироваться от внешнего мира, закрыть органы чувств для внешних вещей. Но мы показали, что наши чувства продолжают работать во время сна, что они доставляют нам набросок или, по меньшей мере, исходную точку для большей части наших сновидений. Говорили также, что заснуть — это прекратить деятельность высших способностей духа; и указывали на особый род мгновенного паралича высших мозговых центров. Я не думаю, чтобы это было значительно яснее. Во время сновидения мы, без сомнения, делаемся *индифферентны* к логике, но не *неспособны* к ней. Случается, что наши рассуждения во сне бывают очень основательны и даже остры. Я скажу даже, рискуя показаться парадоксальным, что вина сновидца заключается часто в излишестве рассуждений. Он избежал бы нелепостей, если бы присутствовал в качестве простого зрителя при дефилировании образов, составля-

ющих его сновидение. Но, когда он, во что бы то ни стало, хочет дать им объяснение, его объяснение, имеющее целью соединить между собой несоответствующие друг другу образы, не может не быть объяснением странным, граничащим с нелепостью. Я, впрочем, признаю, что наши высшие интеллектуальные способности во сне ослабляются, что, по большей части, рассуждения сновидца не сильны и иногда скорее походят на пародию рассуждения. Но то же самое можно сказать обо всех других наших способностях в то время, как мы спим. Следовательно, мы не можем характеризовать сновидение ни отсутствием рассудительности, ни прекращением деятельности органов чувств. Нам нужно что-то иное.

Нам нужно что-то иное, помимо теории. Нам нужно непосредственное соприкосновение с фактами. Нужно произвести над самим собой решающий опыт. Нужно, чтобы в момент прекращения сновидения — ибо нельзя себя анализировать во время процесса самого сновидения — подстеречь переход от сна к бодрствованию, подойти к этому переходу возможно ближе и постараться потом передать словами то, что испытываешь во время этого перехода. Это очень трудно, но можно этого достигнуть путем внимания. Позвольте же докладчику взять один пример из его личного опыта и рассказать недавний сон, равно как и работу, произведенную в момент его прекращения.

Итак, сновидец видит, что он говорит перед собранием, что он произносит политическую речь. И вот в глубине аудитории поднимается шум. Шум усиливается, он становится как бы раскатом грома. Затем он переходит в рев, в ужасающий содом. И наконец, раздаются со всех сторон ритмически скандированные крики: «Вон! Вон!» В этот момент он просыпается. В соседнем саду лаяла собака, и с каждым звуком собачьего лая сливались крики: «Вон!» Вот и нужно ло-

вить этот бесконечно малый момент. Бодрствующее «я», только что возвратившееся к этому бодрствующему состоянию, должно повернуться к «я», которое грезит, и удержать его, не выпуская, хотя бы несколько мгновений. «Я застаю тебя на месте преступления. Тебе слышатся крики собрания, а это лает собака. Ты расскажешь мне, что ты делал». Но это «я» сновидения ответит следующее: «Я *ничего не делал*», и этим-то мы и отличаемся друг от друга. Ты воображаешь, что для того, чтобы слышать лай собаки и знать, что лает собака, не нужно ничего делать? Глубокое заблуждение! Ты выполняешь, не предполагая этого, значительную работу. А именно: ты берешь всю твою память, весь накопленный тобою опыт целиком, и всю эту чудовищную массу воспоминаний обращаешь на один пункт таким образом, чтобы с точностью вогнать в слышанный тобою звук тот из звуков, содержащихся в твоих воспоминаниях, который наиболее сюда подходит. И необходимо, чтобы ты получил полное соответствие, чтобы не было ни малейшего отклонения между вызываемым тобою воспоминанием и воспринимаемым в сыром виде ощущением (в противном случае ты и будешь иметь сновидение). Ты можешь получить такое соответствие не иначе, как путем натяжения твоей памяти и твоего восприятия, совершенно так, как портной, приходя делать примерку нового платья, натягивает куски сукна, чтобы сколоть их булавками в соответствии с формами твоего тела. Ты совершаешь, следовательно, постоянно, в каждый момент существования, огромное усилие. Твоя жизнь в состоянии бодрствования есть жизнь трудовая, даже тогда, когда тебе кажется, что ты ничего не делаешь, ибо в каждый момент ты должен выбирать и должен исключать. Ты делаешь выбор в твоих ощущениях, так как ты выбрасываешь из твоего сознания те тысячи субъективных ощущений, которые снова появляются ночью, когда ты засыпаешь. Ты вы-

бираешь, и с пунктуальной разборчивостью, между воспоминаниями, ибо ты отбрасываешь всякое воспоминание, не выливающееся точно в твое настоящее состояние. Этот выбор, выполняемый тобою беспрестанно, это постоянно возобновляемое приспособление есть первое и самое существенное условие того, что называют здравым смыслом. Но все это удерживает тебя в состоянии непрерываемого *напряжения*. Ты не чувствуешь этого ни на один момент, как не чувствуешь давления атмосферы. Но, в конце концов, ты утомляешься. Иметь здравый смысл очень утомительно.

«Итак, повторяю, я отличаюсь от тебя именно тем, что ничего не делаю. Я попросту и начистоту воздерживаюсь от того, чтобы делать то усилие, какое ты делаешь без отдыха. Вместо того чтобы привязываться к жизни, я отрываюсь от нее. Все мне становится безразличным; я ни в чем не заинтересован. Спать — это потерять интерес. Спят именно в той мере, в какой бывают не заинтересованы. Мать, спящая рядом со своим ребенком, может не шевельнуться при раскате грома, а между тем, вздох ребенка ее разбудит. Спала ли она реально для своего ребенка? Мы не спим относительно того, что продолжает нас интересовать».

«Ты спрашиваешь меня, что я делаю во время сновидения. Я расскажу тебе, что делаешь ты, когда ты бодрствуешь. Ты берешь меня, «я» сновидений, меня, целокупность твоего прошлого, и ты доводишь меня, путем постепенных сокращений, до того, что заключаешь в очень маленький круг, очерчиваемый тобою вокруг твоего настоящего действия. Это значит бодрствовать, это значит жить нормальной психологической жизнью, это значит, бороться, это значит иметь волю. Что же касается сновидения, нуждаешься ли ты реальным образом в этом, чтобы я объяснял тебе его? Это есть то состояние, в котором ты вновь оказываешься естественным образом, как только ты распус-

каешься, как только ты не имеешь больше сил сосредоточиваться на одном пункте, как только ты перестаешь *хотеть*. Что скорее нуждается в объяснении, так это тот чудесный механизм, благодаря которому воля может моментально, и почти бессознательно, сконцентрировать все, что ты несешь в себе, на одном пункте, на том, который тебя интересует. Но объяснять — это есть задача нормальной психологии, психологии бодрствования, ибо *бодрствовать и хотеть* одно и то же».

Вот что сказало бы грезящее «я». И оно сказало бы нам еще многое другое, если бы мы дали ему волю. Но за краткостью времени поспешим вывести из этой беседы существенную разницу между сновидением и бодрственным состоянием. В сновидении работают те же способности, что и во время бодрствования, но они находятся в состоянии напряжения в одном случае, в ослабленном состоянии в другом. Сновидение — это умственная жизнь целиком, но с уменьшенным напряжением, усилием и телесным движением. Мы еще воспринимаем, мы еще вспоминаем, мы еще рассуждаем; все это может быть в избытке во время сновидения: избыток в области духа не обозначает усилия. *Точность, соответствие* (ajustement) — вот что требует усилия. Чтобы звук от лая собаки прицепился к воспоминанию о шумящем и кричащем собрании, для этого ничего не нужно делать. Но чтобы этот звук был воспринят как лай собаки, для этого нужно положительное усилие. Этой-то силы и не достает сновидцу. Этим, и только этим, он отличается от бодрствующего человека.

Из этого существенного различия можно было бы вывести много других, что привело бы без труда к пониманию отличительных черт сновидения. Но я могу здесь наметить только программу для такого исследования. Она должна касаться, главным образом, трех следующих пунктов: бессвязность снов, уничто-

жение чувства длительности, часто проявляемое во время сновидений и, наконец, *порядок*, в котором появляются перед сновидцем воспоминания, оспаривая друг у друга наличные ощущения, в которые они должны воплотиться.

Бессвязность сновидения, мне кажется, объясняется довольно легко. Так как существенное в сновидении заключается в том, чтобы не требовать полного соответствия между памятью и ощущением, но, напротив, дать им всю свободу, то к одному и тому же ощущению могут подойти очень различные воспоминания. Вот, например, в поле видения зеленое пятно с белыми точками. Это может быть лужок, усеянный белыми цветами, или бильярд с шарами и множество других вещей. Эти различные воспоминания, способные использовать одно и то же ощущение, бегут за этим ощущением. Иногда они его догоняют одно после другого: тогда лужок переходит в бильярд, и мы присутствуем, вообще, при необыкновенных превращениях. Иногда все эти воспоминания вместе и в одно и то же время соединяются с ощущением: тогда лужок будет бильярдом; отсюда эти нелепые сновидения, когда предмет, оставаясь тем, что он есть, становится иной вещью. Как я только что сказал, ум пытается дать объяснение этим нелепыми видениям и часто тем самым еще усиливает бессвязность.

Что касается отсутствия чувства времени во многих из наших сновидений, то это — другое следствие той же самой причины. В течение нескольких секунд сновидение может развернуть перед нами ряд событий, которые заняли бы во время бодрствования целые дни. Вам известен пример, цитированный Мори: он остается классическим; и хотя его оспаривают в последнее время, я считаю его правдоподобным, так как в литературе о сновидениях рассеяно большое число аналогичных наблюдений. Но в этой стремительности образов нет ничего таинственного. Во вре-

мя бодрствования мы живем жизнью, общей с жизнью наших ближних; наше внимание к этой внешней и социальной жизни является великим регулятором в последовательности наших внутренних состояний. Оно может быть приравнено к часовому маятнику, замедляющему и рассекающему на правильные отрезки нераздельное, как бы мгновенное, напряжение пружины. Такого-то маятника и не достаёт сновидению. Стремительность, подобно изобилию, не является признаком силы в области духа. Что требует усилия, так это, повторяю, точность в примерке. Этого-то именно и не хватает сновидцу. Он не способен уже к тому *вниманию к жизни*, которое необходимо для регулирования внутреннего с внешним, для совершенного внедрения внутренней длительности в общую длительность вещей.

Мне остается, наконец, показать, каким образом то специальное ослабление духа, которое является во время сновидения, объясняет преимущества, оказываемые сновидцем одним воспоминаниям перед другими, одинаково способными войти в рамки наличных ощущений. Существует ходячий предрассудок, что нам снятся преимущественно события, особенно занимавшие нас в этот день. Иногда это бывает так, но такое продолжение во сне психологической жизни бодрственного состояния случается тогда, когда мы почти что не спим. От сна, наполненного такого рода сновидениями, мы пробуждаемся очень утомленными. Во сне нормальном и средней глубины наши сновидения — при других равных условиях — относятся скорее к тем мыслям, которые коснулись нас, как молнии, и к тем предметам, которые мы восприняли, почти не остановив на них нашего внимания. Если нам снятся события того же самого дня, то из них более всего имеют шансов всплыть не самые важные факты, а, напротив, самые незначительные. Я в этом целиком присоединяюсь к наблюдениям Б. Ро-

берта, Делажа и Фрэда. Я был на улице, я ждал трамвай; и ожидал его не на пути, не подвергаясь, таким образом, ни малейшей опасности; но если в момент прохождения трамвая мысль о возможной опасности пронеслась в моем уме, или если только мое тело невольно отодвинулось, без того даже, чтобы я осознал ощущение страха, я могу ночью увидеть во сне, что трамвай меня переезжает. Я смотрю за больным, состояние которого безнадежно. Если хоть на один момент, даже, быть может, не отдавая себе в том отчета, я, вопреки всему, испытаю надежду, мне может присниться, что больной выздоровел; во всяком случае, гораздо более вероятности, что мне приснится выздоровление, чем болезнь. Наконец, к событиям, появляющимся по преимуществу в сновидении нужно причислить те, о которых мы думали с наибольшей рассеянностью. Что в этом удивительного? «Я», которое грезит, есть «я» с ослабленным напряжением: воспоминания, собираемые им всего охотнее, будут воспоминаниями ослабления и рассеянности, не отмеченные печатью усилия.

Правда, что для очень глубокого сна закон, управляющий появлением воспоминаний, может быть совершенно иной. Мы ничего почти не знаем об этом глубоком сне. Сновидения, его наполняющие, как общее правило, забываются нами. Иногда все же у нас остается от них что-нибудь. И тогда, мы испытываем совершенно особое, странное, непередаваемое чувство. Нам кажется, что мы возвращаемся из глубокой дали, дали пространственной и дали во времени. Без сомнения мы переживаем тогда чрезвычайно старые события, сцены юности или детства во всех их подробностях, окрашенные оттенком нежности, пропитанные тем живым ощущением детства и юности, которое мы тщетно пытались бы воскресить во время бодрствования. Я думаю, что недавние еще не изданные опыты Вашида бросят некоторый свет на

глубокий сон и покажут нам здесь сновидения гораздо более связные, чем те, которые обыкновенно остаются у нас в памяти.

На этот-то глубокий сон и должна психология направить свое усилие, не только для того, чтобы изучить механизм бессознательной памяти, но чтобы также объяснять те более таинственные явления, которые обнаруживаются при «психическом исследовании». Я не смею высказываться относительно явлений этого рода, но я не могу не указать на важность наблюдений, собираемых так систематически и с таким неослабным старанием обществом «Society for Psychical Research», о чем нам говорили здесь недавно. Если бы телепатия влияла на наши сновидения, то, вероятно, она имела бы более всего шансов для проявления в таком глубоком сне. Но, повторяю, я не могу высказываться относительно этого. Мы зашли так далеко, как только было возможно: я останавливаюсь на пороге тайны. 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. Таково, по крайней мере, мое пожелание, с которым я обращаюсь к ней в заключение.

ВОСПОМИНАНИЕ НАСТОЯЩЕГО

Иллюзия, относительно которой мы хотим представить несколько теоретических соображений, весьма известна. Принимая ли участие в разговоре, или присутствуя при каком-либо зрелище, внезапно проникаешься убеждением, что то, что ты видишь, было уже тобою видено, то, что слышишь, было уже слышано, что произносимые тобою фразы уже произносились, что ты был уже тут, на том же самом месте, в тех же самых положениях, чувствуя, воспринимая, думая и желая те же самые вещи, — одним словом, что тобою переживается, до мельчайших подробностей, несколько мгновений прошлой жизни. По временам иллюзия бывает столь полна, что в каждый момент ее деления кажется возможным предсказание того, что сейчас должно случиться: и почему же не знать этого, если чувствуется, что сейчас же тебе будет казаться, что ты уже это знал? Нередко случается, что внешний мир является тогда под особенным аспектом, как бы во сне: чуждым становишься относительно самого себя, близким к тому, чтобы удвоиться и присутствовать в качестве простого зрителя при том, что говоришь и делаешь. Последняя иллюзия, доведенная до конца и ставшая «утратой собственной личности» (*dépersonnalisation* *), не свя-

* Слово это было создано Дюрасом (*Un cas de dépersonnalisation*, *Revue philos.*, т. XLV, 1898, стр. 500—507). Общее исследование по данному вопросу можно найти в труде Ос-

зывается неразрывно с ложным узнаванием, хотя и имеет с ним известное родство. Все эти симптомы, впрочем, уже более или менее известны. Того или иного из них может не доставать; иллюзия, не вырисовываясь в своей полной форме, выступает иногда как слабо очерченная. Но в виде ли наброска, или в виде законченного рисунка, она всегда имеет свою оригинальную физиономию.

Существует много наблюдений над ложным узнаванием; все они поразительно походят одни на другие и часто формулируются в тождественных выражениях. Те же самые формулы оказались и в объяснениях, полученных нами от многих лиц, подверженных этой иллюзии. У нас в руках имеется самонаблюдение, написанное для нас одним литератором, прекрасно умеющим наблюдать самого себя, никогда не слышавшим об иллюзиях ложного узнавания и полагавшим, что он один им подвержен. Его описание состоит из десятка фраз, и все они, почти в том же виде, встречаются в уже опубликованных наблюдениях. Мы порадовались сначала, найдя там хоть одно новое выражение: автор говорит нам, что в этом явлении преобладает ощущение «непредотвратимости», как будто бы никакая сила в мире не может остановить слова и поступки, которым суждено быть. Но вот, перечитывая наблюдения, собранные Бернардом Леруа, мы нашли в одном из них тождественное выражение: «Я присутствовал при моих совершающихся поступках: они были непредотвратимы»^{*}. Поистине можно себя спросить, существует ли другая иллюзия, выражающаяся в столь стереотипной форме?

террейха, Die Entfremdung der Wahrnehmungswelt und die Depersonalisation in der Psychasthenie, Journal f. Psychologie und Neurologie, т. VII, VIII, IX.

^{*} L'illusion de fausse reconnaissance. Paris, P. Alcan, 1898, стр. 176.

Мы не будем, таким образом, включать в случаи ложного узнавания иллюзии, приближающиеся к нему той или иной стороной, но отличающиеся от него своим общим аспектом. Арнод описал в 1896 г. один замечательный случай, наблюдаемый им уже в течение трех лет: в течение этих трех лет пациент испытывал или *думал, что испытывает*, непрерывно иллюзию ложного узнавания, воображая, что он вновь переживает всю свою жизнь*. Это, впрочем, не единственный случай; мы полагаем, что его можно сблизить с давно известным примером Пика**, с примером Крепелина*** и также с примером, упоминаемым Форелем****. Знакомство с этими наблюдениями тотчас же заставляет думать о чем-то, совершенно отличном от ложного узнавания. Дело идет не о внезапном и кратковременном впечатлении, поражающем своей странностью. Пациент находит, напротив, что то, что он испытывает, вполне естественно, нормально: по временам он нуждается в этом впечатлении, ищет его, когда ему его недостает, и даже считает его гораздо более непрерывным, чем это имеет место в реальности. Если присмотреться ближе, можно открыть здесь и иного рода глубокие различия. В случае ложного узнавания иллюзорное воспоминание никогда не бывает локализовано в одной точке прошедшего: оно живет в прошлом неопределенном, в прошлом вообще. Здесь, напротив, пациенты часто относят, так называемый,

* Arnaud, Un cas d'illusion de «*déjà vu*», Annales médico-psycho-logiques, 8-я серия, т. III, 1896, стр. 455—470.

** Pick. Zur Casuistik der Erinnerungstäuschungen, Arch. f. Psychiatrie, т. VI, 1876, стр. 568—574.

*** Kraepelin, Ueber Erinnerungsfälschungen, Arch. f. Psychiatrie, т. XVIII, 1887, стр. 428.

**** Forel, Das Gedächtnis und seine Abnormitäten, Zürich, 1885, стр. 44—45.

свой прошедший опыт к точным датам; они становятся добычей настоящей галлюцинации памяти. Заметим, что все это помешанные: пациент Пика, пациенты Фореля и Арнода охвачены бредовой идеей преследования; пациент Крепелина маньяк, страдающий галлюцинациями слуха и зрения. Быть может, их умственное повреждение можно сблизить с заболеванием, описанным Кориатом под именем «reduplicative paramnesia»^{*} и которое сам Пик в более позднем труде назвал «eine neuartige Form von Paramnesie»^{**}. При этом заболевании пациент считает себя прожившим уже несколько раз настоящую жизнь. Больной Арнода имел именно такую иллюзию.

Более тонким является вопрос, поднятый очерками Пьера Жане о психастении. В противоположность большинству авторов, Жане делает из ложного узнавания состояние чисто патологическое, относительно редкое и во всяком случае смутное и невыясненное, в котором еще нельзя видеть специфическую иллюзию памяти^{***}. В действительности дело должно идти о расстройстве гораздо более общем. Так как «функция реального» ослаблена, то пациенту не удастся схватить вполне то, что совершается; он не может сказать с уверенностью, будет ли это настоящее, прошедшее или даже будущее, он склонится к прошедшему, если ему внушат эту идею самими поставленными вопросами. Никто не будет отрицать, что психастения, столь глубоко изученная Пьером Жане, есть почва,

* Coriat, Reduplicative paramnesia, journal of nervous and mental diseases, 1904, том XXXI, стр. 577—587 и 639—659.

** Pick, Eine neuartige Form von Paramnesie, Jahrbücher, f. Psychiatrie und Neurologie, т. XX, 1901, стр. 1—35.

*** P. Janet, Les obsessions et la psychasthénie, F. Alkan, 1903, т. I, стр. 287 и след. Ср. A propos du déjà vu, Journal de Psychologie, т. II, 1905, стр. 139—166.

на которой может произрасти множество аномалий: ложное узнавание будет одной из этих аномалий. И мы также не отрицаем психастенического характера ложного узнавания вообще. Но ничто не доказывает, чтобы это явление, иногда оно бывает выражено с полнотой и ясностью, когда оно может быть точно разложено на восприятие и воспоминание, когда, в особенности, оно происходит у людей, не проявляющих никакой другой аномалии, имело бы ту же внутреннюю структуру, как и то, которое вырисовывается в неясных формах, в виде возможности или только склонности при душевном состоянии, дающем картину всей совокупности психастенических симптомов. Допустим, действительно, что ложное узнавание в собственном смысле — ненормальность, всегда проходящая и неопасная — есть средство, придуманное природой, чтобы локализовать на известном пункте, ограничить несколькими моментами и свести, таким образом, к самой безобидной форме известный дефект, который, распространившись и как бы растворившись в целом психологической жизни, *стал бы* психастенией: следует ожидать, что такая концентрация на одном пункте усложнит вытекающее отсюда душевное состояние, придаст ему отчетливость и, в особенности, обособленность от других явлений, чего вообще не бывает у психастеников, способных превращать основной дефект, которым они страдают, как в смутное ложное узнавание, так и во многие другие ненормальные проявления.

Иллюзия является здесь, таким образом, вполне определенной психологической сущностью, чего нельзя сказать про ту же иллюзию у психастеников. Ничто из того, что нам говорят об этой иллюзии, когда она бывает у психастеников, не должно быть отброшено. И все же остается в прежней силе вопрос, почему и как создается более специфическое ощущение «уже виденного» в тех случаях — и достаточно

многочисленных, как нам кажется, когда неоспоримо существует восприятие, удвоенное воспоминанием. Не следует забывать, что многие из изучавших ложное узнавание — Иенсен, Крепелин, Бонателли, Сандер, Аниель и т. д., — были сами ему подвержены. Они не ограничивались собранием наблюдений; в качестве психологов по профессии они отмечали то, что сами испытывали: самонаблюдение Крепелина, например, отличается особенной точностью. И все эти авторы согласны между собой, описывая это явление как ясно выраженное повторение прошлого, как *двойное* явление: восприятие с одной стороны, воспоминание с другой, — а не как явление одноликое, не как такое состояние, при котором реальность является висящей в воздухе, оторванной от времени и могущей быть локализованной где угодно. Итак, ничем не жертвуя из того, чему научил нас Жане, говоря о психастениках, мы по-прежнему должны искать специальное объяснение явлению ложного узнавания в собственном смысле*.

Где найти это объяснение?

Прежде всего можно допустить, что ложное узнавание происходит от тождественности настоящего восприятия с восприятием предыдущим, действительно сходным с ним по своему содержанию или, по крайней мере, по оттенку производимого им впечатления. Согласно мнению одних авторов (Сандер**),

* Нужно заметить, что большая часть авторов смотрит на ложное узнавание как на очень распространенную иллюзию. Виган думает, что все этому подвержены. Крепелин говорит, что это нормальное явление. Иенсен утверждает, что не существует почти ни одного лица, которому, при внимательном отношении к самому себе, не было бы известно это явление.

** Sander, Ueber Erinnerungstäuschungen, Arch. f. Psychiatrie, том IV, 1874, стр. 244—253.

Гефтинг*, Лелоррен**, Бурдон***, Белюгу****), — это предыдущее восприятие должно относиться к состоянию бодрствования, по мнению других (Джемс Сюлли***** , Лапи***** и др.) — к сновидению, по мнению Грассэ***** — к бессознательному, будь то бодрствование или сон. Во всех случаях предполагается неполный или сбивчивый вызов реального воспоминания, будет ли это воспоминание виденной вещи или воображаемой*****.

Это объяснение может быть принято в границах, указанных многими из тех, которые его предлагали*****. Действительно, оно приложимо к одному

-
- * Höffding, Psychologie, стр. 166—167, F. Alcan.
 - ** Le Lorrain, A propos de la paramnesie, Rev. philosophique, том XXXVII, 1894, стр. 208—210.
 - *** Bourdon, Sur la reconnaissance de phénomènes nouveaux, Rev. philos., том XXXVI, 1893, стр. 629—631. Здесь только часть теории Бурдона.
 - **** Bélugou, Sur un cas de paramnésie, Rev. philos., т. LXIV, 1907, стр. 282—284. Белюгу различает два рода парамнезии.
 - ***** J. Sully, Les illusions des sens et de l'esprit, стр. 198, F. Alcan.
 - ***** Lapie, Note sur la paramnésie, Rev. philos., т. XXXVII, 1894, стр. 351—352.
 - ***** Grasset, La sensation du «déjà vu», Journal de psychologie janvier, 1904, стр. 17—27.
 - ***** Мысль о сходстве в окраске впечатления принадлежит в частности Буараку. Rev. philos., т. I, 1876, стр. 431.
 - ***** Рибо и Вил. Джемс, которые думали об объяснении такого рода, предусмотрительно прибавили, что они его предлагают только для известного числа случаев (Ribot, Les maladies de la mémoire, 1881, стр. 150 (F. Alcan); William James, Principles of psychology, т. I, 1890, стр. 675, примеч.).

явлению, напоминающему известными сторонами ложное узнавание. Всем нам случалось задавать себе вопрос, при виде чего-нибудь нового, не видали ли мы уже этого: по размышлению мы замечали, что мы действительно имели аналогичный опыт, представляющий некоторое сходство с данным. Но исследуемое нами явление совсем другого рода. Здесь два опыта являются вполне тождественными, и мы ясно чувствуем, что никакое размышление не сведет эту тождественность к смутному сходству, так как перед нами не просто «уже виденное», но значительно большее: мы проходим, так сказать, «уже пережитое». Нам кажется, что мы имеем дело с полным повторением одной или нескольких минут нашего прошлого, во всей целостности их содержания: представлений, чувств, действий. Крепелин, настаивающий на этом первом различии, указывает еще и другое*. Иллюзия ложного узнавания находит на субъекта мгновенно, мгновенно же его и покидает, оставляя позади себя впечатление сновидения. Ничего подобного в том смешении настоящего опыта с прошедшим, с ним сходным, которое как более или менее медленно возникает, так постепенно и прекращается. Прибавим еще — и в этом, может быть, самое существенное, — что смешение это есть заблуждение, подобное другим заблуждениям, явление, локализованное в области чистого интеллекта. Ложное же узнавание, напротив, может потрясти всю нашу личность. Наряду с интеллектом оно затрагивает область чувств и воли. Тот, который его испытывает, находится часто во власти характерной эмоции: он становится более или менее чуждым самому себе и превращается как бы в автомат. Мы имеем здесь дело с иллюзией, обнимающей различные

* Kraepelin. Ueber Erinnerungsfälschungen, Arch. f. Psychiatrie, т. XVIII, 1887, стр. 409—436.

элементы с организующей их в нечто единое и простое: это вполне обособленное психологическое явление*.

Где же искать его центр: в представлении, в эмоции или в волевом состоянии?

Первое направление принадлежит теориям, находящим объяснение ложного узнавания в зарождении образа в течение того времени, когда длится восприятие, или немного ранее, и тотчас же отбрасываемого в прошедшее. Чтобы дать себе отчет в этом образе, предположили сначала, что мозг двойствен, что он производит одновременно два восприятия, из которых одно, в некоторых случаях, может запаздывать и в силу более слабой интенсивности производит впечатление воспоминания (Виган**, Иенсен***). Фулье**** также говорил о «недостатке сотрудничества и одновременности в деятельности мозговых центров», откуда может происходить двойное видение предметов («diplopie»), «болезненное явление внутреннего повторения и отзвука». В настоящее время психология пытается обойтись без этих анатомических схем, и гипотеза мозговой двойственности вполне оставлена. Тогда остается предположить, что второй образ есть что-нибудь относящееся к самому восприятию. По мнению Аниеля, нужно действительно различать в каждом восприятии два аспекта: с одной стороны,

* Гипотеза Грассэ, согласно которой первый опыт регистрируется в бессознательном, минует благополучно два первых возражения, но не ускользает от последнего.

** A. L. Wigan. A new view of insanity: the duality of the mind; London, 1884, стр. 85.

*** Jensen. Ueber Doppelwahrnehmungen in der gesunden wie in der kranken Psyche, Supplement-Heft der Allg. Zeitschr. f. Psychiatrie, т. XXV, 1868, стр. 48—63.

**** Fouillée. La mémoire et la reconnaissance des souvenirs. Revue des Deux Mondes, т. LXX, 1885, стр. 154.

впечатление в сыром виде, производимое на сознание (*sinnliche Empfindung*), с другой — переход этого впечатления в ведение интеллекта (*Anschauung, intellektuelle Auffassung*). Обычно оба процесса покрывают один другой: но если второй запаздывает, появляется двойной образ, дающий место ложному узнаванию*. Пьерон высказывает аналогичную идею**. По мнению Лаланда***, принимаемому и Арнодом****, за первым зрительным впечатлением, которое может быть мгновенным и едва сознаваемым, следуют несколько секунд рассеянности, после чего устанавливается уже нормальное восприятие. Если в этот последний момент возвращается первое впечатление, оно является нам как смутное воспоминание, не локализованное во времени, и мы имеем ложное узнавание. Майерс предлагает не менее остроумное объяснение, основанное на различии «я» сознательного и «я» подсознательного (*subliminal*): первое, наблюдая то, что перед нами происходит, получает только общее впечатление, всегда немного отстающее в деталях от внешнего возбудителя; второе фотографирует эти детали мгновенно, по мере того, как они возникают. Это последнее, следовательно, опережает сознание, и если оно внезапно в нем появится, оно принесет ему воспоминание того, что сознание воспринимает*****. Леметр принял сред-

* Anjel. Beitrag zum Kapitel über Erinnerungstäuschungen Arch. f. Psychiatric, т. VIII, 1878, стр. 57—64.

** Piéron. Sur l'interprétation des faits de paramnésie. Rev. philos. т. LIV, 1902, стр. 160—163.

*** Lalande. Des paramnésies, Prev. philos., т. XXXVI, 1893, стр. 485—497.

**** Arnaud. Un cas d'illusion du «déjà vu» ou de «lause mémoire» Annales médico — psychologiques, 8 серия, т. III, 1896, стр. 455.

***** Mayers. The subliminal self, Proc. of the Society for psychical research., т. XI, 1895, стр. 343.

ную позицию между Лаландом и Майерсом*. Прежде Майерса Дюгас высказал гипотезу удвоения личности**. Наконец, давно уже Рибо придавал большое значение двойственности образа, предполагая род галлюцинации, следующей за восприятием; *более* интенсивная, чем это последнее, она отбрасывает само восприятие на второй план, сообщая ему смутный характер воспоминаний***.

Мы не можем предпринять здесь углубленное исследование всех этих теорий. Ограничимся заявлением, что мы принимаем их принцип: мы признаем, что ложное узнавание включает вполне реальное существование в сознании двух образов, из которых один является репродукцией другого. Серьезное затруднение, по-нашему, заключается в том, чтобы разом дать объяснение, почему один из образов отбрасывается в прошлое и почему иллюзия продолжается. Если нам выдают отброшенный в прошлое образ за образ, предшествующий тому, который локализован в настоящем, если видят в нем первое менее интенсивное, или менее внимательное, или менее сознательное восприятие, то этим пытаются дать нам понять, почему этот образ принимает форму воспоминания; но это может касаться воспоминания только известного момента восприятия; иллюзия не будет продолжаться и не возобновится на протяжении всего восприятия. Если, наоборот, оба образа формируются вместе, непрерывность иллюзии становится более понятной, но отбрасывание одного из них в прошлое еще труднее поддается объяснению. Но

* Lemaître. Des phénomènes de paramnésie. Archives de psychologie, т. III, 1903, стр. 101—110.

** Dugas. Sur la fausse mémoire, Rev. philos., т. XXXVII, 1894, стр. 34—35.

*** Ribot. Les maladies de la mémoire, стр. 152.

можно задать себе вопрос, всякая ли гипотеза, даже гипотеза первого рода, реально отдает себе отчет в этом отбрасывании, и достаточно ли слабости или подсознательности восприятия, чтобы придать ему вид воспоминания. Как бы то ни было, теория ложного узнавания должна ответить в одно и то же время на два только что сформулированные нами требования, и оба эти требования будут казаться, по нашему мнению, непримиримыми до тех пор, пока достаточно не выяснят природу нормального воспоминания с чисто психологической точки зрения.

Нельзя ли выйти из затруднения, отрицая двойственность образов и обращаясь к «интеллектуальному чувству» «уже виденного», присоединяющемуся иногда к нашему восприятию настоящего и заставляющему нас верить в повторное появление прошедшего? Таково положение, высказываемое Е. Бернардом-Леруа в его очень известной книге*. Мы готовы вполне согласиться с ним, что узнавание настоящего происходит чаще всего без всякого вызова со стороны прошлого. Мы сами показали прежде, что «привычность» предметов повседневного опыта зависит от вызываемого ими автоматизма реактивных движений, а не от присутствия образа-воспоминания, удваивающего образ-восприятие. Но это чувство «привычности» совершенно отлично от того, которое приводит к ложному узнаванию, и Бернард-Леруа сам преду-

* E. Bernard-Leroy, *L'illusion de fausse reconnaissance*. Paris. 1898. Чтение этой книги, заключающей очень большое число новых наблюдений, необходимо для каждого желающего составить полное представление о ложном узнавании. В своем *Etude sur les illusions du temps des rêves*, thèse de méd., Paris. 1900, г-жа Тобольская принимает заключения Бернарда-Леруа.

смотрительно различает их одно от другого. В таком случае остается, что чувство, о котором говорит Бернард-Леруа, есть то, какое испытывают при встрече с кем-нибудь на улице, говоря себе, что лицо это знакомо. Но прежде всего, это последнее чувство, без сомнения, нераздельно слито с реальным воспоминанием, с воспоминанием об этом лице или о другом, на него похожем: быть может, это только смутное и почти потухшее сознание этого воспоминания с прибавкой возникающего, хотя и безрезультатного, усилия оживить его. Затем, следует заметить, что в подобном случае говорят себе: «я где-то видал этого человека», но не говорят: «я видал его здесь, при тех же обстоятельствах, в такой момент моей жизни, который нельзя различить от настоящего». Предположив, следовательно, что корень ложного узнавания кроется в чувстве, это чувство должно быть единственным в своем роде; оно не может быть чувством нормального узнавания, которое, блуждая в сознании, ошиблось в назначении. Будучи специальным, оно должно зависеть от специальных причин, которые важно определить.

Остается, наконец, искать причину явления скорее в сфере действия, чем чувства или представления. Такого направления держатся позднейшие теории ложного узнавания. Уже лет двенадцать тому назад мы отметили необходимость различать высоты *напряжения* или *тона* в психологической жизни. Мы говорили, что сознание тем лучше уравновешено, чем более оно напряжено, устремляясь к действию, тем более оно колеблется, чем оно более ослаблено, переходя в род сновидения, что между этими двумя крайними плоскостями, плоскостью действия и плоскостью сновидения, существуют все промежуточные плоскости, соответствующие всем убывающим степеням «внимания к жизни» и приспособления к реаль-

ности^{*}. Изложенные нами взгляды были приняты с известными оговорками, как заподозренные в метафизическом происхождении. А между тем психология приближается к ним все более и более, особенно с того времени, как Пьер Жане совершенно иными путями пришел со своей стороны к заключениям, вполне согласующимся с нашими. Таким образом, происхождение ложного узнавания следует искать в понижении умственного тона. По мнению Пьера Жане, это понижение прямо влечет данное явление, уменьшая усилие синтеза, сопровождающее нормальное восприятие: это последнее принимает тогда вид смутного воспоминания, или сновидения^{**}. Точнее говоря, здесь будет только одно из ощущений незавершенности, столь своеобразно исследованных Пьером Жане: пациент, сбитый с толку неполнотой реального, а следовательно и действительной (actuel) неполнотой, в своем восприятии, не уверен, имеет ли он дело с настоящим, или с прошедшим, или даже с будущим. Леон-Киндберг принял и развил эту идею об уменьшении синтетического усилия^{***}. С другой стороны, Гейманс пытался показать, каким образом «понижение психической энергии» может изменить вид того, что обыкновенно нас окружает, и сообщить развертывающимся событиям колорит «уже виденного». «Предположим, — говорит он, — что наше повседневное окружающее, продолжая правильно пробуждать ассоциации, изменяет тон этих ассоциаций, заставляя их звучать совсем слабо. Тогда случится именно то, что

* Материи и память, специально стр. 180—189, перев. А. Баулер, СПб.

** P. Janet, *Les obsessions et la psychasténie*, т. I, Paris, 1903, стр. 287 и след. Ср. A propos du déjà vu, *Journal de psychologie*, т. II, 1905, стр. 289—307.

*** Léon Kindberg, *Le sentiment du déjà vu et l'illusion de fausse reconnaissance*, *Revue de psychiatrie*, 1903, стр. 139—166.

бывает в тех случаях, когда, спустя много лет, мы вновь встречаем виденные некогда места и предметы, снова слышим звучавшие нам некогда, но давно позабытые мелодии... И вот, если в этих последних случаях, мы научились истолковывать более слабый толчок ассоциации, как указание на прежний опыт, относившийся к тем же предметам, что и опыт настоящего, то не трудно угадать, что и в других случаях, в случаях, когда вследствие понижения психической энергии привычное окружающее разворачивает очень пониженную ассоциативную действительность, у нас получится впечатление, что в окружающем повторяются тождественно личные события (*Erlebnisse*) и положения, извлеченные из глубины туманного прошлого (*aus einer grauen Vorzeit* *). Наконец Дромар и Альбес в одном труде, содержащем в форме самонаблюдения один из самых глубоких анализов ложного узнавания **, какие когда-либо были даны, объясняют это явление уменьшением «*tonus attentionnel*», приводящем к разрыву между «низшим психизмом» и «высшим психизмом». Первый, функционируя без помощи второго, воспринимает наличный предмет автоматически, второй расходует тогда целиком на то, чтобы созерцать образ, схваченный первым, вместо того, чтобы смотреть на самый предмет ***.

* Heymans, *Eine Enquete über Depersonnalisation und Fausse Reconnaissance*, *Zeitschr. f. Psychologie*, т. XXXVI, стр. 321—343.

** Dromard et Albés, *Essai théorique sur l'illusion dite de fausse reconnaissance*, *Journal de Psychologie*, т. II, 1905, стр. 216—228.

*** «Утрата собственной личности» (*depersonnalisation*) нашла свое объяснение также в «понижении жизненного тона». См. об этом Dugas, *Un cas de depersonnalisation*, *Rev. philos.* т. XLV, 1898, 1898, стр. 500 — 507, и Oesterreich, *Die Entfremdung der Wahrnehmungswelt und die Depersonnalisation in der Psychasthenie*, *Journal für Psychologie und Neurologie* т. VII, VIII и IX.

Об этих, равно как и о предыдущих теориях, мы можем сказать, что принимаем их принцип: причину, обуславливающую ложное узнавание, нужно искать в понижении общего тона психологической жизни. Затруднение кроется в определении той специальной формы, которую принимает здесь невнимание к жизни, и в объяснении того, почему оно заставляет нас считать настоящее за повторение прошедшего. Простое ослабление синтетического усилия, выказанное восприятием, должно придать реальности вид сновидения, но почему это сновидение является полным повторением уже пережитого мгновения? Если предположить, что привходит «высший психизм», чтобы наложить свое внимание на это невнимательное восприятие, то самое большее — можно иметь внимательно рассматриваемое воспоминание, но это не будет восприятие, удвоенное воспоминанием. С другой стороны, леньность ассоциативной памяти, предполагаемая Геймансом, сделала бы только утомительным узнавание окружающего, но от такого затрудненного узнавания того, с чем мы свыклись, очень далеко до воспоминания известного, вполне определенного, предшествующего опыта, тождественного точка в точку с опытом настоящим. Словом, кажется, что следует комбинировать эту последнюю систему объяснения с первой, допустить, что ложное узнавание зависит в одно и то же время от уменьшения психологического напряжения и от удвоения образа, и исследовать, чем должно быть это уменьшение, когда оно производит удвоение, и чем будет это удвоение, когда в нем выражается простое уменьшение. Но не следует искусственно сближать эти теории одна с другой. Нам думается, что сближение произойдет само собой, если углубить исследование механизма памяти в двух указанных направлениях.

Но мы желали бы сначала сделать одно общее замечание относительно болезненных или ненормальных психологических фактов. Между этими последними существуют некоторые, очевидно, находящиеся в связи с обеднением нормальной жизни. Таковы анестезии, амнезии, афазии, параличи, — одним словом, все состояния, характеризующие уничтожением известных ощущений, известных воспоминаний или известных движений. Определяя эти состояния, просто-напросто указывают на то, что исчезло из сознания. Состояния эти заключаются в отсутствии чего-нибудь. Все в них видят психологическую убыль.

Обратно этому, существуют болезненные или ненормальные состояния, которые, по-видимому, прибавляются к нормальной жизни, обогащая ее, вместо того чтобы обеднять. Бред, галлюцинация, *idée fixe* — все это факты положительные. Они состоят в присутствии, но не в отсутствии чего-нибудь. Кажется, что они вводят в душу известные способы чувствовать и мыслить. При определении их, нужно их рассматривать в том, что они есть и что приносят, не удовлетворяясь тем, чем они перестают быть и что отнимают. К этой второй категории относится большая часть симптомов умственного помешательства, равно как и многие психологические особенности и аномалии. Ложное узнавание принадлежит к числу последних. Как мы увидим это далее, оно представляет явление *sui generis*, совершенно отличаясь от правильного узнавания.

Однако философ может задать себе вопрос, способны ли болезнь и возрождение творить что-нибудь в области духа, и не сводятся ли положительные по внешности признаки, придающее ненормальному явлению вид чего-то нового, к внутреннему пробелу, к обеднению нормального явления, если углубиться в природу этих признаков. Все согласны при-

знать, что болезнь есть *уменьшение*. Правда, здесь существует неопределенность выражения: следовало бы указывать с большей точностью, в чем собственно уменьшилось сознание в тех случаях, где ничего видимого из сознания не исчезло. Некогда нами сделана была попытка этого рода, как мы упомянули несколько выше. Мы указывали, что рядом с убылью, относящейся к числу состояний сознания, есть другая убыль, касающаяся их прочности, или веса. В первом случае болезнь просто-напросто вычеркивает известные состояния, не касаясь других. Во втором — никакое психологическое состояние не исчезает, но все бывают затронуты, все теряют в весе, т. е. в силе их углубления и проникновения в реальность*. Уменьшается здесь «внимание к жизни», и новые явления, которые как будто бы при этом происходят, будут только внешним проявлением этой оторванности.

Мы, впрочем, признаем, что даже и в этой форме, идея является слишком общей, чтобы можно было ею пользоваться при детальных психологических объяснениях. Но, быть может, она может дать точку опоры при поисках этих объяснений.

Если, действительно, принять ее, то при болезненном или ненормальном явлении, сопровождающемся специальными признаками, не придется искать активную причину этого явления, ибо оно, вопреки видимости, не имеет ничего положительного, ничего нового. Оно складывалось уже во время нормального состояния, но ему препятствовал проявиться, когда оно этого желало, один из тех постоянно противодействующих механизмов, которые составляют *внимание к жизни*. Ибо нормальная психологическая жизнь, как мы ее себе представляем,

* См. «Материя и память», перев. А. Баулер, в частности стр. 187—188.

есть система отправлений, из которых каждое имеет свой специальный направляющий механизм (*dispositif*). Этот последний, предоставленный самому себе, произвел бы массу бесполезных и вредных действий, которые могли бы расстроить деятельность других направляющих механизмов, и нарушить, таким образом, наше постоянно возобновляемое приспособление к реальности. Но непрерывно совершается работа исключения, исправления, восстановления; эта работа и составляет душевное здоровье. Где она ослабевает, там появляются симптомы, которые нам кажутся только что возникшими, но которые на самом деле были всегда тут или, по крайней мере, были бы тут, если бы мы дали им свободу. Конечно, вполне естественно, что болезненные факты поражают теоретика своим характером *sui generis*. Так как факты эти сложны и вместе с тем проявляют известный порядок в своей сложности, то первым побуждением теоретика бывает отнести их к действующей причине, способной организовать их элементы. Но если болезнь в области духа не может быть силой, что-нибудь создающей, то она может состоять только в замедлении или остановке известных механизмов, препятствовавших в нормальном состоянии полной работе других. Таким образом, главная задача психологии будет заключаться не в объяснении того, как происходят известные явления у больного, но почему не находят этих явлений у человека здорового.

Мы рассматривали уже с этой точки зрения явления сновидения. Обычно на сновидения склонны смотреть как на призраки, присоединяющиеся к устойчивым восприятиям и концепциям состояния бодрствования, как на блуждающие огоньки, порхающие поверх его. Они рассматриваются как явления специального порядка, изучению которых психология должна посвятить отдельную главу, и тем с ними

покончить. И вполне естественно, что мы так думаем, ибо в то время, как состояние бодрствования представляет для нас всю практическую важность, сновидение, совершенно чуждое какому-либо действию, является самой бесполезной на свете вещью. Так как с практической точки зрения это — нечто побочное, мы склонны и теоретически смотреть на него, как на случайность. Удалим эту предвзятую идею, и состояние сновидения явится перед нами, напротив, как субстрат нормального состояния. Оно не прибавляется к состоянию бодрствования, но состояние бодрствования получается путем ограничения, концентрации и напряжения рассеянной психологической жизни, каковой является жизнь сновидения. Восприятие и память, которые мы находим в сновидении, в известном смысле, более натуральны, чем они бывают во время бодрствования: сознание забавляется там восприятием для восприятия, воспоминанием для воспоминания, несколько не заботясь о жизни, я хочу сказать, о выполнении действия. Бодрствовать же — значит исключать, выбирать, постоянно сосредоточивать целокупность рассеянной жизни сновидения на едином пункте, — именно там, где ставится практическая проблема. Бодрствовать — значит хотеть. Перестаньте желать, оторвитесь от жизни, потеряйте интерес: этим самым вы перейдете от бодрствующего «я» к «я» сновидений, менее *напряженному* (*tendu*), но более *протяженному* (*etendu*), чем первое. Механизм бодрствования является, следовательно, более сложным, более утонченным и также более *положительным* из двух, и бодрствование гораздо более, чем сновидение, требует объяснения.

Но если сновидение во всем подражает умственному расстройству, то, без сомнения, то, что мы сказали о сновидении, приложится ко многим случаям помешательства. Но нам кажется опасным присту-

пать к исследованию этих явлений, руководствуясь слишком систематическими взглядами. Сомнительно, чтобы можно было все их объяснять одинаковым способом, и для многих из них, не совсем определившихся, не пришло еще время давать объяснения. Вот почему мы не намереваемся разом решить проблему, в чем они состоят. Как мы заявили сначала, мы предлагаем нашу теорию в виде простого методологического указания, не имя в виду иной цели, как только дать известное направление вниманию теоретика.

Но существуют патологические или ненормальные проявления, к которым мы считаем возможным приложить нашу теорию и в настоящее время. Прежде всего, это относится к ложному узнаванию. Механизм восприятия и механизм памяти нам кажутся таковыми, что ложное узнавание должно было бы вытекать естественным путем из функционирования этих двух способностей, если бы сюда постоянно не вмешивался специальный механизм, чтобы его уничтожить. Вопрос, следовательно, заключается не в том, почему ложное узнавание возникает в известных исключительных случаях, но почему оно не происходит каждый момент.

Рассмотрим, действительно, условия, при которых образуется воспоминание. Понятно, что воспоминание, о котором идет речь, всегда есть состояние психологическое, — то сознательное, то полусознательное, то, чаще всего, бессознательное. Относительно воспоминания, рассматриваемого как след или как известного рода изменение, оставшееся в определенной области мозга, мы высказались в другом месте. Мы пытались установить, что различные роды памяти могут быть локализованы в мозгу, если под этим понимается, что мозг обладает для каждой категории воспоминаний специальным направляющим механизмом (*dispositif*), пред-

назначенным к тому, чтобы обращать чистое воспоминание в зарождающееся восприятие или образ; что идти дальше и утверждать, что для каждого отдельного воспоминания предназначено свое определенное место в мозговой материи, значит довольствоваться переводом неоспоримых психологических фактов на спорный язык анатомии и прийти к следствиям, противоречащим наблюдению. В самом деле, когда мы говорим о наших воспоминаниях, мы подразумеваем нечто, чем владеет наше сознание или что оно могло бы вновь найти, как если бы оно держало приводящую нить: воспоминание, действительно, переходит от сознательного к бессознательному и обратно, и этот переход совершается с такой непрерывностью, граница между двумя состояниями так слабо выражена, что мы не имеем никакого права предполагать радикального различия в их природе. Таково, следовательно, воспоминание, которым нам предстоит заняться. С другой стороны, согласимся, для краткости, дать название восприятия всякому сознанию, относящемуся к чему-либо настоящему, будет ли это восприятие внутреннее или внешнее. Мы утверждаем, что *образование воспоминания никогда не бывает позднее образования восприятия; по необходимости они одновременны*. По мере того как создается восприятие, его воспоминание вырисовывается возле него, как тень рядом с предметом. Но сознание не замечает его в нормальном состоянии, подобно тому, как глаз не замечал бы нашей тени, если бы он освещал ее всякий раз, как поворачивался к ней.

Предположим, действительно, что воспоминание не создается на протяжении самого восприятия. Тогда в какой же момент оно зародится? Дождется ли оно для этого исчезновения восприятия? Таково, кажется, обычное допущение, делают ли из бессознательного воспоминания психологическое состоя-

ние, или видят в нем мозговое изменение. Сначала имеет место наличное психологическое состояние, затем, когда его нет более, является воспоминание об этом отсутствующем состоянии. Сначала совершается функционирование известных клеточек, и это будет восприятие, затем будет след, оставленный в этих клеточках исчезнувшим восприятием, и это будет воспоминание. Но для того, чтобы вещи могли происходить таким образом, нужно бы было, чтобы лечение нашего сознательного существования составлялось из ясно разграниченных состояний, с объективно имеющимися началом и концом для каждого из них.

Как не видеть, что это раздробление нашей психологической жизни на состояния, как комедии на отдельные сцены, не имеет ничего абсолютного, что оно относительно, завися от различных и меняющихся толкований, с которыми мы подходим к нашему прошлому. В зависимости от точки зрения, на которую я становлюсь, от того, на чем сосредоточивается мой интерес, я рассекаю так или иначе мой вчерашний день, я отмечаю в нем много очень различных положений или состояний. Хотя все эти деления будут искусственны по-разному, но ни одно из них не было дано объективно, ни одно не существовало само по себе, ибо развертывание психологической жизни непрерывно. Послеполуденное время, проведенное мною в обществе с друзьями, разложилось на завтрак+прогулка+обед или на разговор+разговор+разговор и т. д., и ни об одной из этих частей, захватывавших одна другую, не скажешь, что она составляет независимую сущность. Возможны двадцать систем расчленения, и ни одна система не найдет соответственно точных расчленений в реальности. На каком же основании можно предполагать, что память выбирает одну из них, что она делит психологическую жизнь на отчетливые периоды, что она до-

жидается конца каждого из этих периодов, чтобы сводить счета с восприятием.

Ссылаться на то, что восприятие внешнего предмета начинается тогда, когда он появляется и оканчивается, когда он исчезает, и что можно хорошо определить, хотя бы в этом случае, точный момент, когда воспоминание замещает восприятие, значит позабывать, что восприятие составляется обыкновенно из последовательных частей и что части эти обособлены ни более, ни менее, чем целое. О каждой из них можно с полным правом сказать, что предмет ее своевременно исчезает. Почему же воспоминание может возникнуть только тогда, когда кончено все? И как память может узнать в любой момент совершающегося, что не все еще кончено, что остается еще что-то?

Чем более размышляешь, тем менее становится понятным, как может воспоминание когда-нибудь возникнуть, если оно не создается по мере того, как творится само восприятие. Или настоящее не оставляет в памяти никакого следа, или оно раздваивается в каждый момент, в самом своем выявлении, на две совершенно симметричные струи, из которых одна снова падает в прошлое, другая же устремляется к будущему. Нас интересует только эта последняя, которую мы называем восприятием. Нам нечего делать с воспоминаниями о вещах, когда мы владеем самими вещами. Так как практическое сознание отстраняет это воспоминание как бесполезное, то теоретическое размышление считает его несуществующим. Так, без сомнения, рождается иллюзия, что воспоминание *следует* за восприятием.

Но иллюзия эта имеет еще другой, более глубокий источник

Она является от того, что ожившее сознательное воспоминание кажется нам самим восприятием, и не чем иным, как этим восприятием, воскресшим

в более скромной форме. Между восприятием и воспоминанием будет разница в интенсивности, или в степени, но не в их природе. Так как восприятие определяется как состояние сильное, а воспоминание как состояние слабое, и так как, ввиду этого, воспоминание восприятия не может быть не чем иным, как этим же восприятием в ослабленном виде, нам кажется, что память, чтобы занести восприятие в запись бессознательного, должна дожидаться, пока восприятие не погрузится в сон воспоминания. Вот почему нам кажется, что воспоминание восприятия не может ни рождаться вместе с этим восприятием, ни развиваться с ним в одно время.

Но теория, которая делает из настоящего восприятия сильное состояние, а из ожившего воспоминания состояние слабое, которая заставляет переходить от этого восприятия к этому воспоминанию путем убыли, имеет против себя самое элементарное наблюдение. Мы отметили это в прежнем труде. Возьмите интенсивное ощущение и заставьте его постепенно уменьшаться до нуля. Если между воспоминанием ощущения и самим ощущением существует только разница в степени, то ощущение, прежде чем потухнуть, сделается воспоминанием. Без сомнения, наступит момент, когда вам трудно будет различить, имеете ли вы дело со слабым ощущением, вами испытываемым, или со слабым ощущением, вами воображаемым, но никогда слабое состояние не превратится в воспоминание сильного состояния. Следовательно, воспоминание — совсем другая вещь.

Воспоминание ощущения способно *внушить* это ощущение, я хочу сказать, заставить его возникнуть сначала в более слабом виде, затем в более сильном и все более и более усиливающимся по мере того, как внимание все более на нем фиксируется. Но воспоминание отличается от того состояния, ка-

кое оно вызывает, и именно потому, что мы чувствуем его за этим состоянием, как магнетизера за вызванной галлюцинацией, мы и локализуем причину этого состояния в прошлом. В самом деле, ощущение по существу относится к действительному, к настоящему; воспоминание же, едва возникающее из глубины бессознательного и подсказывающее откуда это ощущение, является с той особенной силой внушения, которой отмечается то, что более не существует, то, что вновь хотело бы существовать. Лишь только внушение коснулось воображения, как подсказанная вещь вырисовывается в зачаточном состоянии; вот почему так трудно различать между слабым ощущением, которое испытываешь, и слабым ощущением, которое вспоминаешь, не приурочивая его ни к какой дате. Но внушение не представляет собою никакую степень того, что оно внушает, чистое воспоминание ощущения или восприятия не есть какая-нибудь степень самого ощущения или восприятия. Иначе нужно бы было сказать, что слово магнетизера, чтобы внушать усыпленным пациентам, что они имеют во рту сахар или соль, само должно быть немного сладким или соленым.

Углубляясь еще более в эту иллюзию, можно найти в ее корне врожденную нашему уму потребность представлять себе нашу внутреннюю жизнь в ее целом, по образцу очень маленькой части нас самих, которая внедряется в реальность настоящего, воспринимает эту реальность и действует на нее. Наши восприятия и наши ощущения — это разом и то, что в нас более всего освещено, и то, что более для нас важно: каждый момент они отмечают, меняющееся отношение нашего тела к другим телам и определяют направление нашей деятельности. Отсюда присущая нам тенденция видеть в других психологических фактах только затемненные и уменьшенные восприятия и ощущения. Даже те, которые менее

всего поддаются этой тенденции, которые считают, что мысль это не одна только игра образов, а нечто иное, и они с трудом убеждаются, что воспоминание восприятия радикально отличается от самого этого восприятия: им кажется, что, во всяком случае, воспоминание должно быть выражаемо в терминах восприятия, что оно должно получаться путем какой-либо операции, производимой над образом. Какова же будет в таком случае эта операция? А ригорі можно сказать, что она может изменять содержимое образа или в его *качестве*, или в *количестве*, или в том и другом разом. В действительности, она наверное не касается качества, ибо воспоминание должно представлять нам прошлое, не изменяя его. Следовательно, она относится к количеству. Но в количество может, в свою очередь, входить понятие экстенсивности и интенсивности, ибо образ, с одной стороны, обнимает определенное число частей, с другой, представляет известную степень силы. Рассмотрим первую гипотезу. Изменяет ли воспоминание протяжение образа? Очевидно, нет, ибо если оно что-нибудь прибавит к прошлому, оно будет неверно, а если убавить что-нибудь из него, оно будет неполно. Остается, следовательно, что изменение касается интенсивности, и так как очевидно, что это не увеличение, то значит уменьшение. Такова инстинктивная, едва сознаваемая, логика, которая приводит нас от ограничения к ограничению и заставляет видеть в воспоминании ослабление образа.

Как только доходят до такого заключения, им вдохновляется вся психология памяти: оно отзывается даже на нашей физиологии. Каким бы образом мы ни представляли мозговой механизм восприятия, мы видим в воспоминании только новое колебание того же механизма, смягченное повторение того же факта. А между тем, опыт говорит совсем

другое. Он показывает нам, что можно потерять зрительные воспоминания, не переставая видеть, и потерять слуховые воспоминания, не переставая слышать, что психическая слепота и глухота не предполагают с необходимостью потерю зрения или слуха; могло ли бы это быть, если бы восприятие и память затрагивали здесь те же самые центры, приводили в движение те же самые механизмы? Но мы предпочитаем пройти мимо этих фактов, чем согласиться на радикальное различие между восприятием и воспоминанием.

Таким образом, с одной стороны, строя нашу психологическую жизнь из точно выкроенных состояний, и с другой, признавая, что эти состояния могут быть выражены в образных терминах, — двумя этими путями, сходящимися в одной точке, рассуждение приходит к тому, что делает из воспоминания ослабленное восприятие, нечто такое, что следует за восприятием вместо того, чтобы быть с ним одновременно. Удалим эту диалектику, свойственную нашему интеллекту, удобную для языка, быть может, необходимую для практики, но не оправдываемую внутренним наблюдением: воспоминание явится тогда удваивающим в каждый момент восприятие, рождающимся вместе с ним, развивающимся с ним одновременно и переживающим его именно потому, что оно совершенно иной природы.

Что же оно такое? Всякое ясное описание психологического состояния делается с помощью образов, а мы только что сказали, что воспоминание образа не есть образ. Описание чистого воспоминания может быть сделано поэтому только в выражениях неопределенных, метафорических. Как было это объяснено нами в «Материи и памяти»*, нам кажется, что отношение его к восприятию аналогично от-

* Стр. 136, 140 и след. перев. А. Баулер. Ср. всю первую главу.

ношению изображения в зеркале к предмету, находящемуся перед зеркалом. Предмет можно не только видеть, но и трогать; он реагирует на нас, как и мы на него; он богат возможными действиями; он является *действенным* (actuel); изображение же *не действено*, виртуально (virtuelle), и хотя оно и подобно предмету, но не способно делать ничего, что делает последний. Наше актуальное существование, по мере того, как оно разворачивается во времени, удваивается существованием виртуальным, изображением в зеркале. Каждое мгновение нашей жизни дает, следовательно, две стороны: оно актуально и виртуально, восприятие, с одной стороны, и воспоминание — с другой. Оно расщепляется в то время, как наступает, или, лучше сказать, оно состоит в самом этом расщеплении, ибо мгновение настоящего, будучи всегда переходом, неуловимой границей между непосредственным прошлым, которого уже нет, и непосредственным будущим, которое еще не наступило, обратилось бы в простую абстракцию, если бы именно не существовало подвижного зеркала, непрерывно отражающего восприятие в виде воспоминания.

Представим себе ум, от сознания которого не ускользает это удвоение. Предположим, что отражение нашего восприятия и нашего действия возвращается к нам не по завершении восприятия и не после выполнения действия, а по мере того, как мы воспринимаем и действуем. Мы увидим тогда, в одно и то же время, наше реальное существование и бездейственный образ этого существования, предмет, с одной стороны, и отражение — с другой. Причем отражение не может быть смешано с предметом, ибо последний имеет все характерные черты восприятия, первое же является уже воспоминанием: если бы оно не было им с этого момента, оно не было бы им никогда. Позже, когда оно будет выполнять свою нор-

мальную функцию, оно представит нам наше прошлое с печатью прошлого; замеченное в момент формирования, оно является нам с этим колоритом прошлого, как составной своей сущностью. Какое же это прошлое? Оно не имеет даты и не может ее иметь; это прошлое *вообще*, это не может быть каким-нибудь прошлым в частности. Конечно, если бы оно заключало в себе просто какое-нибудь увиденное зрелище или какую-нибудь пережитую эмоцию, можно было бы обмануться и подумать, что уже было когда-нибудь видно то, что видишь, и пережито то, что переживаешь. Но здесь совсем другое дело. Раздвоение в каждое мгновение на восприятие и воспоминание относится к совокупности всего, что мы видим, слышим, испытываем, ко всему, что мы есть, вместе со всем, что нас окружает. Если это раздвоение дойдет до нашего сознания, то нам явится разом, как восприятие и как воспоминание, целостность всего нашего настоящего. А между тем, мы прекрасно знаем, что не переживается два раза один и тот же момент истории и что время не возвращается назад в своем течении. Как же быть? Положение становится странным, парадоксальным. Оно переворачивает все наши привычки. Перед нами воспоминание: это не может быть ничем иным, ибо имеется налицо характерный отпечаток состояний, называемых нами обыкновенно этим именем и появляющихся в сознании только по исчезновении предмета. И вместе с тем оно не представляет нам чего-нибудь, что уже было, а только то, что есть; оно идет *pari passu* с восприятием, которое оно воспроизводит. Это — воспоминание в данный момент данного же момента. Это — прошлое по форме и настоящее по содержанию. Это — *воспоминание настоящего*.

По мере того как положение развивается, держащееся рядом с ним воспоминание придает каждой остановке вид «уже виденного», уже известного.

Но это положение, выделенное из непрерывности нашего опыта интересом минуты, прежде чем достигнуть своего конца, являет уже нам свою целостность. Как могли бы мы переживать часть состояния, если мы уже не пережили его целиком? Могли ли бы мы узнать то, что разматывается, если бы мы уже не знали того, что еще намотано? Не в состоянии ли мы, но крайней мере, предвосхитить в каждом мгновении мгновение следующее? Момент, который должен наступить, уже начат моментом настоящим; содержание первого нераздельно от содержания второго; если один, вне всякого сомнения, есть возобновление моего прошлого, как не будет этим же самым и момент, который должен наступить? Я узнаю первый, я наверно, следовательно, узнаю и второй. Таким образом, я постоянно нахожусь по отношению к тому, что должно сейчас наступить, в положении субъекта, которому предстоит узнать это и который, следовательно, его уже знает. Но это только *внешнее проявление* знания; это его форма без содержания. Так как я не могу предсказать, что случится, то я вижу хорошо, что я этого не знаю; но я предвижу, что оно будет мне знакомо в том смысле, что я узнаю его, когда увижу, и это будущее узнавание, чувствуемое мною как неизбежное, в силу направления, по которому устремилась моя узнавательная способность, производит вперед свое обратное действие на мое настоящее, ставя меня в нестранное положение субъекта, который чувствует себя знающим то, что он сознает, что знать не может.

Случается иногда, что урок, выученный некогда наизусть и потом позабытый, в один прекрасный день, к нашему удивлению, машинально нами произносится. Так как при произношении каждого слова узнаешь его, то чувствуется, что знаешь его перед тем, как произнести, и все же находишь его только тогда, когда произносишь. Тот, чье сознание улов-

ляет непрерывное раздвоение настоящего на восприятие и воспоминание, будет совершенно в таком же положении. Как бы мало он ни анализировал самого себя, у него явится сравнение себя с актером, автоматически играющим свою роль, слушающим себя и смотрящим на свою игру. Чем более он будет углубляться в свои ощущения, тем более он будет расщепляться на две личности, из которых одна доставляет зрелище другой. С одной стороны, он знает, что продолжает быть тем, чем был, т. е. «я», которое думает и действует сообразно с тем, что требуется положением, «я», которое вдвинуто в реальную жизнь и приспособляется к ней путем свободного усилия воли: в этом удостоверяет его восприятие настоящего. Но воспоминание этого настоящего, которое также тут, заставляет его думать, что он повторяет целиком вещи, уже сказанные, вновь видит вещи, уже виденные, и, таким образом, превращает его в актера, говорящего свою роль. Отсюда два различных «я», из которых одно, с сознанием своей свободы, становится независимым зрителем сцены, разыгрываемой другим машинально. Но это раздвоение никогда не идет до конца. Это скорей колебание личности между двумя точками зрения на самое себя, движение духа взад и вперед от восприятия, которое есть только восприятие, к восприятию, удвоенному собственным воспоминанием: первое включает обычно, имеющееся в нас, чувство нашей свободы и внедряется вполне естественным образом в реальный мир; второе заставляет нас думать, что мы повторяем выученную роль, превращает нас в автоматов, переносит нас в мир театра и сновидения. Каждый, кому пришлось пройти в течение нескольких мгновений чрез крайнюю опасность, избежать которую он мог только путем ряда быстро сменяющихся поступков, также действительно вызванных необходимостью, как и смело

выполненных, испытал нечто в этом роде. Это скорее раздвоение возможное, чем реальное. Действуешь и вместе с тем являешься объектом действия. Чувствуешь, что выбираешь, и желаешь, но выбираешь то, что навязывается, и желаешь неизбежного. Отсюда взаимное проникновение состояний, смешивающихся и даже сливающихся в непосредственном сознании; это не мешает, однако, чтобы состояния эти были несовместимы логически и чтобы размышляющее сознание представляло их себе поэтому как раздвоение «я» на два различных лица, из которых одно берет на себя всю свободу, другое же оставляет за собой необходимость: первое — свободный зритель — созерцает второе, играющее автоматически свою роль.

Мы описали три главных аспекта, под которыми мы являлись бы себе самим в нормальном состоянии, если бы мы могли наблюдать расщепление нашего настоящего. Это именно и есть черты, присущие ложному узнаванию. Они бывают тем более ясно выражены, чем явление более отчетливо, более полно, чем оно глубже анализируется тем, кто его испытывает.

Многие, действительно, говорили об ощущении автоматизма и о таком состоянии, которое можно сравнить с состоянием актера, играющего свою роль. Что говорится и что совершается, что говоришь и делаешь сам, кажется как «неизбежное». Присутствуешь при собственных движениях, при собственных мыслях и действиях^{*}. Все происходит так, *как будто бы* ты удваиваешься, не удваиваясь все же на самом деле. Один из пациентов пишет: «Это чувство удвоения существует только в ощущении; две

* См. в особенности наблюдения, собранные Бернардом Лепруа, *l'illusion de fausse reconnaissance*, Paris, стр. 182, 185, 176, 232 и т. д.

личности с материальной точки зрения составляют единое» *. Без сомнения, он хочет этим сказать, что испытывал ощущение двойственности, сопровождаемое, однако, сознанием, что здесь одна и та же личность.

С другой стороны, как мы это говорили, больной часто находится в особенном состоянии: ему кажется, что он знает, что произойдет, и вместе с тем он чувствует, что не способен предсказать это. «Мне всегда кажется, — говорит один из них, — что я смогу предвидеть то, что должно последовать, но реально я не мог бы предсказать это». Другой припоминает то, что должно случиться, «как вспоминают имя, которое вертится в памяти» **. Одним из самых ранних наблюдений является наблюдение над больным, уверенным, что он знает вперед, что будут делать его окружающие ***. Это вторая черта, характерная для ложного узнавания.

Но самая распространенная из всех — это та, о которой мы говорили сначала: появившееся воспоминание как бы висит в воздухе, не имея точки опоры в прошлом. Оно не соответствует никакому прошлому опыту. Знаешь его, убежден в нем, но убежден непосредственно, а не путем рассуждения. Это убеждение смешивается с чувством, что вызванное воспоминание должно быть просто дубликатом настоящего восприятия. Будет ли оно тогда «воспоминанием настоящего»? Если так не говорят, то, без сомнения, потому, что подобное выражение кажется противоречивым, что не признают воспоминание иначе, как повторением прошлого, что не допускают, чтобы представление носило печать

* См. в особенности наблюдения, собранные Бернардом Лепуа, *l'illusion de fausse reconnaissance*, Paris, стр. 186.

** Lalande. *Des paramnésies*. Rev. philos. т. XXXVI, 1893, стр. 487.

*** Jensen, вышеприв. статья, стр. 57.

прошлого независимо от того, что оно представляет, одним словом, что теоретизируют, не сознавая этого, и всякому воспоминанию отводят место после восприятия, которое оно воспроизводит. Но говорят нечто иное, приближающееся к этому; говорят о прошлом, не отделяющемся от настоящего никаким промежутком: «Я почувствовал, что внутри меня что-то разомкнулось, и это уничтожило все прошлое, разделявшее ту, давно минувшую, минуту моей жизни от минуты, которую я переживал сейчас»*. В этом, действительно, заключается отличительный признак этого явления. Говоря о «ложном узнавании», следовало бы прибавлять, что речь идет о процессе, который ни подражает правильному узнаванию, ни дает о нем намека. Что такое нормальное узнавание? Оно может совершаться двояким образом: или его создает чувство привычности, сопровождающее настоящее восприятие, или оно происходит путем вызова прошедшего восприятия, повторением которого кажется восприятие настоящее. Ложное же узнавание не является ни тем, ни другим. Узнавание первого рода не допускает никакого напоминания об определенном положении, в котором узнанный предмет был уже ранее воспринят. Мой рабочий кабинет, мой стол, мои книги составляют вокруг меня привычную атмосферу только при том условии, что они не вызывают воспоминания ни о каком определенном событии моей истории. Если они вызывают определенное воспоминание какого-нибудь события, с ними связанного, то я узнаю их и как принимавших участие в этом событии, но это узнавание прибавляется к первому и глубоко от него различается, как вообще личное различается от безличного. Ложное узнавание есть нечто иное, чем это чувство привычности. Оно всегда от-

* F. Greggh, цитируемый Бернардом Леруа, стр. 183.

носится к личному положению, которое кажется с точностью воспроизводящим другое личное положение, такое же ясное и определенное, как и первое. Остается, следовательно, узнавание второго рода, включающее в себе напоминание положения, подобного тому, в котором находишься в данный момент. Но нужно заметить, что в этом случае дело идет всегда о сходном, а не о тождественном положении. Узнавание второго рода совершается только тогда, когда представляешь, что различает два положения и, вместе с тем, что есть в них общего. Если я смотрю во второй раз комедию, я узнаю каждое слово, каждую сцену; я узнаю, одним словом, всю пьесу, и я припоминаю, что я ее уже видел. Но у меня было тогда другое место, другие соседи, я явился в другом настроении; ни в каком случае я не мог быть тогда тем, что я сегодня, так как я жил в этот промежуток времени. Если, следовательно, оба образа и одинаковы, они не являются в одной и той же раме, и смутное чувство этой разницы окаймляет, живущее во мне, сознание тождественности этих образов и позволяет различать их в каждый момент. При ложном узнавании, напротив, рамки так же идентичны, как и образы. Я присутствую при том же самом зрелище, с теми же самыми ощущениями, с тем же настроением; одним словом, в данный момент я нахожусь в том же пункте, в той же дате, в том же мгновении моей истории, как был некогда. Вот почему едва ли возможно говорить здесь об иллюзии, ибо иллюзорное, обманчивое знание есть подражание знанию реальному; явление же, о котором идет речь, не подражает никакому другому явлению нашего опыта. Едва ли можно говорить и о ложном узнавании, потому что нет узнавания истинного того или другого рода, под которое бы оно подделывалось. В реальности дело идет о явлении, единственном в своем роде, о явлении, которое может быть порождено «воспо-

минанием настоящего», если бы это последнее внезапно всплыло из бессознательного, где оно должно оставаться. Оно появляется, как воспоминание, ибо воспоминание имеет признаки, отличающие его от восприятия; но нельзя серьезно думать, что оно соответствует прошлой реальности, ибо каждый из нас прекрасно знает, что ни одно мгновение истории не переживается два раза.

Остается теперь дать себе отчет, почему воспоминание остается обыкновенно скрытым, и каким образом оно открывается в исключительных случаях. Как общее правило, прошлое *вправе* появляться в сознании только в той мере, в какой оно может помочь схватить настоящее и предвосхитить будущее: это — разведчик действия. Изучать функции представления, беря их в изолированном состоянии, как будто бы представление имело в самом себе свое оправдание, как будто бы мы были только умами, созерцающими прохождение идей и образов — значит идти по ложному пути. Настоящее восприятие притягивало бы к себе в таком случае сходное воспоминание без всякой задней мысли о полезности, из-за ничего, из-за удовольствия, — из-за удовольствия реализовать в мире интеллекта закон притяжения, аналогичный закону, управляющему миром тел. Мы не оспариваем, конечно, «закона сходства», но, как мы показали это в другом месте, две какие бы то ни было идеи или два взятых наудачу образа, на сколько бы отдаленными они ни казались друг от друга, всегда будут сходны в чем-нибудь, так как всегда найдется для них общий род, в который они могут войти; таким образом, любое восприятие могло бы вызвать любое воспоминание, если бы здесь существовало только механическое притяжение подобного подобным. На самом же деле, если восприятие вызывает воспоминание, то это имеет целью, чтобы обстоятельства, предшествовавшие прошло-

му состоянию, сопровождавшие его и за ним следовавшие, бросили некоторый свет на состояние настоящее и показали бы, как из него выйти. Возможно вызвать тысячи и тысячи воспоминаний по сходству, но стремится всплыть воспоминание, сходное с восприятием одной специальной стороной, той, которая поможет выполнению действия. Строго говоря, само это воспоминание могло бы и не появляться; ему достаточно, не показываясь самому, напомнить сопровождавшие его по смежности обстоятельства, — то, что предшествовало, и то, что за ним следовало, — одним словом, то, что важно знать, чтобы понять настоящее и предвосхитить будущее. Можно даже допустить, что ничего из этого не появляется в сознании, что появляется только вывод из всего, я хочу сказать, определенное внушение совершить известное действие. Так, без сомнения, происходит у большей части животных. Но чем более развивается сознание, тем более оно освещает деятельность памяти; вместе с этим позади ассоциации по смежности, как цели, все более проявляется ассоциация по сходству, являющаяся средством. Раз только установилась в сознании ассоциация последнего рода, она позволяет проникать массе излишних воспоминаний в силу какого-нибудь их сходства, даже не приносящего никакой пользы для действия: так объясняется то, что мы можем как действовать, так и грезить; но законы вызова воспоминаний определены потребностями действия, они одни, эти потребности действия, держат ключи сознания, и воспоминания сновидения проникают не иначе, как пользуясь ослаблением, неясностью в отношениях сходства, дающего позволение на вход. Короче говоря, целокупность всех наших воспоминаний в каждое мгновение делает напор из глубины бессознательного, сознание же, внимание к жизни, позволяет проникать, законным образом, только тем, которые

могут способствовать действию данного момента, хотя прокрадывается и много других, под покровом сходства этого общего условия, поставить которое было необходимо.

Но что может быть бесполезнее для действия, чем воспоминание настоящего? У всех других воспоминаний существует больше оснований ссылаться на свои права, так как они, по меньшей мере, осведомляют о чем-нибудь, пусть это осведомление и бесполезно для действия. Одному только воспоминанию настоящего, этому двойнику восприятия, нечему нас научить. Мы обладаем реальным предметом: что же нам делать с бездейственным образом? Зачем менять добычу на ее тень?

Вот почему не существует другого воспоминания, от которого наше внимание отворачивалось бы с такой же настойчивостью.

Внимание, о котором идет речь, не есть то индивидуальное внимание, интенсивность, направление, длительность которого меняются сообразно с личностью. Его можно назвать вниманием видовым, естественно направляющимся на одни области психологической жизни и столь же естественно отворачивающимся от других. Внутри каждой из этих областей наше индивидуальное сознание, без сомнения, направляется по своей фантазии, но оно просто накладывается в этом случае на первое, подобно тому, как выбор, совершаемый глазом при рассмотрении того или иного предмета, накладывается на выбор, сделанный человеческим глазом раз навсегда, чтобы видеть свет в определенной области спектра. И если легкое отклонение индивидуального внимания является только «рассеянностью», вещью нормальной, то всякое ослабление видового внимания представляется как факт ненормальный, патологический.

Ложное узнавание есть одна из таких аномалий.

Оно происходит от временного ослабления общего внимания к жизни, вследствие чего взор сознания не держится более своего естественного направления и, впадая в рассеянность, устремляется на то, что замечать не представляет никакого интереса. Но что нужно понимать здесь под «вниманием к жизни»? Каков специальный род рассеянности, приводящей к ложному узнаванию? Внимание и рассеянность — неясные термины: можно ли определить их более точно в этом частном случае? Мы попробуем это сделать, не утверждая, однако, что можно достигнуть полной ясности и окончательной определенности в столь темном предмете.

Недостаточно обращается внимания на то, поскольку настоящее состоит в предвосхищении будущего. Без сомнения, наша внутренняя жизнь отражается в нашем сознании как ряд следующих одно за другим состояний, из которых каждое начинается в одном пункте, оканчивается в другом и временно оправдывается самим собой. Этого хочет и размышление, подготавливающее пути языку; оно различает, разъединяет и рядопологает; оно чувствует себя привольно только в определенном, только в неподвижном, оно останавливается на статической концепции реальности. Непосредственное же сознание схватывает совсем иное. Неотъемлемое от внутренней жизни, оно скорее чувствует ее, чем видит; но оно чувствует ее как движение, как непрерывное наступление на непрерывно отступающее будущее. Это чувство становится, впрочем, очень ясным, когда нам предстоит выполнить какое-нибудь определенное действие. Окончание дела нам выявляется тотчас же, и во все время работы мы менее сознаем наши последовательные состояния, чем убывающее расстояние между настоящим положением и концом, к которому мы приближаемся. Но и сама эта цель является перед нами как временная: мы знаем,

что за ней есть другое; в порыве, которому мы отдаемся, чтобы преодолеть первое препятствие, мы уже готовимся, чтобы перепрыгнуть через второе, ожидая следующие, надвигающиеся бесконечно. Точно так же, когда мы слушаем какую-нибудь фразу, нет надобности, чтобы мы останавливали внимание на отдельных словах: для нас важен смысл целого. С самого начала мы строим этот смысл гипотетически; мы устремляем наш ум в известном общем направлении с тем, чтобы отклонять это направление в ту или другую сторону, по мере того, как развертывающаяся фраза будет толкать наше внимание туда или сюда. И здесь настоящее не столько схватывается в самом себе, как замечается в будущем, на которое оно надвигается. Этот жизненный порыв придает всем психологическим состояниям, которые он пересекает или которые захватывает, особенный, но столь неизменный вид, что мы замечаем его только тогда, когда его недостает. Каждый из нас мог заметить, какой странный характер принимает иногда самое привычное слово, если остановить на нем свое внимание. Слово кажется тогда как бы новым, и оно действительно таково, так как никогда до этого времени наше внимание на нем не останавливалось: оно только проходило через него, чтобы дойти до конца фразы. Не так легко задержать движение всей нашей психологической жизни, как движение речи; но там, где общий порыв слабеет, пересекаемое состояние должно казаться столь же странным, как и звук слова, задержанного на пути движения фразы. Оно не составляет более одного целого с реальной жизнью. Сравнивая его со всеми нашими прошлыми опытами, нам кажется, что более всего оно похоже на сновидение.

И следует заметить, что значительная часть наиболее тонких наблюдений, имеющих у нас относительно ложного узнавания, описывает испытываем-

мое ощущение как ощущение сновидения. Иллюзия сопровождается «не поддающимся анализу ощущением, будто реальность — это сновидение», говорит Поль Бурже*. Крепелин употребляет выражения «traumartig, schattenhaft». В одном самонаблюдении, доставленном мне несколько лет тому назад и написанном по-английски, я нахожу эпитет «shadowy», относящийся к явлению в его целом; добавлено, что позже, когда вспоминают об этом явлении, оно кажется как «the half forgotten relic of a dream». Наблюдатели, не знающие друг друга, говорящие на различных языках, употребляют в данном случае выражения, которые служат точным переводом одни других. Впечатление сновидения является, таким образом, почти всеобщим.

Нужно еще заметить, что лицам, подверженным ложному узнаванию, часто кажется странным какое-нибудь самое обыкновенное слово. Автор углубленного исследования о ложном узнавании, Гейманс, указывает на эту черту (*das Fremdfinden eines bekannten Wortes*), как естественно связанную с ложным узнаванием**. И он основательно прибавляет, что ходячие теории этого явления не объясняют, почему оно присоединяется к первому.

Не позволительно ли при таких условиях искать причину, обуславливающую ложное узнавание в ментальной обстановке порыва нашего сознания, в обстановке, без сомнения, ничего не меняющей в материальности нашего настоящего, но отрывающей это настоящее и от будущего, с которым оно со-

* Из наблюдений, собранных Бернардом Леруа, вышеуказанный труд, стр. 169.

** Heymans. Eine Enquete über Depersonalisation und Fausse Reconnaissance, *Zeitschr. f. Psychologie*, т. 36, 1904, стр. 321—343, и *Weitere Daten über Depersonalisation und Fausse Reconnaissance* (*Ibid*, т. 43, 1906, стр. 1—17).

ставляет единое, и от действия, которое должно быть его естественным завершением, сообщая ему, таким образом, вид простой картины, вид доставляемого самому себе зрелища, реальности, перенесенной в сновидение? Да позволено будет нам описать здесь личное впечатление. Мы не подвержены ложному узнаванию, но с тех пор, как мы его изучаем, мы пробовали очень часто переноситься в состояние души, описываемое наблюдателями, и вводить в себя экспериментальным путем данное явление. Мы никогда не достигали этого вполне, но все же, после нескольких раз, мы получили нечто близкое, хотя чрезвычайно мимолетное. Для этого нужно очутиться перед зрелищем не только новым для нас, но и идущим вразрез привычным течением нашей жизни. Таковым будет, например, вид, открывающийся перед нами во время путешествия, причем путешествие должно быть внезапным, а не задуманным заранее. Первое условие — это, чтобы мы испытали совершенно особенное удивление, которое я назвал бы *удивление от того, что тут находишься*. К этому удивлению прививается чувство, довольно отличное, но, однако, имеющее с ним родство, чувство, что *будущее закрыто*, что данное положение оторвано ото всего, но что мы с этим положением связаны. По мере того как две эти иллюзии проникают одна другую, реальность теряет свою устойчивость, и наше восприятие настоящего как бы начинает удваиваться чем-то иным, что находится позади. Проглядывает ли это «воспоминание настоящего»? Мы не смеем этого утверждать; но кажется, что мы не бываем тогда на пути к ложному узнаванию и что немногого недостает, чтобы этого достигнуть.

Теперь вопрос, почему *воспоминание настоящего*, для того, чтобы показаться, дожидается, пока *порыв сознания* ослабеет или остановится? Мы ничего не знаем о механизме, который выводит представле-

ние из бессознательного или вновь его туда погружает. Мы можем только прибегнуть к временной схеме, чтобы символизировать этот процесс. Возвратимся к той схеме, которой мы пользовались сначала. Представим себе целокупность бессознательных воспоминаний, напирających всей своей массой на сознание, пропускающее, по принципу, только то воспоминание, которое может способствовать выполнению действия. Воспоминание настоящего делает усилие, как и другие; к тому же оно и ближе к нам, чем эти другие; примыкая к нашему восприятию настоящего, оно всегда готово войти в него. Восприятие ускользает только благодаря постоянно уносящему его движению вперед. Другими словами, воспоминание появляется только при посредстве восприятия; воспоминание настоящего проникло бы, следовательно, в сознание, если бы оно могло прокрасться в восприятие настоящего. Но это последнее всегда впереди его; благодаря одушевляющему его порыву, восприятие находится менее в настоящем, чем в будущем. Предположим, что внезапно порыв останавливается: воспоминание догоняет восприятие; настоящее в одно и то же время и познается и узнается.

Таким образом, ложное узнавание есть, в конце концов, самая безобидная форма невнимания к жизни. Постоянное понижение тона основного внимания выражается в более или менее глубоких и длительных психологических потрясениях. Но может случиться, что это внимание, обычно поддерживая нормальный тон, проявляет свою ослабленность совершенно иным способом: оно проявляет ее остановками в отправлении обыкновенно весьма короткими, повторяющимися время от времени. Как только происходит остановка, ложное узнавание надвигается на сознание, покрывает его в течение нескольких мгновений и тотчас падает, как волна.

Закончим последней гипотезой, которую можно

было предчувствовать с самого начала. Если невнимание к жизни может принять две формы неодинаковой важности, то не дает ли это право предположить, что форма более безобидная является средством, предупреждающим другую? Там, где ослабление внимания рисковало выразиться более или менее полным переходом состояния бодрствования в состояние сновидения, сознание локализует зло в некоторых пунктах, давая здесь вниманию короткие остановки; таким путем внимание может сохранять соприкосновение с реальностью во все остальное время. Некоторые, вполне ясно выраженные случаи ложного узнавания, подтверждают эту гипотезу. Сначала пациент чувствует себя оторванным от всего, как во сне; ложное узнавание является позже, как только он начинает приходить в себя*.

Таково будет нарушение деятельности воли, дающее повод к лежащему узнаванию. Но это дает только повод, не более. Причину, порождающую это явление, нужно искать не здесь: ее нужно искать в соединенной деятельности восприятия и памяти. Ложное узнавание нам кажется вытекающим из естественного функционирования этих двух способностей, предоставленных их собственным силам. Оно являлось бы во всякое мгновение, если бы воля, непрерывно стремящихся к действию, бесконечно направляя это действие в будущее, не препятствовала настоящему оборачиваться на самого себя.

* См. в частности самонаблюдения Крепелина, Дромарда и Альбеса, вышеуказанные статьи.

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ УСИЛИЕ

Проблема, которую мы здесь затрагиваем, отличается от проблемы внимания, как ставит ее современная психология. Когда мы вспоминаем прошлые события или истолковываем настоящие, когда мы слушаем произносимую речь, когда мы следим за чьей-нибудь мыслью или прислушиваемся к нашим собственным мыслям, — одним словом, когда сложная система представлений занимает наш интеллект, мы прекрасно чувствуем, что здесь могут быть два различных состояния — состояние напряжения и состояние расслабления, — различающиеся в особенности тем, что в одном присутствует ощущение усилия, в другом оно отсутствует. Будет ли одинаковой смена представлений в обоих этих случаях? Одного ли рода здесь интеллектуальные элементы и одинаковые ли их отношения между собою? Нельзя ли найти в самом представлении, в производимых им внутренних реакциях, в форме, в движении и в группировке, составляющих его более простых состояний, все то, что необходимо для различения мысли, текущей по инерции, от мысли сосредоточивающейся и делающей усилие? Не примешивается ли даже в чувство, имеющееся у нас об этом усилии, сознание известного совершенно особенного *движения представления*. Таковы вопросы, которые мы хотим поставить. Все они сводятся к одному: *какова интеллектуальная характеристика интеллектуального усилия?*

Как бы не решить этот вопрос, мы говорим, что он

не касается проблемы внимания, как ставят ее современные психологи. В самом деле, психологи заняты в особенности чувственным вниманием, т. е. вниманием, прилагающимся к простому восприятию. А так как простое восприятие, сопровождаемое вниманием, есть такое восприятие, которое могло бы при благоприятных обстоятельствах дать то же, или почти то же, содержание, если бы внимание к нему и не прибавлялось, то специфический характер внимания нужно искать здесь вне этого содержания. Рибо, говоря о внимании, сводит его, главным образом, к явлениям движения, в особенности к действиям останавливающим, и его теория является почти классической в психологии. Но по мере того, как состояние сосредоточенности усложняется, оно становится более неотъемлемым от сопровождающего его усилия. Существуют интеллектуальные состояния, нераздельные от усилия, непонятные без него. Возможно ли изобрести без усилия новую машину или даже просто извлечь квадратный корень? В подобных случаях интеллектуальное состояние как бы отмечается печатью усилия. Это значит, что здесь существует интеллектуальная характеристика интеллектуального усилия. Правда, что если подобная характеристика приложима для представления сложного и возвышенного порядка, то, в известной мере, она должна относиться и к более простым представлениям. Ничего, следовательно, нет невозможного и в том, если мы откроем ее следы и в самом чувственном внимании, хотя этот элемент и играет здесь второстепенную и неясную роль.

Для упрощения исследования мы рассмотрим различные роды деятельности интеллекта отдельно, идя от самой легкой, каковой является работа воспроизведения, к самой трудной, — к работе творчества или изобретения. Итак, прежде всего мы займемся усилением памяти, или, точнее, припоминания.

В предыдущем труде* мы показали, что нужно различать ряд «планов сознания», начиная с «чистого воспоминания», не перешедшего еще в ясные образы, до того же самого воспоминания, реализовавшегося в рождающиеся ощущения и начавшиеся движения. Произвольный вызов воспоминания, говорили мы, состоит в прохождении через эти планы сознания один за другим в определенном направлении. Одновременно с нашим трудом была опубликована Витасеком интересная и содержательная статья**, в которой эта же самая работа интеллекта была определена как «переход от неинтуитивного к интуитивному». Возвращаясь по некоторым пунктам к первому из указанных трудов, а также прибегая к помощи второго, мы и исследуем сначала разницу при вызове воспоминания между произвольным представлением и представлением произвольным, волевым.

Когда мы учим наизусть урок или когда пытаемся фиксировать в нашей памяти какую-нибудь группу впечатлений, то единственной нашей целью бывает, обыкновенно, хорошо удержать то, что мы заучиваем. Мы не думаем определять вперед тот род работы, который предстоит нам, когда мы, позже, будем вспоминать то, что выучили. Механизм припоминания нас не занимает; главное, чтобы мы могли вызвать воспоминание, — все равно, каким способом, — когда будем в этом нуждаться. Вот почему мы употребляем, одновременно или последовательно, самые различные приемы, комбинируя работу механической памяти с работой памяти сознательной, располагая попеременно слуховые, зрительные, двигательные образы, чтобы удержать их такими, как являются они в сыром виде, или пытаюсь, напротив, заме-

* Материя и память, гл. II и III.

** Witasek. Ueber willkürliche Vorstellungsverbindung. Zeitschr. f. Psychologie, октябрь, 1896.

нить их простой идеей, выражающей их смысл и позволяющей, в случае нужды, восстановить их. Поэтому также, когда приходит момент припоминания, мы не прибегаем ни исключительно к разуму, ни исключительно к автоматизму; автоматизм и размышление интимно здесь связываются, образ вызывает образ, между тем как интеллект работает над представлениями, менее конкретными. Отсюда крайнее затруднение дать точное определение разницы между двумя состояниями интеллекта: одним, когда он машинально вызывает все части сложного воспоминания, и другим — когда, напротив, он воспроизводит их активно. Всегда почти есть налицо часть механического вызова и часть разумного восстановления, причем то и другое так перемешано, что затруднительно сказать, где начинается одно и где кончается другое. Но все же бывают исключительные случаи, когда мы ставим себе целью заучить сложный урок таким образом, чтобы вызов его в памяти мог быть мгновенным и, по возможности, машинальным. С другой стороны, бывают случаи, когда мы знаем, что заученный урок никогда не будет припоминаться сразу, но что, напротив, он должен быть предметом постепенного и обдуманного восстановления. Быть может, будет полезно исследовать сначала эти крайние случаи. Легко видеть, что для удержания в памяти урока, мы будем прибегать к совершенно различным приемам, смотря по тому, каким образом мы должны будем его припомнить. И работа *sui generis*, совершаемая нами в момент приобретения воспоминания, различается, смотря по тому, должна ли она способствовать интеллектуальному усилию при вызове воспоминания или, напротив, должна сделать это усилие бесполезным; она поможет нам выяснить природу этого усилия и необходимые для него условия.

Роберт Гудин в своих «Признаниях» излагает при-

ем, к которому он прибегнул для развития у своего юного сына интуитивного или мгновенного запоминания*. Он начал с того, что показал ребенку косточку домино, на которой было четыре и пять очков, спрашивая у него сумму очков и не позволяя считать. К этой косточке он прибавил другую, где было четыре и три очка, требуя ответа также независимо от какого-либо счета. На этом кончился первый урок. На другой день он добился мгновенного сложения очков на трех и на четырех косточках; на следующий день на пяти, и, прибавляя каждый день новые к тем, что были накануне, он добился того, что получил мгновенно произведение очков на двенадцати косточках домино. «Достигнув такого результата, мы занялись работой, представлявшей иные трудности; работа эта продолжалась более месяца. Мы проходили с сыном довольно быстро перед магазином детских игрушек или каким-нибудь другим и бросали при прохождении внимательный взгляд на витрину, уставленную разнообразными товарами. Пройдя несколько шагов, мы вынимали из кармана карандаш и бумагу и записывали, соперничая друг перед другом, число замеченных нами при прохождении предметов. Нередко случалось, что мой сын записывал до сорока. Специальной целью такого воспитания было дать возможность ребенку одним взглядом схватывать в каком-нибудь зрительном зале все надетые на присутствующих предметы: тогда, с завязанными глазами, ребенок симулировал второе зрение, описывая, по условному знаку отца, какой-нибудь из этих предметов, выбранный наудачу одним из присутствующих. Эта зрительная память развилась до такой степени, что, пробыв несколько мгновений перед шкафом с книгами, ребенок удерживал в памяти заглавия значительного количества томов, равно как

* Robert Houdin, *Confidences*, Paris, 1861, т. I, стр. 8 и след.

и порядок их размещения. Получался род умственной фотографии, причем фотографирование целого позволяло моментально, без колебаний, припоминать отдельные части. Но с самого же первого урока и в самом запрещении складывать между собой очки на косточках домино нам становится ясным главный принцип этого воспитания памяти. Всякий счет, всякое *толкование* зрительного образа было исключено из акта видения: интеллект строго поддерживался в плане зрительных образов.

Чтобы снабдить такого же рода памятью слух, нужно поддерживать интеллект в плане слуховых или словесных образов. Из методов, применяемых при обучении иностранным языкам, следует указать на метод Прендергаста^{*}, принципом которого часто пользовались и другие педагоги. Метод этот заключается в том, что сначала заставляют ученика произносить фразы, не позволяя ему доискиваться их значения. Ученик никогда не повторяет отдельных слов, но всегда целые предложения и совершенно машинально. Если он пытается отгадать смысл, метод теряет свою силу. Если хоть на один момент является колебание, все начинается сначала. Изменяя место слов, производя обмен слов в различных фразах, достигают того, что смысл выясняется для слуха как бы сам собой, без вмешательства интеллекта. Этот метод имеет целью добиться от памяти моментального и легкого вызова воспоминаний. Все искусство заключается в том, чтобы заставить ум вращаться по возможности среди звуковых образов или образов, даваемых произношением слов, без примеси элементов более абстрактных, более удаленных от чувственно-двигательной деятельности.

Из этих двух примеров можно сделать вывод, что легкость вызова воспоминания находится в прямой

* Prendergast, Handbook of the mastery series, London, 1868.

зависимости от стремления его элементов располагаться в одном и том же плане сознания, что, впрочем, каждый из нас может проверить без труда. Остается ли у нас в памяти стихотворение, выученное в школе? Произнося его, мы замечаем, что одно слово вызывает другое и что размышление над его смыслом не только не благоприятствует механизму припоминания, но скорее ему мешает. Воспоминания в таких случаях могут быть и слуховые, и зрительные, но они всегда в то же время и двигательные. Нам трудно даже различить, что здесь является воспоминанием слуха и что привычкой произношения. Если мы останавливаемся посередине произносимого стихотворения, то нам будет казаться, что испытываемое нами чувство «недовершенности» происходит или от того, что остальная часть стихотворения продолжает звучать в нашей памяти, или что движения, связанные с произношением, не дошли до конца в своем порыве и хотели бы его исчерпать, или — и это случается чаще всего — от того и другого вместе. Но следует заметить, что эти две группы воспоминаний — воспоминания слуховые и воспоминания двигательные — одного и того же порядка, одинаково конкретны, одинаково близки к ощущению: употребляя прежнее выражение, можно сказать, что они находятся в одном и том же «плане сознания».

Наоборот, лишь только вызов воспоминания требует усилия, происходит движение интеллекта от одного плана к другому.

Какой прием рекомендует нам мнемоника, чтобы выучить, например, длинный прозаический отрывок, если не требуется, чтобы припоминание его было мгновенным? Прием этот употребляется более или менее бессознательно каждым из нас. Сначала отрывок внимательно прочитывается, затем его делят на части, на параграфы, заботясь о том, чтобы этим возможно точно отметить расчленения по

смыслу. Так получается схематическое видение целого. Тогда внутри этой схемы вставляют наиболее выдающиеся выражения; господствующую идею связывают с идеями подчиненными; подчиненные идеи с господствующими и характерными словами, и, наконец, эти слова со словами промежуточными, как бы соединяющими их в одну цепь. «Талант мнемониста состоит в том, чтобы схватить в отрывок прозы эти выступающие идеи, эти короткие фразы, эти простые слова, которые ведут за собой целые страницы»*. Так говорит один трактат по мнемонике. В другом трактате излагается правило в следующих выражениях: «Свести к коротким и существенным формулам... отметить в каждой формуле центральное по смыслу слово... ассоциировать эти слова между собой и образовать таким путем логическую цепь идей»**. Заботой мнемониста, следовательно, уже не будет здесь связывание образов с образами так, чтобы предшествующий был способен вести с собой механически последующий. Выучить — значит здесь перенестись в один пункт, где множество более или менее значительных образов явятся как бы сконцентрированными в одно простое и неделимое представление. Это-то представление и доверяется памяти. Когда придет момент припоминания, вновь спускаются с вершины пирамиды к ее основанию, переходят из этого высшего плана, где все было собрано в одном представлении, к планам все более и более низшим, все более и более близким к ощущению, где простое представление преломляется в образы, а образы — в фразы и слова. Правда, что вызов воспоминания не будет теперь легким и мгновенным: он будет сопровождаться усилием.

* Audibert. *Traité de mnémonique générale*, Paris, 1890, стр. 173.

** André. *Mnémotechnie rationnelle*, Angers, 1894.

При этом втором методе нужно будет, без сомнения, больше времени для припоминания, но его понадобится значительно менее для заучивания. Усовершенствование памяти, как это очень часто было замечено, есть не столько реальное расширение способности к удержанию, сколько большая легкость в подразделении, соподчинении и связывании идей. Проповедник, цитируемый В. Джемсом, употреблял сначала три или четыре дня, чтобы выучить наизусть проповедь. Позже ему нужно было для этого два и затем один день; в конце концов, ему достаточно было одно внимательное и *аналитическое* чтение*. Прогрессом здесь, очевидно, является возрастающая способность к сведению всех идей, всех образов, всех слов в одну и ту же точку. Дело сводится к тому, чтобы добыть одну монету, по отношению к которой все остальное было бы разменивающейся ее мелочью.

Какова же эта единственная монета? Как столько различных образов могут держаться в виде возможностей в одном простом представлении? Мы возвратимся к этому существенному пункту в конце этого очерка. Сейчас мы ограничимся тем, что дадим этому простому представлению, способному развернуться во множественные образы, характеризующее его название: мы назовем его *динамической схемой*. Под этим мы подразумеваем, что в этом представлении не столько содержатся сами образы, сколько указания на направления, которых нужно будет держаться, и на действия, которые нужно будет совершить, чтобы восстановить эти образы. Это не будет экстрактом из образов, полученным путем обеднения каждого из них: тогда было бы непонятно, как схема позволяет нам — во многих, по крайней мере, случаях — находить эти образы в их целостности. Это не будет также абстрактным представлением смысла

* W. James. Principles of Psychology, т. I стр. 667. (примеч.)

образов в их целом, или, по крайней мере, не будет только таким представлением. Без сомнения, идея об этом смысле занимает здесь большое место; но помимо того, что трудно сказать, чем может быть это представление смысла образов, абсолютно оторванное от самих образов ясно, что тот же самый логический смысл может принадлежать сериям совершенно различных образов, и что, следовательно, его недостаточно для того, чтобы заставить нас удержать и воспроизвести данную серию образов предпочтительно перед всеми другими. Эта схема с трудом поддается определению, но она чувствуется каждым из нас и все более и более выясняется, по мере того, как более сравнивают между собой различные роды памяти, и по мере того, в особенности, как более изучают *профессиональную* или *техническую* память. Мы не можем здесь войти в детали этого исследования, но все же скажем несколько слов об одном роде очень специальной памяти, которая была в эти последние годы предметом особенно внимательного и проникновенного исследования, — о памяти шахматных игроков*.

Известно, что некоторые игроки способны играть несколько партий зараз, не глядя на шахматные доски. При каждом ходе одного из противников им объясняют новую позицию, занятую перемещенной фигурой. Они заставляют тогда переместить свою фигуру и играя, таким образом, «вслепую», представляя себе умственно в каждый момент взаимные положения всех фигур на всех шахматных досках, они часто выигрывают по несколько партий одновременно у очень искусных игроков. На очень известной странице своей книги «Об уме и познании» Тэн анализирует этот род памяти по указаниям одного

* Binet. Psychologie des grands calculateurs et joueurs d'checs, Paris, 1894.

из его друзей^{*}. По его мнению, память здесь чисто зрительная: игрок постоянно созерцает, как во внутреннем зеркале, образ каждой шахматной доски с ее фигурами, каковой она представляется после последнего хода.

А между тем из справок, полученных Бине от довольно значительного числа «не смотрящих игроков», вытекает вполне определенное заключение, что образ шахматной доски с ее фигурами не является в памяти игрока таковым, каков он есть, «как в зеркале», но что в каждый момент он требует со стороны игрока усилия для восстановления. Каково это усилие? Каковы элементы, действительно находящиеся в памяти? Здесь-то расспросы и дали совершенно неожиданные результаты. Игроки утверждают, что умственное видение самих фигур было бы для них скорее вредно, чем полезно: они удерживают и представляют себе не внешний вид каждой фигуры, но ее силу, высоту ее стоимости, ее функцию. Офицер не будет кусочком дерева более или менее странной формы: это — «косая сила». Тура — это возможность «ходить по прямой линии», конь — «фигура, почти соответствующая трем пешкам идвигающаяся по совершенно специальному закону», и т. д. Вот что имеется по отношению к фигурам, взятым отдельно. Что касается теперь самой партии, то в памяти игрока находится известная комбинация сил, или, лучше сказать, известное отношение между силами союзными и враждебными. Игрок проделывает умственно партию с самого начала; он восстанавливает последовательные события, приведшие к данному положению. Он получает, таким образом, представление целого, позволяющее ему в любой момент прозревать ту или иную партию. Это абстрактное представление *едино*. Оно включает взаимное проникновение одних другими

* Taine. De l'intelligence, Paris. 1870, т. I, стр. 81 и след.

всех элементов. Доказательством служит то, что каждая партия является игроку со своей специальной физиономией: она дает ему впечатление *sui generis*. «Я схватываю ее, как музыкант схватывает аккорд в его целом», говорит один из игроков. И именно это различие в общей физиономии и позволяет памяти игрока удерживать несколько партий, не смешивая их между собой. Таким образом, и здесь мы видим схему, представляющую целое, и схема эта является ни экстрактом, ни резюме. Она так полна, как может быть полным вновь оживленный образ, но то, что образ развернет в виде внешних друг другу частей, она содержит в состоянии взаимного проникновения.

Присмотритесь ближе к тому, что совершается в вас, когда вы делаете усилие, чтобы вызвать простое воспоминание. Механизм работы здесь нетрудно разоборать. Вы исходите из представления, в котором, вы чувствуете это, включены один в другом очень различные динамические элементы. Это взаимное проникновение и, следовательно, эта внутренняя сложность настолько необходимы и так существенны в схематическом представлении, что если образ, который нужно вызвать, прост, то схема может быть сложнее, чем сам образ. Я не пойду далеко в подыскании примера. Несколько времени тому назад, набрасывая план настоящего очерка и составляя список работ, необходимых для справок, я хотел записать фамилию Прендергаста (Prendergast), индуктивный метод которого я только что цитировал. Объявления о его трудах я когда-то прочитал среди многочисленных книг о памяти. Но я не мог ни вспомнить эту фамилию, ни припомнить статью, где цитировали этого автора. Я записал все фазисы работы, которую я тогда проделал, пытаясь вызвать недающееся слово. Я начал с общего оставшегося у меня впечатления. Это было впечатление странности, но не странности вообще, какой бы то ни было: господствующей но-

той здесь было варварство, грабеж, такое чувство, какое могла бы во мне оставить хищная птица, устремляющаяся на свою жертву, схватывающая ее своими когтями и уносящая с собой. Я вижу теперь, что обширное место в этом впечатлении должно было занять слово *prendre* (брать), почти совпадающее с двумя первыми слогами искомого слова; но я не знаю, достаточно ли бы было этого сходства для определения оттенка столь ясно выраженного чувства, и, видя, с каким постоянством является теперь в моем уме имя «Арбогаст» (*Arbogaste*), всякий раз как я думаю о Прендергасте, я спрашиваю себя, не слил ли я вместе общую идею слова *prendre* и имя Арбогаст: это последнее осталось в моей памяти с того времени, как я изучал римскую историю, и всегда вызывало смутные представления о варварстве. Но я не вполне в этом уверен; я могу только утверждать, что впечатление, оставленное искомым именем, было совершенно своеобразное и что оно стремилось, переходя через тысячи затруднений, воскресить само это имя. В особенности же это впечатление внедрило в мою память буквы *d* и *r*. Но они не были в памяти как зрительные или слуховые образы, или даже как вполне законченные двигательные образы. Не столько они даны были сами по себе, как указывали *направление усилия*, которому нужно было следовать, чтобы произнести искомое имя. Мне казалось, хотя и ошибочно, что эти буквы должны быть начальными буквами слова именно потому, что они первыми пришли и как бы указывали дорогу. Я говорил себе, что, пробуя произносить вместе с ними по очереди различные гласные, я добьюсь того, что произнесу первый требуемый слог и попаду, таким образом, в течение, которое и перенесет меня сразу до конца нужного слова. Я не знаю, могла ли бы эта работа довести меня до цели, но она еще не слишком далеко подвинулась вперед, как внезапно мне пришло в ум,

что автор цитировался в примечании книги Кэй о воспитании памяти, и что там я некогда узнал о нем. Туда я и направился за справкой. Быть может, внезапное оживление нужного воспоминания было здесь только совпадением. Но, может быть, работа, направленная на то, чтобы обратить динамическую схему в образ, перешла за цель, вызвав, вместо самого образа те обстоятельства, при которых он впервые появился.

В этих различных примерах сущность усилия памяти, по-видимому, сводится к тому, чтобы *развить* если не простую, то, по крайней мере, сконцентрированную схему в образ с отчетливыми и более или менее независимыми одни от других элементами. Когда мы предоставляем нашей памяти блуждать наудачу, без усилия, то образы следуют за образами, и все они однородны между собой, все расположены в одном плане сознания. Напротив, лишь только мы, для вызова воспоминания, совершаем усилие, мы как будто бы сосредоточиваемся в высшем этаже, чтобы затем постепенно спуститься к образам, которые надлежало вызвать. Если в первом случае, ассоциируя образы с образами, мы двигаемся в одном плане, и движение это мы назовем, например, горизонтальным, то нужно будет сказать, что движение в другом случае будет вертикальным и что оно заставляет переходить из одного плана в другой. В первом случае образы однородны между собой, но представляют различные предметы; во втором — во все моменты работы в представлении бывает один и тот же предмет, но представляется он различно путем разнородных интеллектуальных состояний: то схемами, то образами, причем схема клонится перейти в образ по мере того, как яснее обозначается движение спуска. Словом, каждый из нас имеет вполне определенное ощущение от работы, совершаемой вширь и по поверхности в одном случае, и в направлении интенсивности и глубины — в другом.

Впрочем, редко случается, чтобы оба эти рода работы выполнялись отдельно, и чтобы они находились в чистом состоянии. По большей части акт вызова воспоминания обнимает разом и нисхождение от схемы к образу и ассоциацию образа с образом. Но это значит, как мы говорили в начале этого исследования, что акт припоминания включает обыкновенно и часть усилия, и часть автоматизма. Я думаю, например, в этот момент о продолжительном путешествии, которое я некогда совершил. Я вижу очень хорошо, как события этого путешествия приходят мне на ум в более или менее произвольном порядке, вызывая друг друга механически. Но всякое сознательное усилие, употребляемое мною, чтобы вспомнить тот или иной период этого путешествия, есть процесс, путем которого я иду от всего этого периода, как целого, к составляющим его частям, причем целое мне является сначала как неделимая схема, окрашенная известным аффективным оттенком. Нередко, впрочем, образы, после беспорядочного появления, требуют, чтобы я прибегнул к схеме для их пополнения. Но если есть у меня ощущение усилия, то это бывает только на пути от схемы к образу.

Итак, на время мы можем сделать такое заключение: *усилие вызова воспоминания состоит в обращении схематического представления, элементы которого проникают одни другие, в представление образное, части которого рядопологаются.*

Теперь следовало бы исследовать усилие интеллекта вообще, то, которое мы совершаем, чтобы понимать и чтобы истолковать. Я ограничусь здесь краткими указаниями, отсылая за остальным к прежнему труду*.

Так как деятельность интеллекта совершается почти во все моменты сознательной жизни, то очень затруднительно здесь указать, где начинается и где

* Материя и память, стр. 86—138, пер. А. Баулер.

кончается интеллектуальное усилие. Но все же существует известный способ понимания и истолкования, который исключает усилие, и другой, который хотя и не всегда сопровождается усилием, но без которого усилие невозможно.

Деятельность интеллекта первого рода состоит в том, чтобы на каждое более или менее сложное восприятие автоматически отвечать определенными действиями. Что значит узнать общеупотребительный предмет, если не уметь им пользоваться, и что значит уметь им пользоваться, если не вырисовать машинально, во время его восприятия, действие, ассоциирующееся с этим восприятием в силу привычки? Известно, что первые наблюдатели дали: название «аргахіе» психической слепоте, выражая этим, что потеря способности узнавания общеупотребительных предметов состоит, главным образом, в бессилии их утилизировать*. И эта вполне автоматическая деятельность интеллекта простирается гораздо далее, чем то себе представляют. Обычный разговор составляется в значительной части из вполне готовых ответов и банальных вопросов, так что ответ следует за вопросом, а интеллект остается безучастным к значению того и другого. Вот почему сумасшедшие могут поддерживать достаточно связный разговор о несложном предмете в то время, как они не способны понимать ни то, что слышат, ни то, что говорят**. Это было замечено во многих случаях: мы

* Kussmaul. Les troubles de la parole, Paris. 1884, стр. 233; Allen Starr Apraxia and Aphasia, Medical Record, октябрь 1888. Cp. Laguer. Zur Localisation der sensorischen Aphasie, Neurolog Centralblatt, июнь 1888; Nodet. Les Agnoscies, Paris, 1899; Claparede. Revue générale sur l'Agnosie, Année psychologique, т. VI, 1900, стр. 95 и след.

** Robertson. Reflex speech. Journal of mental Science, апрель, 1888; Féré. Le langage réflexe, Revue philosophique, январь, 1896).

можем присоединить слова к словам, соображаясь только, так сказать, с музыкальной совместимостью или несовместимостью звуков между собой, и составлять, таким образом, фразы без всякого участия интеллекта. Во всех подобных примерах интерпретации ощущений совершается тотчас же, путем движений. Интеллект остается, как мы говорили, в одном и том же «плане сознания».

Совсем другое дело истинная деятельность интеллекта. Это есть движение от восприятий или образов к их *значению* и обратно. Каково главное направление этого движения? Какова его истинная точка отправления? Можно предположить, что мы исходим из образов и идем к их значению, так как сначала даются образы и так как «понять» значит истолковать восприятия или образы. Идет ли речь о том, чтобы следить за доказательством или читать книгу, слушать речь, — перед интеллектом всегда бывают представлены восприятия или образы, которые он и переводит в отношения, как будто бы идя, таким образом, от конкретного к абстрактному. Но это только так кажется, и не трудно видеть, что в действительности интеллект идет в обратном направлении, лишь только он начинает работу истолкования.

Это становится очевидным при вычислении вообще, при математических операциях. Можем ли мы следить за вычислением, если мы его не проделываем сами? Можем ли мы понять решение задачи, если мы не решим ее сами в свою очередь? Вычисление написано на доске, решение напечатано в книге или изложено устно учителем; но цифры, на которые мы смотрим, это не более, как дорожные столбы, к которым мы прибегаем, чтобы удостовериться, что держимся верного пути; фразы, которые мы читаем или слышим, получают для нас полный смысл только тогда, когда мы сами способны подыскать их, создать их, так сказать, заново, высказывая со своей стороны ма-

тематическую истину, которую они развивают. Когда воспринималось нами доказательство, путем ли зрения или слуха, мы схватили несколько указаний, послуживших нам точками отправления. От этих образов мы перескочили к абстрактным представлениям отношений. Исходя затем от этих представлений, мы развертываем их в придуманных словах, присоединяющихся к словам, которые мы читаем или слышим, и их покрывающих. Таким образом, понять не значит здесь следовать шаг за шагом за образами, наклеивая на каждый из них этикетку какой-нибудь идеи; наоборот, это значит идти впереди образов, исходя из предполагаемых идей.

Не то же ли самое относится ко всякому труду истолковывания? Иногда полагают, что читать и слушать — значит, опираясь на видимые и слышанные слова, восходить от каждого из них к соответствующей идее и затем располагать между собой эти различные идеи. Экспериментальное изучение чтения и слушания слов показывает нам, что вещи совершаются совсем иначе. Во-первых, то, что мы замечаем в слове при беглом чтении, сводится к очень малому: к нескольким буквам, или еще менее, — к некоторым характерным линиям и черточкам. Опыты Гаттеля*, Гольдшейдера и Мюллера**, Пилльсбюри*** (правда, оспариваемая Эрдманом и Додже****) кажутся убедительными в этом отношении. Не менее поучительны и недавние опыты Багли от-

* Gattell. Ueber die Zeit der Erkennung von Schriftzeichen Philos. Studien, 1885—1886.

** Goldscheider u. Müller, zur Physiologie u Pathologie des Le-sens. Zeitchr. für Klinische Médecin, 1893.

*** Pillsbury. A study in apperception, American Journal of Psythology, апрель, 1897.

**** Erdmann u. Dodge, Psychologische Untersuchung über das Lesen, Halle, 1898.

носителю слушания речи* ; они устанавливают с точностью, что мы слышим только часть произносимых слов. Но независимо от всякого научного опыта, каждый из нас мог констатировать, что невозможно ясно слышать слова незнакомого нам языка. Истина заключается в том, что простое видение и слышание здесь также доставляют нам только точки отправления и составляют рамку, которую мы наполняем нашими воспоминаниями. Предполагать, что мы начинаем с того, что видим и слышим, и что потом, когда получилось восприятие, мы сближаем его со сходным воспоминанием, для того, чтобы распознать это восприятие, было бы необъяснимым заблуждением относительно совершающегося здесь механизма узнавания. Истина в том, что видеть и слышать заставляет нас воспоминание, и что восприятие само по себе было бы неспособно вызвать сходное с ним воспоминание, так как для этого нужно было бы, чтобы оно уже сформировалось и было бы достаточно полно, а между тем оно становится полным восприятием и приобретает отчетливую форму только при посредстве самого воспоминания, которое вливается в него и доставляет ему большую часть его материи. А если так, то, следовательно, нашим постоянным проводником является, прежде всего, *смысл*, который и ведет нас при восстановлении форм и звуков. То, что мы видим в прочитанной фразе или слышим в фразе произносимой, есть необходимый *minimum* для того, чтобы мы могли войти в ряд соответствующих идей; тогда, исходя от идей, т. е. от абстрактных отношений, мы разворачиваем их в подходящие слова, присоединяющиеся к тому, что мы видим и слышим, и дополняющие это виденное и слышанное.

* Bagley. The apperception of the spoken sentence, American Journal of Psychology, октябрь, 1900.

Таким образом, процесс истолкования в реальности есть процесс восстановления. Первое соприкосновение с образом дает направление абстрактной мысли. Эта последняя развертывается затем в образы, которые, в свою очередь, соприкасаются с воспринимаемыми образами, следуют по их следам, приобретают силу и их покрывают. Там, где наложение довершено, восприятие вполне истолковано.

Когда мы слышим разговор на родном языке, эта работа является слишком легкой, и мы не имеем времени разлагать ее на различные фазы. Но мы ясно ее сознаем, когда разговариваем на чужом языке, которым мы не вполне овладели. Мы замечаем тогда, что отчетливо слышимые звуки служат точками отправления, что мы разом помещаемся в ряду более или менее абстрактных представлений, подсказываемых тем, что слышит наше ухо, что раз усвоен этот интеллектуальный *тон*, мы стремимся слить звуки, которые слышим с понятным смыслом. Для точного истолкования нужно, чтобы это слияние совершилось.

Да и можно ли допустить, чтобы истолкование было возможно, если мы идем от слов к идеям? Слова какой-нибудь фразы не имеют абсолютного смысла. Значение каждого из них получает специальный оттенок в зависимости от того, что ему предшествует и что за ним следует. Точно так же не все слова, составляющие фразу, способны вызвать независимый образ или идею. Многие из них выражают отношения и выражают их только благодаря тому месту, которое они занимают в целом, и благодаря их связи с остальными словами фразы. Если бы интеллект шел от последовательно воспринимаемых слухом слов к отысканию смысла, то он был бы всегда в затруднении и всегда бы, так сказать, блуждал. Деятельность интеллекта может быть прямой и уверенной только тогда, когда, исходя из предполагаемого смысла, построенного гипотетически, мы спускаем-

ся к обрывкам реально воспринимаемых слов, постоянно сверяемся с ними и употребляем их как простые вехи, чтобы нарисовать со всеми изгибами специальную кривую того пути, которому должен следовать интеллект.

Я не могу здесь касаться проблемы чувственного внимания. Но я думаю, что активное внимание, то, которое сопровождается или может сопровождаться чувством усилия, различается здесь от внимания пассивного именно тем, что приводимые им в действие психологические элементы не расположены все в одном и том же плане сознания. Во внимании, которое мы проявляем пассивно, механически, существуют благоприятные для отчетливого восприятия движения и положения, которые сами собой координируются, с первым более или менее смутным восприятием. Активное же внимание, кажется, никогда не бывает без «предвосприятия» (preperception), как говорит Льюис^{*}, т. е. без представления, являющегося то предвосхищенным образом, то чем-то более абстрактным, гипотезой о значении того, что надлежит воспринять, и о вероятном отношении этого восприятия с другими фрагментами прошлого опыта. Существуют разные мнения об истинном значении колебаний внимания. Одни приписывают этому явлению центральное происхождение^{**}, другие — периферическое^{***}. Но если даже не принять всего положения Ланге целиком, то, во всяком случае, следует удержать из него кое-что и допустить, что внимание не обходится без известного эксцентрическо-

* Lewes. Problems of Life and Mind, т. III, Лондон, 1879, стр. 106.

** N. Lange. Beitr. zur Theorie der sinnlichen Aufmerksamkeit. Philos. Studien, т. VII.

*** Münsterberg. Beitr. zur experimentellen Psychologie, Heft 2, 1889.

го проецирования образов, нисходящих к восприятию. Этим и объясняется действие внимания, заключающееся в том, чтобы придать образу большую интенсивность, как это утверждают некоторые авторы, или, по крайней мере, сделать образ более ясным и отчетливым. Возможно ли понять здесь постепенное *обогащение* восприятия через внимание, если не видеть в первичном восприятии, так сказать, в сыром виде, только простого средства внушения, вызова, направленного, главным образом, к памяти? Первичное восприятие известных частей подсказывает схематическое представление всей совокупности частей и их взаимных отношений. Развивая эту схему в образы-воспоминания, мы пытаемся заставить совпасть эти образы-воспоминания с воспринятыми образами. Если мы не успеваем в этом, мы переносимся к другому схематическому представлению. Но положительной, полезной частью этой работы всегда будет движение от схематического представления к воспринятому образу.

Интеллектуальное усилие при истолковании, при понимании, при внимании является, следовательно, движением от «динамической схемы» в направлении к образу, движением, развивающим эту схему. Это есть непрерывное преобразование абстрактных отношений, подсказанных воспринятыми предметами, в конкретные образы, способные покрыть эти предметы. Без сомнения, процесс этот не всегда сопровождается чувством усилия. Мы сейчас увидим, какое специальное условие должна выполнить эта работа, чтобы к ней присоединилось усилие. Но только здесь, в ходе такого рода процесса, мы можем иметь сознание об интеллектуальном усилии. *Чувство усилия при интеллектуальной деятельности является всегда в пути от схемы к образу.*

Остается проверить этот закон на самых высших формах усилия интеллекта: я хочу говорить об уси-

лии при изобретении. Всякое усилие при творчестве есть усилие решения проблемы, как показал Рибо*. Но как решить проблему, если сначала не предположить, что она уже решена? Представляют себе идеал, говорит Рибо, т. е. то, что должно быть достигнуто, и пытаются скомбинировать между собой средства, путем которых должно получиться ожидаемое. Одним скачком переносятся к конечному результату, к цели, которая должна быть реализована: всякое усилие изобретения есть труд, направленный на то, чтобы заполнить промежуток, через который перепрыгнули, чтобы вновь прийти к той же самой цели, следуя на этот раз по непрерывной нити средств, служащих для реализации этой цели. Но как заметить здесь цель помимо средств, как увидеть целое без частей? Это не может быть под формой образа, так как образ, заставляющей нас видеть выполняющееся действие, показал бы нам, внутри самого этого образа, те средства, путем которых выполняется действие. Мы вынуждены, таким образом, допустить, что целое представляется нам в виде схемы и что труд изобретения именно и состоит в превращении схемы в образ.

Изобретатель, задающейся целью построить известную машину, представляет себе произведение, которое должно получиться. Абстрактная форма этой работы при помощи пробных изысканий и опытов вызывает последовательно в его уме сначала конкретную форму различных движений, которые должны реализовать всю совокупность движения, затем форму частей машины и комбинаций этих частей, способных дать эти частичные движения. В этот именно момент изобретение воплощается: схематическое представление становится представлением образным. Писатель, сочиняющий роман, драматург,

* Ribot. *L'imagination créatrice*, Paris, F. Alcan, 1900, стр. 130.

создающий личности и положения, музыкант, творящий симфонию, и поэт, пишущий оду, — все имеют в уме сначала нечто простое, общее, абстрактное. Для музыканта или поэта это — впечатление, которое надлежит развернуть в звуки или образы; для романиста или драматурга — положение, которое должно развиваться в события, общее чувство, социальная среда, — словом, нечто абстрактное, которому надлежит воплотиться в живые личности. Работают над схемой целого, а результат получают только тогда, когда доходят до ясного образа частей. Полан показал на чрезвычайно интересном примере, как литературное и поэтическое творчество идет «от абстрактного к конкретному», т. е., в сущности, от целого к частям, от схемы к образу*.

Но нет необходимости, чтобы схема оставалась неизменной на протяжении всего процесса. Часто она изменяется самими образами, которыми она стремится наполниться. Иногда в окончательном образе не остается ничего от первоначальной схемы. По мере того как изобретатель реализует детали своей машины, он отказывается от части того, что хотел в ней иметь, или он получает совсем другое. Точно так же личности, создаваемые романистом и поэтом, реагируют на идею или на чувство, которые они должны выражать. Это и есть доля, выпадающая на случайности, на непредвиденное, на *невальное*; можно сказать, что она кроется в движении, по которому образ возвращается к схеме, чтобы изменить ее или заставить исчезнуть. Но усилие, в собственном смысле, всегда ощущается на пути схемы — неизменной или меняющейся — к образам, которые должны ее наполнить.

Точно так же нет необходимости в том, чтобы

* Paulhan. Psychologie de l'invention, гл. IV, Париж, Ф. Алкан, 1901.

схема всегда предшествовала образу. Рибо показал, что нужно различать две формы творческого воображения, одну — интуитивную, другую — рефлексивную. «Первая идет от единства к частностям, вторая от частных к смутно прозреваемому единству. Эта последняя начинается с обрывка, служащего как бы приманкой, и мало-помалу пополняется... Кеплер потратил часть своей жизни на построение странных гипотез, пока, наконец, однажды открыл эллиптическую орбиту Марса, и с этого момента весь его предыдущий труд оформился и сорганизовался в систему»*. Другими словами, вместо схемы единой, с застывшими и неподвижными формами, о которой можно сразу составить ясное понятие, может быть схема эластичная или подвижная, контуры которой ум отказывается закрепить, дожидаясь ее определения от самих образов, которые должна привлечь схема, чтобы облечься в плоть и кровь. Но чувство интеллектуального усилия возникает всегда во время работы, совершающейся при развитии схемы в образы, будет ли схема подвижна или неподвижна.

Сближая эти заключения с предшествовавшими, мы получим следующую формулу для работы интеллекта, т. е. для того движения интеллекта, которое может, в известных случаях, сопровождаться чувством усилия. *Работать интеллектуально — значит вести одно и то же представление через различные планы сознания в направлении от абстрактного к конкретному, от схемы к образу.* Остается узнать, в каких специальных случаях это движение интеллекта (быть может, всегда включающее чувство усилия, но часто слишком легкое или слишком привычное, чтобы быть ясно воспринятым) дает ясное сознание интеллектуального усилия?

На этот вопрос простой здравый смысл отвечает,

* Рибо, вышеуказанный труд стр. 133.

что к работе прибавляется усилие, когда работа трудна. По какому же признаку распознать трудность работы? Такая работа «не идет сама собой», она испытывает стеснение или встречает препятствие, — одним словом, для окончания ее требуется более труда, чем бы это было желательно. Говоря об усилии, тем самым говоришь о замедлении или запаздывании. Один и тот же труд — при прочих равных условиях — занимает больше или меньше времени, смотря по тому, требует ли он, или не требует усилия. Но с другой стороны, можно поместиться в схеме и бесконечно ожидать образа, можно бесконечно замедлять работу, не сознавая, таким образом, усилия. Необходимо, следовательно, чтобы время ожидания было известным образом *наполнено*, т. е. чтобы в нем была последовательность известного совершенно специального многообразия состояний. Каковы эти состояния? Мы знаем, что здесь существует движение от схемы к образам и что работа интеллекта совершается только при том условии, если он целиком занят этими обращениями схемы в образы. Следовательно, состояния, через которые он проходит, могут быть только попытками со стороны различных образов проникнуть в схему или, в известных, по крайней мере, случаях, пробами схемы к постепенному изменению, с целью выразиться, в конце концов, в ясных образах. Этим совершенно специальным колебанием и должно отмечаться интеллектуальное усилие.

Мне ничего не остается, как приложить к только что изложенным соображениям интересную и глубокую идею, высказанную Дюи в его исследовании о психологии усилия^{*}. По мнению Дюи, усилие будет иметь место во всех тех случаях, когда мы пользуемся

* Devey. The pscynology of effort. Philosophical Review, январь, 1897.

уже приобретенными привычками, чтобы научиться новому упражнению. Если дело идет в частности о физическом упражнении, то мы можем ему обучиться не иначе, как утилизируя и изменяя в специальном направлении известные, уже практиковавшиеся нами ранее движения. Но старая привычка борется с новой, которую мы хотим приобрести при посредстве старой. Усилие и выявляет эту борьбу, это скрещивание двух различающихся, хотя и сходных, привычек.

Выразим эту идею как функцию схем и образов; приложим ее в этой форме к физическому усилию, которое специально занимает автора, и покажем, как физическое усилие и усилие интеллектуальное освещают здесь одно другое.

Как мы поступаем, чтобы научиться, например, такому сложному упражнению, как танец? Сначала мы наблюдаем, как танцуют. Мы получаем, таким образом, зрительное восприятие движения вальса, если дело идет об обучении вальсу. Мы вверяем это восприятие памяти, после чего целью нашей будет добиться того, чтобы движения ног давали нашим глазам впечатление, сходное с тем, какое хранит наша память. Но что же, по справедливости, сохраняется в нашей памяти? Можно ли сказать, что это ясный, законченный, совершенный образ движения вальса? Утверждать это, значит допускать, что можно точно воспринять движение вальса, не умея вальсировать. Но очевидно, что если, с одной стороны, чтобы выучиться этому танцу, нужно видеть сначала его исполнение, то, наоборот, нельзя видеть, как следует, это исполнение ни в деталях, ни даже в целом, если не приобретена известная привычка танцевать его. Следовательно, образ, которым мы должны руководствоваться, не будет образом законченным: он не будет закончен потому, что ему предстоит изменяться и выясняться во время обучения, которое он должен

направлять; это даже не вполне зрительный образ, так как совершенствование его во время обучения, т. е. по мере того, как мы приобретаем соответствующие двигательные образы, выражается в том, что эти двигательные образы, более ясные, чем он, хотя и им вызванные, поглощают его и даже стремятся заместить его. На самом деле, полезная часть этого представления не вполне зрительная и не вполне двигательная; она то и другое разом, являясь представлением *отношений*, главным образом, материальных, между последовательными частями того движения, которое предстоит выполнить. Представление такого рода, в котором, главным образом, фигурируют отношения, очень походит на то, что мы называли схемой.

Пойдем далее. Мы сумеем начать танцевать только тогда, когда схема добьется от нашего тела тех последовательных движений, образец которых она предлагает. Другими словами, эта схема, абстрактное представление того движения, которое предстоит выполнить, должна наполниться всеми двигательными ощущениями, соответствующими движению, которое совершается. Она может этого достигнуть не иначе, как вызывая одно за другим представления этих ощущений, или, выражаясь словами Бастиана, «кинестетические образы» частичных, элементарных движений, составляющих цельное движение; эти воспоминания двигательных ощущений, по мере того, как они оживляются, обращаются в реальные двигательные ощущения и, следовательно, в исполняемые движения. Но нужно еще, чтобы мы владели этими двигательными образами. Это значит, что для того, чтобы усвоить привычку сложного движения, как, например, вальсирование, нужно сначала иметь привычку выполнять элементарные движения, на которые вальс разлагается. На деле легко видеть, что движения, к которым

мы прибегаем, чтобы ходить, чтобы подниматься на кончиках пальцев, чтобы поворачиваться вокруг себя, и есть именно те движения, которыми мы пользуемся, чтобы выучиться вальсировать. Но мы пользуемся ими не в чистом виде: они должны быть более или менее изменены, каждое из них нужно склонить в направлении общего движения вальса, и, главное, нужно их скомбинировать между собою новым способом. Существует, следовательно, с одной стороны, схематическое представление цельного и нового движения, с другой кинестетические образы старых движений, тождественных с элементарными движениями, на которые цельное движение было разложено, или им аналогичных. Выучка вальсу заключается в том, чтобы получить между этими различными старыми кинестетическими образами новую комбинацию, позволяющую им всем вместе проникнуть в схему. И здесь также дело сводится к тому, чтобы развить схему в образы. Но старая группировка борется с группировкой новой. Привычка ходить, например, скрещивается с идеей танца. Цельный кинестетический образ ходьбы мешает нам составить тотчас же из элементарных кинестетических образов ходьбы и других элементов цельный кинестетический образ танца. Схема танца не может тотчас же наполниться соответствующими образами. Это опоздание, обусловленное для схемы необходимостью постепенно свести множественность элементарных образов к новому между ними *modus vivendi*, обусловленное также во многих случаях необходимостью подновлять самую схему, без чего ее нельзя бывает перевести в образы, это запаздывание *sui generis*, создающееся из нащупываний, из более или менее полезных попыток, приноравливаний образов к схеме и схемы к образам, скрещиваний образов между собою и их наложений одни на другие, — не создает ли оно существенной разницы между

трудным обучением какому-нибудь упражнению и самим упражнением?

Но легко видеть, что то же самое относится ко всякому усилию, которое требуется, чтобы что-нибудь выучить или понять, т. е., в сущности, ко всякому интеллектуальному усилию. Что касается усилия памяти, то мы показали, что это усилие совершается всегда при переходе от схемы к образу. Но есть случаи, когда развитие схемы в образ совершается непосредственно, — это когда для исполнения этого долга является один-единственный образ. И есть другие случаи, когда конкурируют множество аналогичных, хотя и очень различающихся между собою, образов. Вообще, если соперничают несколько различных образов, то это значит, что ни один из них не удовлетворяет вполне требуемым схемой условиям. Поэтому в подобных случаях, чтобы добиться требуемого развертывания в образы, схема нередко сама должна измениться. Так, когда я хочу вспомнить какое-нибудь имя собственное, я обращаюсь сначала к сохранившемуся у меня общему впечатлению, которое играет здесь роль «динамической схемы». Тотчас же в моем уме возникают различные частичные образы, соответствующие, например, той или иной букве алфавита. Буквы эти пытаются то скомбинироваться между собою, то заменить одни другие, возможно более приспособляясь к вызвавшей их схеме. Но часто во время этой работы обнаруживается бессилие схемы извлечь из образов жизненную форму организации. Отсюда постепенное изменение схемы, требуемое самими образами, которые она породила и которые прекрасно могут, в свою очередь, сами подлежать изменению или даже исчезновению. Но улаживаются ли образы сами между собою, или они вступают во взаимное соглашение со схемой, всегда усилию вызова образов предполагает отдаление между схемой и образами, за которым следует посте-

пенное сближение. Чем более это сближение требует движений и преобразований, колебаний, борьбы и переговоров, тем более бывает ощутимо чувство усилия.

Нигде эта работа не бывает так заметна, как при усилении изобретения. Здесь мы ясно ощущаем сначала наличность формы, предшествующей элементам, которые должны сорганизоваться, затем соперничество между собою самих элементов, и наконец — по завершении изобретения — наступление равновесия, как результат взаимного приспособления формы и материи. На протяжении этой работы, которую можно назвать истинной борьбой, схема выказывает устойчивость, а образы — эластичность. Схема может изменяться, переходя от периода к периоду, но в каждом из этих периодов она остается относительно неподвижной, образы же должны делать все возможное, чтобы приладиться к схеме. Все происходит так, как это бывает, когда растягивают резиновую шайбу с различной величины сторонами, заставляя ее принять геометрическую форму того или иного многоугольника. Обыкновенно резина сжимается в одних пунктах, если ее удлинять в других. Нужно приниматься за дело несколько раз, следить каждый момент за полученным результатом, и все же может случиться, что окажешься вынужденным во время самой операции отказаться от первоначально взятой формы многоугольника. То же самое можно сказать об усилении изобретения, длится ли оно несколько секунд, или занимает целые годы.

Не входит ли это перебегание от схемы к образам, это перемещение образов, комбинирующихся или борющихся между собою, чтобы войти в схему, словом, это движение *sui generis* представлений, являющееся нам во всяком умственном усилении, не входит ли оно, как составная часть, в *чувство*, которое имеется у нас об усилении? Если оно находится везде, где

есть чувство интеллектуального усилия, если оно отсутствует там, где нет этого чувства, можно ли допустить, что оно бывает ничем в самом чувстве? Но с другой стороны, каким образом игра представлений, движение идей может войти в состав чувства, т. е. в состояние аффекта? Современная психология склонна свести к периферическим ощущениям все что есть аффективного в аффект. Но если даже и не идти так далеко, то все же кажется, что аффект, как таковой, не может быть превращен в представление. Какое может быть отношение между аффективным оттенком, окрашивающим всякое интеллектуальное усилие, и совершенно специальной игрой представлений, которую открывает здесь анализ?

Нам не трудно признать, что аффективное состояние, испытываемое при внимании, при размышлении, при интеллектуальном усилии вообще, может быть сведено к периферическим ощущениям. Но отсюда не следует, чтобы «игра представлений», характеризующая, как мы указали, интеллектуальное усилие, не чувствовалась бы сама в этом аффекте. Для этого достаточно допустить, что игра ощущений соответствует игре представлений, производя, так сказать, ее эхо в другом тоне. Это тем легче понять, что в реальности здесь дело касается не представления, но *движения представлений*, борьбы или скрещения представлений между собою. Известно, что у этих умственных колебаний имеются свои чувственные созвучия. Известно, что эта нерешительность интеллекта переходит в *беспокойство* тела. Характерные ощущения интеллектуального усилия являются выразителями именно этой задержки и этого беспокойства. Нельзя ли сказать вообще, что периферические ощущения, открываемые анализом в эмоции, всегда более или менее символизируют представление, с которыми связана эта эмоция и из которых она вытекает? Мы имеем склонность *разыгрывать*

внешним образом наши мысли, и сознание, имеющееся у нас об этой выполняющейся игре, возвращается как бы рикошетом в самую мысль. Отсюда происходит эмоция, центром которой, вообще, является представление, но где особенно видимыми бывают ощущения, продолжающие собою это представление. Ощущения и представление являются здесь, впрочем, в такой непрерывности, что нельзя определить, где кончается одно и начинаются другие. Вот почему сознание, помещаясь между тем и другими и выводя среднее, возводит чувство в состояние *sui generis*, в нечто среднее между ощущением и представлением. Но мы ограничиваемся указанием этой точки зрения, не останавливаясь здесь долее. Выдвигаемая нами проблема не может иметь полного и окончательного решения при современном состоянии психологии.

В заключение нам остается показать, что эта концепция умственного усилия, давая отчет в главных процессах работы интеллекта, в то же время наиболее приближается к чистому и простому констатированию фактов, менее всего походя на *теорию*.

Что усилие увеличивает интенсивность представления, — этот пункт является предметом спора;* но не существует разногласия относительно того, что оно увеличивает ясность и отчетливость представления. Представление же становится яснее по мере того, как в нем открывается большее число деталей, и оно тем более отчетливо, чем мы более его изолируем и отличаем от других. Но если усилие интеллекта состоит в серии взаимодействий между схемой и образами, то понятно, что это внутреннее движение приводит, с одной стороны, к большему изоли-

* См. об этом В. Джемса. *Principles of Psychology*, т. I стр. 425. Ср. в особенности Фехнера. *Revision der Hauptpunkte der Psychophysik*. Лейпциг, 1882, стр. 269 и след.

рованию представления, с другой — к большей его полноте. Представление изолируется от всех других, так как схема, в качестве организатора, отбрасывает образы, не способствующие ее развитию, и, таким образом, реально индивидуализирует наличное содержимое сознания. А с другой стороны, представление пополняется возрастающим числом деталей, ибо развитие схемы совершается путем поглощения всех воспоминаний и всех образов, которые схема может усвоить. Таким образом, в таком относительно простом интеллектуальном усилии, как внимание при восприятии, оказывается, что первичное восприятие, как мы говорили, начинается с подсказывания гипотезы, предназначенной для истолкования этого восприятия, и что гипотеза эта, или схема, притягивает к себе множество воспоминаний, которые она пытается слить с теми или иными частями самого восприятия. Восприятие обогатится всеми деталями, вызванными памятью из образов, и вместе с тем различится от других восприятий тем несложным ярлычком, наклеивание которого на восприятие и было, в некотором роде, началом схемы.

Утверждали, что внимание есть состояние моноидеизма*. С другой стороны, указывалось, что богатство умственного состояния пропорционально проявляемому им усилию. Эти два положения легко могут быть согласуемы между собою. Во всяком интеллектуальном усилии есть видимая или скрытая множественность образов, толкающих и давящих друг друга с целью войти в известную схему. Но так как схема относительно единична и неизменна, то множество образов, стремящихся ее наполнить, или аналогичны между собою, или соподчинены одни другим. Следовательно, только там существует усилие интеллекта, где есть налицо интеллектуальные элементы, находя-

* Рибо, Психология внимания, стр. 5.

щиеся на пути организации. В этом смысле всякое умственное усилие есть, действительно, стремление к моноидеизму. Но единство, к которому направляется интеллект, не будет абстрактным, сухим и пустым единством; это единство «направляющей идеи», общей какому угодно количеству сорганизованных элементов. Это — само единство жизни.

По правде говоря, главные затруднения, поднимаемые вопросом об интеллектуальном усилии, вышли именно из непонимания этого единства. Нет сомнения, что это усилие «сосредоточивает» ум и переносит его на «единое» представление. Но из того, что представление *одно*, не следует, чтобы оно было *простое*. Напротив, оно может быть крайне сложным, и мы показали, что эта сложность существует всегда, когда интеллект делает усилие, что она даже характерна для интеллектуального усилия. Вот почему нам казалось, что можно дать объяснение усилию интеллекта, не выходя из самого интеллекта, — объяснить его известной комбинацией или известным скрещиванием между собою интеллектуальных элементов. Напротив, если смешать единство и простоту, если представить себе, что интеллектуальное усилие может простираться на простое представление и сохранить его таковым, то чем различится представление, требующее работы от представления, которое этой работы не требует? Чем различается состояние напряжения от состояния интеллектуального расслабления? Придется искать разницу вне самого представления. Придется ее приписать то аффективному элементу, сопровождающему представление, то участию какой-нибудь «силы», чуждой интеллекту. Но ни этот аффективный элемент, ни эта неподдающаяся определению сила не объяснят, в чем и почему интеллектуальное усилие проявляет свое действие. Когда приходит момент дать в этом отчет, то приходится тщательно удалить все, что не является представлени-

ем, стать лицом к лицу с самим представлением, искать *внутреннее* различие между представлением чисто пассивным и тем же представлением, сопровождаемым усилием. И тогда становится ясным, что это представление будет соединением и что элементы его не имеют в обоих случаях одного и того же взаимного отношения. Но если внутренняя связь различна, то почему не здесь, не в этом различии искать то, что характеризует интеллектуальное усилие? Раз приходится, в конце концов, всегда признавать это различие, то почему с него не начать? И если внутреннее движение элементов представления объясняет и работу интеллектуального усилия, и его действие, то как же не видеть, что в этом движении и есть сама сущность интеллектуального усилия?

Скажут, что мы постулируем, таким образом, двойственность *схемы* и *образа* одновременно с *действием* одного из этих элементов на другой.

Но, во-первых, схема, о которой мы говорим, не имеет ничего таинственного, ни даже гипотетического; в ней нет также ничего, что могло бы шокировать стремления психологии, привыкшей если не переводить все наши представления на образы, то, по крайней мере, выводить определение каждого представления из его отношения к реальным или возможным образам. Действительно, умственная схема, как мы рассматриваем ее на протяжении всего этого очерка, определяется не иначе, как через реальные или возможные образы. Это — *ожидание* образов, это — состояние интеллекта, то подготовляющее появление определенного образа, как это бывает при воспоминании, то организующее более или менее продолжительное состязание между образами, обладающими известными данными на то, чтобы проникнуть в схему, как то бывает при творческом воображении. Схема — это то же самое, что и 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. Это не будет, повторяю, состояние сознания, построенное психологом гипотетически. Это — состояние, которое можно доказать и которое доказано, это — факт внутреннего опыта, нечто такое, существование чего мы воспринимаем реально, пусть сущность его не может ни укрепиться под взором сознания, ни быть переведенной в точных выражениях, так как это — сама текучесть, сама подвижность. Словом, это — способ представления, естественный для человеческого интеллекта, интеллекта, смотрящего в будущее, а не только опирающегося на прошлое. Образ с определенными контурами представляет то, что было. Интеллект, оперирующий только такого рода образами, мог бы лишь повторять свое прошлое, не изменяя его, или выполнять работу мозаики, беря застывшие элементы этого прошлого и комбинируя их в новом порядке. Но для интеллекта гибкого, способного заставить свое прошлое следовать всем изгибам нового опыта, помимо законченного образа нужен элемент, более податливый, чем образ, элемент, всегда готовый реализоваться в определенный образ и всегда от него отличающийся, оставляющий возможность взаимодействия между образом и собою. Схема и будет таким элементом.

Существование схемы является, таким образом, фактом; гипотезой же, напротив, будет сведение всякого представления к прочным образам, подражающим образцу внешних предметов. Прибавим, что нигде эта гипотеза не проявляет так ясно своей недостаточности, как в занимающем нас вопросе. Если вся наша умственная жизнь заключается в этих образах, чем может тогда различаться состояние концен-

трации интеллекта от состояния его рассеяния? Нужно будет предположить, что в известных случаях образы следуют одни за другими, не имея никакого общего стимула, в других же случаях, по необъяснимой случайности, все образы, как выступающие одновременно, так и следующие одни за другими, группируются так, чтобы все более и более приближаться к решению одной и той же проблемы. Могут сказать, что в последнем случае причиной, заставляющей эти образы вызывать друг друга механически, по общему закону ассоциации, является их сходство. Но замечательно то, что при интеллектуальном усилии как раз образы, следующие одни за другими, могут не иметь между собою никакого внешнего сходства, и что сходство их есть сходство внутреннее, сходство в значении, в одинаковой способности решить известную проблему, относительно которой они занимают аналогичные или дополняющие друг друга позиции, несмотря на различие их конкретных форм. Нужно, следовательно, чтобы интеллект представил себе сначала эту проблему и представил бы ее не в форме образа. Образ вызвал бы образы, сходные с ним самим и между собою. Но так как роль интеллекта заключается, напротив, в том, чтобы вызывать и группировать образы сообразно с тем, поскольку они могут решить известную проблему, то нужно, чтобы он считался с этой способностью образов, а не с их внешней и видимой формой. Этот способ представления не будет, следовательно, представлением образным, хотя он и определяется только в его отношении к последнему.

Напрасны были бы возражения относительно трудностей понимания способа действий схемы на образы. Разве яснее действие образа на образ? Когда говорят, что образы притягивают одни другие в силу их сходства, то ведь не идут далее простого и чистого констатирования факта. Мы желаем только, чтобы не пренебре-

гали никакой частью опыта. Рядом с влиянием образа на образ существует притяжение или толчок, производимые на образы схемой. Рядом с развитием интеллекта в одном плане, по поверхности, существует движение интеллекта в глубину, из одного плана в другой. Рядом с механизмом ассоциации существует механизм интеллектуального усилия. Силы, работающие в обоих случаях, различаются не только в интенсивности; они различаются в направлении. Что касается того, *как* эти силы работают, то вопрос этот не подлежит решению одной психологии: он связан с общей и метафизической проблемой причинности. Мы не можем решить в нескольких словах столь важную проблему. Укажем только, что между импульсом и притяжением, между «действующей причиной» и «причиной конечной», существует, как нам кажется, нечто промежуточное, — такая форма деятельности, из которой философы, путем диссоциации, переходя к двум крайним и противоположным границам, вывели идею действующей причины, с одной стороны, и идею причины конечной — с другой. Эта деятельность, будучи реальной причинностью, состоит в постепенном переходе от менее реализованного к более реализованному, от интенсивного к экстенсивному, от состояния взаимного включения частей к состоянию их рядоположения, одним словом, от схемы к образу. Это и есть интеллектуальное усилие, как мы его определили. В этом смысле оно является причинным отношением в чистом виде. Но не этот вопрос занимал нас на протяжении всего этого исследования. Нам нужно было только показать, что сведение интеллектуального усилия к взаимодействию между схемами и образами есть то, что наиболее согласуется с внутренним наблюдением и в то же время является наиболее простым с точки зрения психологического объяснения.

ЗАМЕТКА

О ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ ПРОИСХОЖДЕНИИ НАШЕЙ ВЕРЫ В ЗАКОН ПРИЧИННОСТИ

Каково происхождение нашей веры в закон причинности? Такого рода проблемы теряют центральное место, занимаемое ими в философии, и все более и более отстраняются как психологами, так и теоретиками познания. Уже почти не обсуждается вопрос о врожденности или приобретенности принципов, или о том, в какой мере проявляется присущая интеллекту деятельность в приложении к такому понятию, как понятие причины. Психология и теория познания мало-помалу переместила свои точки зрения. Первая, решительно вступив на опытный путь, изучает деятельность интеллекта только в тех явлениях, которыми завладело экспериментальное исследование, т. е. главным образом явлениями внимания и апперцепции. Вторая, по примеру Канта, более занимается значением и ценностью принципов, чем происхождением их во времени. Когда вместе с Кантом полагают радикальное различие между материей познания и ее формой, между чистыми концепциями *a priori* и чувственным многообразием, то этим ничуть не решают вопроса о том, дается ли индивидууму по-

знание *a priori* разом, или оно составляется в нем постепенно. *A posteriori* и *a priori* обозначают здесь разницу по существу или по ценности, а не по тому, что стоит прежде или после хронологически. Таким образом, вопрос о нашей вере в принципы остается висеть между психологией и теорией познания. Но мы полагаем, что философия не может оставаться к нему равнодушной. Наше намерение заключается в том, чтобы исследовать здесь — весьма кратко — одну частность этого вопроса, а именно: как образуется закон причинности, как он представляется интеллекту, не искусственному наукой?

Первое решение может состоять в том, чтобы выводить нашу веру в причинность из внешнего наблюдения явлений. Человеческий ум присутствует, так сказать, в качестве простого наблюдателя при дефилировании явлений природы; правильность в их следовании создает у него, в конце концов, привычку назначать каждому определенному изменению определенное предшествующее явление или определенную систему предшествующих явлений. Или можно говорить еще о формировании внутренних отношений по отношению внешним, о все более и более глубоком впечатлении, производимом на мозг вида, а следовательно, как говорят, и на его интеллект, правильностью в следовании явлений природы. Я не буду здесь входить в подробности возражений, поднимаемых этой теорией. Я допускаю на один момент, что путем наследственности могут переноситься идеи или принципы. Я допускаю даже, если это предпочтительнее, что наблюдение изменений, правильно следующих одни за другими, может создать у каждого индивидуума столь могучую привычку ассоциировать определенное предшествующее с определенным последующим, что, в конце концов, он объективирует эту привычку в основной закон природы. Я говорю, что прежде

всяких теоретических возражений возникает один простой вопрос действительности, который чистым эмпиризмом решается произвольно.

Вопрос этот заключается в следующем: открывает ли перед нами наш зрительный опыт (обычно думают именно о нем) действительно правильную последовательность явлений? Приводят пример шара, толкающего другой шар. И я понимаю, почему держатся этого примера, ибо не так легко подыскать другие. Помимо того случая, когда, при очень простых условиях, происходит толчок между упругими телами, я не вижу в нашем зрительном опыте много явлений, которые казались бы нам связанными между собой неизменным отношением в их следовании. И даже в примере с двумя шарами, толкающими друг друга, не легко предвидеть направление, которое примет второй шар при определенном толчке со стороны первого: известно, как ошибается относительно этого неопытный бильярдный игрок. Правда, приводят еще пример того, как огонь неизменно заставляет кипеть воду в котле, и этот второй пример может быть назван классическим почти в такой же мере, как и первый. Но много веков должно было протечь в истории человечества, прежде чем человек научился кипятить воду; полагаю, что от этого он не менее применял закон причинности. Дело в том, что существует очень ограниченное число случаев, когда мы *видим*, что явления следуют правильно одни за другими. Всегда почти в нашем зрительном опыте отношением причинности соединяется явление *видимое* с явлением просто *предполагаемым*. Но можно идти далее и спросить себя, не обозначает ли причинность, в том смысле, какой мы придаем инстинктивно этому термину, скорее сосуществование, чем последовательность. Мы говорим, что животное есть причина своих движений, что тяжесть камня есть причина его падения и т. д.

Думаем ли мы в этих случаях, что причина предшествует ее действию? Она также может быть и одновременно с ним.

Нельзя ли теперь установить, вопреки этому эмпиризму, точное различие между причинным отношением, как оно прилагается в науке, и этим же самым отношением, когда оно произвольно возникает в уме? Вполне справедливо, что физика все более и более открывает нам сосуществование или последовательность данных явлений с другими, неизменно с ними связанными. В непосредственном же нашем зрительном опыте редко случается, чтобы определенные явления всегда следовали за определенными явлениями или с ними сосуществовали, и для обыденного мышления причинность не включает ни ясной последовательности, ни ясного сосуществования. Не будет ли в таком случае ошибкой эмпиризма — как бы парадоксально ни показалось наше положение, — что он слишком *интеллектуализирует* общую веру в закон причинности, рассматривая ее в отношении к науке, но не в отношении к жизни?

Вторая теория ищет происхождение понятия причины и вместе с тем отправную точку интеллектуального процесса, приводящего к закону причинности, во внутренней жизни, в познании, которое у нас составляет о нас самих и о нашей действительной силе. Это — теория Мэн де-Бирана. Мы будем широко ею пользоваться. Но помимо того, что она не выясняет и даже сильно затрудняет переход от понятия к закону, она слишком легко касается того капитального различия, которое делает обыденный рассудок между внутренней причинностью и причинностью в природе. Справедливо или нет, но мы верим в то, что свобода воли утверждается нашим сознанием. Справедливо или нет, но мы видим в наших хотениях и в наших движениях действия, до извест-

ной степени случайные, не связанные определенным отношением с их причиной. Следовательно, в чистом и простом наблюдении нас самих мы черпаем понятие не причинности определяющей, но причинности свободной. Как объяснить метаморфозу, которой подвергается это понятие, когда мы прилагаем его к внешнему миру? И что заставляет нас переносить его туда, если оно должно там преобразоваться?

Нам остается, кажется, открытым последний путь. Мы ищем происхождение и основу закона причинности в самом существе познавательной способности, вне всякого внешнего и внутреннего опыта. Прежде опыта существуют условия, которые делают этот опыт возможным. Поверх многообразия явлений существует синтетическое усилие интеллекта. Устанавливаемое нами отношение между явлениями, как отношение причины к действию, явится в таком случае только частной формой синтеза. Но не должна ли психология объяснить нам именно эту частную форму? Без сомнения, для того чтобы мысль была возможна, опыт по необходимости должен все более и более поддаваться объединению, и если из нашего интеллекта делают только восприимательную способность, то основную склонность к единству придется приписать самим вещам, вселенной в ее целом; этим, конечно, скорее переместится центр познания, чем отрицается присущее ему единство. Но именно потому, что ни одна философия не может уберечься от такого рода вывода, мы должны ожидать, что этот вывод ни в чем не соприкасается с вопросом психологического происхождения закона причинности. Он объясняет нам науку, но не обиходный опыт. Он объясняет нам, почему, по мере того как мы углубляемся в природу, мы находим ее все более понятной; он не говорит нам ни того, как мы подходим к ней с первого пробужде-

ния нашего сознания, чтобы установить отношения причинности, не имеющие ничего научного, ни того, почему это причинное отношение принимает в нашем уме такие формы, какие наука мало-помалу заставит нас покинуть. И, наконец, остается необъясненным, почему из всех возможных способов объединения опыта мы делаем выбор в пользу известного представления причины, и как совершается естественное приложение с нашей стороны закона причинности.

Это беглое указание на различные гипотезы окажется для нас небесполезным. Оно открывает нам, что причинность может означать разом и отношение последовательности, и отношение сосуществования; точную определенность и случайный выбор; единство, внушенное извне и динамическое отношение, замеченное внутренним образом; данное нашего опыта или, по крайней мере, некоторых опытов, и ответ на известные основные требования мысли. Тем самым оно заставляет нас предчувствовать совершенно специальный и поистине единственный процесс, путем которого составляется наше практическое верование в закон причинности.

Прежде всего, можно думать, что это — процесс эмпирический и что, вместе с тем, дело идет здесь об опыте, не имеющем ничего общего с другими. Это должен быть опыт каждого момента, опыт, расширяющийся наряду с жизнью, существенный для нее. Проявления привычки бывают, вообще, с перерывами. Если потребность в причинности — привычка, то эта привычка так же постоянно деятельна, как дыхание, привычка, так глубоко и органически вросшая в нас, благодаря этой непрерывности, что как только наш разум обращает на нее свою деятельность, он извлекает из нее непреложный закон. Затем, причинное отношение должно связывать между собою

внешние явления, и, тем не менее, поскольку мы устанавливаем эту причинную связь, мы не остаемся вне этих связанных причинностью фактов: с того момента, как мы представляем себе эту причинность под формой динамической, мы тем самым сравниваем ее с внутренне ощущаемым переходом от решения к делу, мы, так сказать, становимся между причиной и действием, приписывая причине кое-что — из нашего усилия (куда привходит свобода и случайность), прибавляя к этой причине имеющееся у нас знание о непрерывности нашего «я», чтобы причина не просто предшествовала действию, а продолжалась бы в нем. Таким образом, недостаточно того, чтобы причинное отношение было предметом постоянного опыта; в своей примитивной форме оно прилагается к такого рода фактам, что между тем фактом, который называют причиной, и тем, который рассматривается как действие, вставляется наша собственная личность. Как же выполняется это двойное условие?

Я тотчас же формулирую положение, которое кажется мне единственным, устраняющим все трудности: *приобретение нами веры в закон причинности нераздельно с последовательной согласованностью наших осязательных впечатлений с впечатлениями зрительными.*

Когда глаз ребенка открывается на свет, он замечает смутные цвета и формы, следующие одни за другими или преобразующиеся одни в другие. Мало-помалу к видению прибавляется осязание. Одновременно с тем, как ребенок видит форму, он делает усилие, чтобы ее схватить и ощупать ее контуры. Таким образом, его видение имеет своим продолжением соприкосновение, и, благодаря этому, ему кажется, что форма и цвет продолжают внешним образом в сопротивлении. И так как определенный ряд осязательных впечатлений обыкновенно соответст-

вует определенной зрительной форме, то создается привычка ожидать эти осязательные впечатления всякий раз, когда появляются эти зрительные формы. Но это не пассивное ожидание и не привычка, подобная другим. Мы не остаемся вне ассоциируемых нами явлений, как это могло бы, например, случиться, если бы два цвета правильно следовали один за другим в поле зрения. Как мы заметили выше, очень редко случается, чтобы явления нашего зрительного опыта следовали правильно друг за другом, и даже если бы эта последовательность случалась часто, она никогда бы не принимала для нас формы отношения динамического, еще менее отношения необходимого. Явления же, о которых идет здесь речь, таковы, что для того, чтобы первое повлекло за собой второе, между ними должно вставиться известное действие, я хочу сказать, наше действие, движение, совершаемое нами для того, чтобы следовать за контурами или идти навстречу сопротивлению. Как же можем мы не приписать зрительной форме чего-нибудь из того действия, путем которого мы рассчитываем почерпнуть у нее обязательное впечатление? Как можем мы не прийти к тому заключению, что внешний предмет (являющийся для нас прежде всего видимым предметом) есть причина — в динамическом смысле этого слова — осязательного впечатления? Понятно, таким образом, что причинное отношение между явлениями представляется нам здесь, как создание второго явления первым, сходное известными сторонами с созданием наших поступков нашей волей; понятно также, что в то же время мы считаем это создание *непреложным* вследствие неизменного соответствия между зрительными и осязательными впечатлениями.

Заметим к тому же, что эта неизменность также не такова, как другие неизменности. Сама по себе и поскольку она является чистым и простым повторени-

ем двух явлений, следующих одно за другим, она не внушила бы нам идею о непреложном законе. Но постоянное продолжение зрительного впечатления в осязательное не совершается без того, чтобы не создались *двигательные привычки*. Наша нервная система создана для того, чтобы строить двигательные механизмы, соединяющееся при посредстве центров с органами восприятия. Эти механизмы, раз заведенные, стремятся к действию. Благодаря им, замечая зрительную форму, отгадывают, чем должно быть соответствующее впечатление осязательное, — я хочу сказать, что очерчивают уже внутренне те движения, которые надлежит выполнить, чтобы следовать за контурами зрительной формы. Мы показали в прежнем труде, что практическое узнавание зрительных форм совершается, главным образом, этими двигательными тенденциями и что приобретение этих двигательных тенденций есть главное при воспитании внешних чувств. Это сводится к тому, что действие, путем которого мы присоединяем к определенному зрительному впечатлению определенное впечатление осязательное, не есть любое ассоциативное действие, не есть какая бы то ни было привычка вообще. Это — привычка, входящая составной частью в нашу жизнь, это — действие, в котором заинтересовано все наше тело и к которому направляется основная деятельность нашей нервной системы, т. е. деятельность, прежде всего, чувствительно-двигательная. Так как зрительное впечатление есть, таким образом, то, что мы называем причиной, а осязательное впечатление — то, что мы называем действием, и чувствительно-двигательная деятельность тела соединяет это действие с этой причиной, то отсюда следует, что динамическое отношение причины к действию, неизменное определение действия причиной чувствуются и переживаются нами прежде, чем они становятся предметом мысли.

Но раз установлено постоянное отношение между зрительной формой предмета и его возможным соприкосновением с нашим телом, как же не сохраним мы такого же отношения между этой зрительной формой и ее возможным соприкосновением с телами вообще? Наше тело есть прежде всего предмет, подобный другим. Когда видимый нами предмет должен коснуться другого видимого предмета, мы припишем этому соприкосновению то же самое динамическое значение, вытекающему движению такую же необходимую определенность, как это имело место тогда, когда предмет касался нашего собственного тела, когда он возбуждал в нас двигательную работу и производил, при посредстве уже сформировавшегося механизма, ожидаемую и необходимую реакцию. Закон причинности в его первобытной простоте не говорит нам ничего другого. Он говорит, что каждый *предмет* есть *причина*, понимая под этим, что всякая зрительная форма способна продолжиться в соприкосновение, сопротивление и определенный толчок, ибо отношение между первым членом и вторым есть то же самое, что и между нашими зрительными впечатлениями и нашими движениями, т. е., в сущности, отношение чувствительно-двигательное. Этим объясняется все, что нам кажется характерным для причинности между внешними предметами или явлениями. С одной стороны, причина предшествует действию, а с другой, будучи действующей силой и, следовательно, тем самым присутствуя при производимом ею действии, она одновременна с ним. С одной стороны, отношение причины к действию одной природы с отношением нашего «я» к движениям, выполняемым этим «я», ибо в примитивном приложении причинного отношения проводником между причиной и действием служила наша собственная двигательная деятельность. Но с другой стороны, так как полное соот-

ветствие осязательного впечатления с впечатлением зрительным направляло нашу двигательную деятельность целиком на формирование правильно функционирующих механизмов или на приведение этих механизмов в действие, то нам и кажется, что характерным для деятельности причины вообще является правильность, но не непредвиденность, необходимость, но не свобода. Эта гипотеза объясняет, таким образом, почему мы придаем внешней причинности черты, между собою противоположные, и как эти противоположности применяются в интеллекте, не искушенной наукой.

Я ограничиваюсь этим наброском, давая решение проблемы в значительно упрощенном виде. Для полноты следовало бы обратить внимание на различные пункты, из которых я укажу только на два главнейших.

Прежде всего следует заметить, что воспитание какого бы то ни было из внешних чувств внедряет в нас веру в причинность. Я говорил о зрении потому, что воспитание внешних чувств сводится почти для всех людей к воспитанию зрения. Но слепорожденного одинаково приведет к закону причинности последовательная согласованность усилий, производимых им при ощупывании предметов с осязательными впечатлениями, которые при этом получают. Благодаря привычке он тотчас же узнает предмет, лишь только его коснется; это значит, что одно прикосновение к предмету вперед подсказывает ему осязательные впечатления, которые он от него получил бы, если бы он ощущал его контуры, или, другими словами, одно пассивное осязательное впечатление, благодаря существованию однажды построенных механизмов, вызывает соответствующие двигательные тенденции. Таким образом, и здесь мы находим те же два ряда явлений: 1) пассивные чувственные впечатления; 2) вытекающие из привычки двигатель-

ные тенденции, как бы предваряющие новые чувственные впечатления, впечатления на этот раз предвиденные и ожидаемые. Из взаимной согласованности их и вытекает практическая вера в закон причинности.

Другой пункт должен также привлечь внимание. Практическая вера, происхождение которой мы пытались здесь показать, есть вера общая и человеку и высшим животным, вера, скорее переживаемая, как мы сказали, чем мыслимая. Но человеку, и только человеку, свойственно размышлять над этой верой. Из этого размышления и должно родиться, в собственном смысле, представление о законе причинности. Представление это, расформировавшись, будет все более и более очищаться, по мере того, как будет выясняться его происхождение. Мало-помалу наука освободит причинность от динамических элементов, которые были в ней заключены. Отношение причины к действию будет, таким образом, все более и более приближаться к отношению предпосылки к заключению или, еще вернее, к отношению между двумя переменными, когда та и другая являются функциями. И причинность будет предполагать все более и более строгую, все более и более математическую необходимость.

Так переходят по незаметным ступеням от необходимости, *переживаемой* телом, к необходимости, *мыслимой* умом. Ошибка эмпиризма (а часто и его противников) заключается в том, что он помещается между этими двумя необходимостями, останавливаясь на полдороге между жизнью и наукой. Опыт, о котором он говорит и который считает примитивным, есть опыт, уже переработанный, опыт, при котором мы присутствуем теперь как бы извне, в качестве равнодушных зрителей, опыт, по которому, без сомнения, еще не сформировалось мышление, но который уже не интересуется более наших потреб-

ностей. Это еще не вполне наука, но это уже более не жизнь. Отсюда бессилие эмпиризма дать себе ясный отчет в той и другой форме необходимости: необходимости мыслимой и необходимости переживаемой. Он излишне интеллектуалистичен, чтобы объяснить вторую, и недостаточно интеллектуалистичен, чтобы обосновать первую. Мы полагаем, что сначала нужно поместиться ниже его, если хочешь потом иметь силу над ним подняться.

Раžo

ПРИЛОЖЕНИЕ

РОМАНТИЗМ И ФИЛОСОФИЯ БЕРГСОНА

Введение

Две категории фактов предсказывают в наше время возрождение религиозного чувства. Факты эти доставляет нам духовная жизнь народа и высших классов общества. С одной стороны, социализм в глазах народных масс приобретает характер и ценность религии. Он скорее идеал, выражающий духовные стремления рабочего класса, нежели политическая доктрина. Вера в небесный рай, которой жили наши средневековые предки, сменилась в настоящее время верой народа в государство будущего, в котором будут царить истина и справедливость. Надежда на народное рождение этого совершенного общества отчасти утоляет жажду счастья, столь томящую людей. С этой точки зрения нынешний век только продолжает заветы романтизма. Надежда на лучшее человечество, вера в прогресс и в окончательное торжество Правды, Свободы и Добра, были глубочайшими убеждениями Гюго, Мишле и Кине. Убеждения эти навязывались разуму как *догмы*. Они имели на душу такую же власть, как религиозные эмоции.

Но религиозные запросы не менее сильны у образованных классов. На это указывает не одно только модернистское движение и созданные им

интересы, но еще и другие факты. Возрастающий успех, которым пользуются работы, трактующие религиозные вопросы, место, которое философы отводят в своих системах изучению религии, развитие религиозных наук, настроение новой поэзии, отдаляющейся от позитивных религий, утверждающейся в качестве веры, — все это указывает на то, как сильно религия тревожит образованные классы общества. Очень характерен факт, что поэтические школы последних лет (французская школа; интегрализм, неоромантизм), независимо от того, стояли ли во главе этих школ талантливые или посредственные натуры, старались выработать не одно только литературное направление, но еще занимать определенную моральную и религиозную позицию. Явление это, в свою очередь, приводит нас к романтизму, вменяющему поэту обязанности жреца*.

Пожалуй, можно было бы для подтверждения отмеченных фактов сослаться на все возрастающее влияние, оказываемое на умы философами, а также на новое отношение к литературе. Театры и романы в настоящее время как бы преследуют цель разрушать моральные и религиозные проблемы. В точных описаниях натурализма уже больше не ищут одного только чистого воспроизведения реального, но еще обнаружения, познания самих различных его мест. Критикуют литературные произведения не с точки зрения их художественной ценности, но с точки зрения идей, в них отражаемых. Требуют от писателя, чтобы он был мыслитель, социолог, философ, моралист или политик. Любят, чтобы писатель защищал определенный тезис, т. е. чтобы он был руководителем. Многие правила поведения, раньше

* Poinso et Normandy, *Les Tendances de la Poesie nouvelle*; Jacques Roussille. Au commencement était le rythme.

считавшиеся безусловными, в настоящее время подвергаются критике и заменяются новыми. Исчезает старое сознание, его сменяет формирующееся новое сознание. Кризис, который мы теперь претерпеваем, прогресс имморализма, на который так жалуются, именно обязан тому, что новое сознание требует для своего сформирования больше времени, чем время, которое нужно старому сознанию для своего исчезания.

Новые интересы, волнующие массы, в действительности в одинаковой степени и морального и религиозного порядка. Но всякая глубокая мораль по существу своему религиозна не потому, что мораль необходимо основана на догмах, придающих ей ценность, но потому, что религия и мораль одинаково предполагают серьезное воззрение на жизнь. Все адепты той или другой религии придают большое значение некоторым определенным позам, мыслям и чувствам, которые не имеют никакого значения для лиц, не разделяющих этих верований. Для абсолютно иррелигиозного человека все акты и все состояния души сами по себе безразличны и имеют такую же ценность, какую имеют для нас обряды первобытных народов или церемонии чужого культа. Упразднение всякого религиозного чувства, таким образом, повлекло бы за собой разрушение всякой морали, ибо, согласно высказанной гипотезе, никакой акт, никакое чувство тогда бы не имели другого реального значения, помимо удовольствия и страдания, неудобств и преимуществ, доставляемых ими индивидууму. Влечение к удовольствию, расчет тогда бы управляли людьми. Их привычки, их страсти тогда бы их поработили. Но вне этих расчетов они бы считали все действия и все мысли бесплодными, бесценными. Утверждать, что существуют в себе хорошие или плохие действия, это значит придавать человеческому поведению религиозный характер.

Таким образом, глубоко религиозно всякое сознание, искренно преданное великодушному делу, всякая воля, бескорыстно служащая прогрессу. Добродетель, гений, терпеливое искание истины, любовь к науке, культ искусства, сострадание ко всему страждущему суть также проявления религиозного сознания, и каждый из нас чувствует себя более способным к той или другой духовной деятельности, смотря по тому, берет ли в нем верх воля, чувственность или разум, есть ли он человек мысли или действия, натура мечтательная, созерцательная или творческая, активная натура. Можно даже ожидать, что отныне каждый, согласно частным особенностям души своей, в зависимости от наклонностей своих мыслей и чувств, все в большей степени будет черпать свои религиозные эмоции в искусстве, литературе, музыке и науке, в моральных или социальных действиях. Религия, таким образом, все больше будет индивидуализироваться, ибо каждый будет выбирать форму своей религиозной жизни, слушаясь тех же мотивов, которые побуждают нас любить того или другого артиста, того или другого мыслителя, имеющих такое глубокое влияние на наше мировоззрение, возбуждающих в нас святой и пламенный энтузиазм.

Мы можем теперь поставить вопрос, не является ли наша эпоха преемницей романтизма, не был ли последний — первым усилием выработать посредством литературы, искусства и философии моральное и религиозное сознание, формирующееся в настоящее время на наших глазах? Явление это, по правде говоря, в общем игнорируется. Многочисленные работы, бесчисленное количество статей, печатавшихся в последние годы, были посвящены исследованию романтизма с литературной, политической и моральной точки зрения. За то философская и религиозная сторона романтизма недо-

статочно обращали на себя внимание. Однако не случайным является то обстоятельство, что современное романтическое и антиромантическое движение совпадает с религиозными спорами *модернистов*, с философскими теориями *прагматистов*. Романтизм, считавшийся окончательно перешедшим в область истории литературы, никогда не нашел бы столь горячих защитников, если б он тайно не отвечал самым глубоким тенденциям нашей эпохи.

Но в свою очередь в другие эпохи тенденции эти проявлялись в других формах. Важно поэтому наследовать их генезис и их развитие.

Вначале романтизм появился как реакция против до него существовавшего течения, против так называемого классицизма.

Какова сущность классицизма?

Слово «классицизм» имеет тройное значение, смотря по тому, к каким предметам оно применяется:

1) Прежде всего, классицизм состоит в подчинении воли и чувства разуму, рассматриваемому как *способность строить понятия*. Эта частная форма классицизма получила свое наиболее совершенное выражение во французской литературе семнадцатого столетия.

2) В более широком смысле классицизм сводится к подчинению воли и чувства разуму, рассматриваемому как гармонизаторская способность. Эта форма классицизма прекрасно выражена в искусстве и в литературе греков. Свою философскую формулу она нашла в доктринах Платона и Аристотеля.

3) Наконец, еще в более широком и в собственном философском своем значении классицизм есть сведение воли и чувства к *представлению*. Тенденция эта особенно заметна у картезианцев. Она также особенно обнаружилась, как это верно отметил

Бергсон, в метафизике древних и в механической современной науке.

Эти три определения, в свою очередь, содержатся в более широком определении классицизма, как тенденции разума поглощать и проникать в жизнь.

Против отмеченных трех форм классицизма выступают в качестве реакции три формы романтизма.

1) Романтизм в самом деле соподчиняет понятие интуиции, а в более общей форме он соподчиняет познание чувству и воле. Такова общая тенденция романтического искусства и литературы девятнадцатого столетия. Тенденция эта с большой точностью выражена в философских теориях Шопенгауэра и Бергсона.

2) Романтизм считает гармонизаторскую силу, проявляющуюся в произведениях мысли и в порядке общества и природы скорее творческим усилием чувства, инстинкта, нежели проявлением работы ума или разума.

Отсюда берет начало романтическая психология гения. Семнадцатое и восемнадцатое столетия видят в гении один только *высший разум*. Романтики считают его *божественным инстинктом*; в свою очередь, это приводит к новому воззрению на основы морали, которых вместе с Шопенгауэром ищут в чувстве симпатии или сострадания, а не в разуме, как это делают Кант и Мальбранш. Отсюда также берет свое начало философия *творческой эволюции* Бергсона.

3) Наконец, в качестве реакции против метафизики древних и механической науки современников, сложилась философия, считающая чувство и волю несоизмеримыми с разумом (Беркли и Шопенгауэр), а реальную длительность несводимой к абстрактному времени (Бергсон).

Эти три формы романтизма — только различные

выражения одной и той же тенденции оберегать то, что есть оригинального в жизни, не давать разуму целиком поглощать и проникать во все области жизни.

Поставленная нами проблема получит свое решение тогда, когда мы докажем, что усилие человеческой мысли, мыслить жизнь вне форм разума, приводит к новым религиозным и моральным понятиям, к которым оно необходимо должно привести.

I

Классицизм и романтизм

Жизнь предшествует в нас мысли. Мы сперва действуем, потом мы обдумываем наши действия. В этом смысле мы относимся к самим себе так, как относимся к другим силам природы. Мы следим за самим собой, не доверяем себе; мы предостерегаем себя от недостатков и слабостей нашего характера. Мы боимся, чтоб наши страсти, инстинкты, наши неразумные импульсы нас бы не толкали на путь, по которому мы идти не желаем. И, действительно, очень часто мы действуем вопреки велениям нашей разумной воли, намереваемся творить добро и делаем зло. Мы идем еще дальше. Мы одобряем по отношению к нашей собственной жизни ту же интеллектуальную позицию, которую мы занимаем по отношению к другим людям и к внешнему миру: мы ищем законов наших действий, исследуем наш собственный способ мыслить и чувствовать. Мы, таким образом, очень часто задним числом создаем мотивы нашего поведения. Мы то убеждаем себя, что мы действовали бескорыстно, когда на деле нами руководили эгоистические побуждения, то, напротив, мы стараемся доказать, что наши поступки, движимые добротой сердечной, великодушием, состраданием, совершены с корыстной целью. Мы себя приравниваем эгоистам, которым подобные поступки доставляют удовольствие, и мы это делаем только для того, чтобы не относить эти поступки на счет слабости или наивности нашей души, например, когда мы помогаем неблагодарным. «Я не действовал для другого, говорим мы тогда, но для личного удовлетворения». Наш разум находит

пред собой наш характер, наши страсти как *данное*. Каждый из нас мог бы сказать самому себе: «Считай себя таким, какой ты есть».

Рефлексия еще другим образом действует на жизнь. Мы руководствуемся нашими идеями; не всегда нами управляют наши интересы и наши действительные нужды, верное или ложное мнение, которое мы о них имеем. Мы радуемся тогда, когда мы полагаем, что совершили хорошее дело, хотя в действительности мы совершили плохое дело, и, наоборот, мы огорчаемся, когда думаем, что мы были обмануты, хотя на деле мы действовали в сторону наших интересов. Мы постоянно обдумываем пути, по которым мы должны идти, мы взвешиваем «за» и «против», и мы выбираем то, что нашему разуму кажется лучшим. Наши инстинкты, наши страсти, наши самопроизвольные импульсы очень часто задерживаются нашим разумом. Сознание, которое мы имеем о нас самих и об окружающих нас вещах, глубоко влияет на наше поведение.

Но в свою очередь наши идеи зависят от наших чувств и от наших инстинктов. Ибо от наших чувств и от наших инстинктов зависит притягательная и двигательная сила наших идей.

Идея потому сила, потому что она всегда в некоторой степени притягивает наше внимание, ибо по самой своей природе воля в нас предшествует представлению. Волнение, в самом деле, даже сущность существа. Оно всегда себе подобно и изменяется только под влиянием определяющих его мотивов или движений, его проявляющих, т. е. в последнем счете через представление. Напротив, представление бесконечно разнообразно само по себе: внешний мир, раздражая различные органы, проявляется в самых разнообразных формах, и одни и те же органы, различно возбужденные, дают место совершенно различным ощущениям. Всякое новое представле-

ние, таким образом, как бы возникает перед лицом, предшествующей ему воли, придающей ему свою притягательную силу. Оно, между прочим, выступает только в качестве проводника, выясняющего сознательному существу условия, в которых возможно совершение его действий, и средства, при помощи которых его желания могут осуществиться. Но, в свою очередь, желания эти в себе определены. Тенденция к действию, питаемая представлением, не есть тенденция к безразличному, любому действию. Желания и тенденция всегда относятся к определенным запросам организма. Власть разума, таким образом, всегда определяется побуждениями воли. Это, однако, не умаляет реальности этой власти, ибо она обуславливается самой ролью разума. Раз представление — проводник воли, действующая воля не может без него обходиться, — она должна следовать по путям, указываемым представлением. Собственная власть разума поэтому громадна. С другой стороны, хотя сознательное существо и знает мир только постольку, поскольку это знание необходимо для его желаний, но это знание, тем не менее, точное, хотя и относительное, ибо существо не может ошибаться при установлении посредством опыта границ своего действия. Представление поэтому по отношению к воле обладает независимостью. Пусть оно отражает только ту часть мира, которая интересует наши желания, но оно ведь отражает ее таковой, какая она есть, дабы наши желания могли к ней приспособляться. Этому усилию постигать мир, каков он есть в действительности, идут навстречу наука, философия и даже сама религия, поскольку она претендует выражать последнюю метафизическую реальность.

В свою очередь воля не остается пассивной перед лицом мира, который перед ней рисует разум. Она стремится приспособлять этот мир к своим желаниям, преобразовывать наиболее благоприятным обра-

зом свое сознание. Сознательное существо поэтому очень часто представляет себе вещи не таковыми, каковы они есть, но такими, какими оно желает их видеть или (с целью предотвратить опасность) такими, какими оно опасается их видеть. Действие, которое оно хотело бы производить на мир, оно производит только на свой мозг и, следовательно, на свое представление о мире. Воображение обманывает живое существо, которое принимает за реальности свои желания, свои опасения. Оно рождает химеры и суеверия. Предостерегаемое, направляемое опытом, оно тем не менее не освобождается от действия своей первоначальной воли и стремится, по крайней мере, хотя бы частью, осуществить свои желания. Оно создает себе идеал, воплощающийся в артистических произведениях. Оно стремится ввести в факты то, что существует только в нем, претворять во внешнюю силу свои чувства и свои склонности. Таким путем конституируются мораль и право. Наконец, человек беспрестанно порывается согласовывать свои религиозные запросы с действительностью. Из этого источника берут свое начало догмы и мифологии.

Таким образом, происходит одновременно реакция мысли против жизни и реакция жизни против мысли. В литературе и философии это двойное движение, по-видимому, проявляется в борьбе классицизма с романтизмом. Классический дух превозносит абстрактное знание в ущерб интуитивного знания. Он стремится всецело подчинить волю и чувство разуму. В литературе и философии он всецело пребывает в области представления, движется в мире понятий. Романтический дух, напротив, защищает первенство интуиции над понятием, отстаивает права инстинкта и чувства, подчиняет познание воле.

Отсюда берут свое начало постулаты классической эстетики и вызванная ими реакция романтизма;

отсюда также происходит оригинальный характер романтических философов в их оппозиции против того, что можно было бы назвать классической философией.

Логика классической эстетики утверждает, что теории должны предшествовать произведениям. Она претендует управлять вдохновением и ограничивать во имя *хорошего вкуса* его свободу. Знаменитый закон трех единств только частное применение этой точки зрения. Требования классиков в области слога, ими разделяемого на *благородный* и *низкий*, их манера не называть определенные вещи их именами, а пользоваться перефразами для их обозначения, не что иное, как следствие теории классической эстетики. В силу тех же оснований, классическая критика выставляет некоторые произведения в качестве моделей, объявляет их совершенными и считает несовершенным все то, что удаляется от этих образцов. Французская литература семнадцатого столетия — большей частью подражательная литература. Корнель и Расин, Буало и Лафонтен считают древних своими учителями. Они заимствуют у них их литературные жанры, их сюжеты и их идеи. Восемнадцатое столетие во многих отношениях еще следует по этому пути. Вольтер, в свою очередь, подражает Корнелю. Этот подражательный процесс продолжался бы бесконечно, если бы игра эта не истощила классицизма. Без сомнения, выдающиеся представители классицизма сами в некоторой степени романтики. Иначе не может быть, ибо человеческая мысль не способна сама себя уродовать. Но эта склонность к подражанию ясно выступает даже у самых оригинальных поэтов. Произведения Шенье и Расина изобилуют стихами, просто переведенными с древних поэтов.

Романтическая эстетика боролась с этими склонностями. Она считает, что художественное произведение предшествует теории. Работы по эстетике не в со-

стоянии создавать артистов, как бессильны труды по логике порождать мыслителей. В философии, как в литературе и в искусстве, главное — талант, гений, а все остальное только чистая риторика. Вдохновение должно быть свободным, оно не должно знать никаких границ. Правило о трех единствах только смешное условие. Нельзя судить априорно о том или другом произведении по выбранным моделям, но их надо оценивать сами в себе, апостериорно. Неуместно поэтому диктовать артисту во имя *хорошего вкуса* законы, которым он обязан подчиняться: он сам — судья над средствами, которыми он пользуется и которые оправдывает одна только красота его произведений. Ему незачем руководствоваться правилами, — он должен слушаться только своего творческого инстинкта.

Писатели-романтики поэтому придают большое значение личности артиста. Они требуют от него оригинальности. Они утверждают, что самый глубокий дух — это дух, обладающий ярко выраженной индивидуальностью. Они восстают против отделения человека от его произведений. Они ищут в жизни творца тайны его интеллигентного или артистического творчества. Они придают особенное значение биографии артиста. Они вечно отстаивают права гения и, не довольствуясь одним этим, стараются вскрывать эту действительную природу. Классики этим не занимаются. Никто из них не пытался определить, в чем состоит оригинальность гения. Романтики, напротив, всегда подчеркивают эту оригинальность. Карлейль описывает в *Sartor Resartus* тревоги и энтузиазм гения, а в *Героях* — социальную роль гения. Шопенгауэр подробно разбирает этот вопрос в своей философии. Гёте освещает тот же вопрос в *Фаусте*. В следующем восклицании великий художник выражает свое отношение к гению: «О, природа! Я не хочу быть по отношению к тебе только человеком; было бы тогда большим горем — быть человеком!»

Отмеченная разница между романтизмом и классицизмом имеет место и в области философии. Классический дух проявляет себя в форме и в сущности систем. Схоластика со своими тонкостями и со своими ухищрениями дает пример доведения до крайности классического духа. Но подобные примеры мы встречаем у великих мыслителей семнадцатого и восемнадцатого столетий. Столь близкий к романтизму Спиноза, по своему глубокому чувству единства природы, поступается этим духом, когда он пытается в геометрической форме доказывать свои философские положения. Так же поступает и Кант, влюбленный в архитектурную симметрию, за что Шопенгауэр его столь жестоко и столь справедливо высмеивает. Классицизм действительно стремится все определять математически, все выводить априорно. Он поэтому всегда рискует приходиться к искусственным построениям. Оперировав над одними только понятиями, он легко впадает в область произвольного. Он охотно отпрямляется от понятий, им выставляемых в качестве догм; он отождествляет мысль философа с формулами, выражающими эту мысль. Представители классицизма в силу отмеченных причин всегда склонны считать, что их системы содержат всю истину, что другие системы лишены всякой ценности. Романтизм, работая *апостериорно*, напротив, более податлив. Он видит во всякой философской системе только определенное воззрение на данную реальность, а не всю истину. Он поэтому допускает возможность различных воззрений на мир. Он разбирает противоположные системы с точки зрения понятий, на язык которых необходимо должны быть переведены интуиции, и этим обеспечивает возможность согласованности мыслей, выраженных различными формулами.

Но не одна только форма системы страдает от духа классицизма. История философии указывает нам

на то, что существовала реальная тенденция свести волю и чувственность к представлению. Спиноза утверждал, что воля и разум одна и та же вещь. Лейбниц рассматривал желание как простой переход от смутного понятия к ясному понятию. Картезианцы видели в чувствительности одно только смутное представление. Они, следовательно, не знали оригинального характера воли и чувственности.

Без сомнения, недостатки эти ступшевываются, если больше считаются с интуициями великих мыслителей, нежели с формой их систем. Тем не менее, верно то, что отмеченная тенденция существует и что буква стесняет мысль. Лейбниц, например, истинный романтик по своему воззрению на жизнь, придал своей доктрине классическую форму. Он заменяет реальную солидарность существ предустановленной искусственной гармонией и рассматривает каждую монаду как духовный автомат, механически развивающийся во времени. Его философия, самая глубокая среди других систем, самая живая по духу своему, тем не менее, по внешнему виду своему напоминает мертвый механизм. *Le Discours de Metaphysique* и *Monadologie* с этой точки зрения производят на нас впечатление великолепных поэм, написанных математиком. Да простится мне это неуважение к такому великому уму, но когда я рассматриваю только наружный механизм его монадологии, у меня напрашивается сравнение этих монад с локомотивами, которыми тешатся дети и которые, раз заведенные, сами движутся. Бог их приготовил, приспособил их друг к другу и раз навсегда их завел. Каждая монада движется, не интересуясь своими соседями, и так вечно!

Против философии классицизма выступает философия романтизма. Она всецело отвергает искусственные элементы абстрактного рационализма. Она доказывает бессилие наших понятий охватить

реальное в его сложности и в его становлении. Она вскрывает то, что есть оригинального в чувственности и в воле, в действии и в жизни. Она, наконец, сделала усилие войти в интимную связь с универсальной жизнью. Философия Декарта уже рельефно вскрывает оригинальность воли. Но особенно резко Беркли и Шопенгауэр подчеркивают несводимость воли к представлению. Наш современник Бергсон следует по тому же пути, ибо он противопоставляет интуицию жизни, целиком протекающей во длительности, представлению о жизни, мыслимой в пространстве. Карлейль предупредил автора книги «Непосредственные данные сознания»,* ибо он настаивает на том, что в жизни человека есть нечто, не поддающееся предвидению, и что невозможно абстрактной формулой определить природу гениального человека. «Кромвель, — говорит он, в своих *Героях*, — в своей жизни не следовал определенной программе, которую он драматически разыгрывал ежедневно сцену за сценой». В своем романе Маургат Жорж Санд сходится с Шопенгауэром в признании первенства воли над разумом. Новалис — предшественник Бергсона, ибо он обвиняет абстрактное знание в том, что оно удаляется от источников жизни, считает симпатию средством, приводящим к более глубокому созерцанию природы, признает за поэтом способность общения с универсальной жизнью**.

Подобно автору *Творческой эволюции*, переносящему в чистую длительность нормальную свободу Канта, Фихте и Шопенгауэра, Новалис утверждает, что все отправляется от произвольного, в которое все возвращается. Прогресс органической природы,

* Бергсон, том II. Изд. М. И. Семенова.

** Это родство Новалиса с Бергсоном до некоторой степени объясняется общими элементами, которыми они обязаны философии Платона.

по его мнению, совершается в силу внутренней спонтанности, и вся ее организация, до самых низких ее частей, происходит инстинктивно.

Романтизм, таким образом, на наш взгляд, не дает уродовать реальное; он заставляет принимать мир, как он есть, во всем его богатстве, во всей его мощи и плодovitости. Он восстает против поглощения воли и чувства представлением, против включения активности существ в рамки простых понятий, — это реакция жизни против мысли.

Последствия этого духовного направления дают себя чувствовать в морали, воспитании и даже в политике.

В морали романтизм провозглашает во имя чувства право критики повсюду принятых принципов: он оживляет интуицией моральные правила, которые без нее превратились бы в чистые императивные максимы. Он решительно борется с моральными предрассудками*.

В политике романтизм отстаивает необходимость уважения чувства, инстинкта и глубоких убеждений народов.

Так как он признает примат чувства над разумом, он требует, чтоб считались с наследственными особенностями и с душою рас. В педагогике он заставляет считаться с характером ребенка, не дает заглушать в нем его свободную самопроизвольность. «Не следует изменять природы ребенка, — пишет Санд в Maurgat, — надо направлять в сторону добра его различные качества, пользоваться его недостатками, и в этом великая проблема воспитания».

Романтизм, без сомнения, имеет свои недостатки. Чувство и инстинкт способны нас обманывать;

* В нашей книге «Le Fondement psychologique de la morale» мы более подробно останавливаемся на роли интуиции и чувства в морали.

страсть может извращать рассудок. Но в этом отношении классический дух не менее опасен, чем романтический дух. Во всем руководствоваться разумом — это идеал, к которому следовало бы стремиться, если и наш разум мог бы все постигать и все познавать. Но наше знание обнимает маленькую часть действующего на нас мира, на который мы, в свою очередь, действуем. Инстинкт же по временам верный проводник, тогда, когда знание смутно. Одинаково подвергает себя опасности грубого заблуждения тот, кто исключительно руководствуется своими понятиями, и тот, кто безотчетно предается власти своих чувств. В морали, как в политике, он рискует поступать против требований справедливости и любви к людям, ибо он слушается общих правил, слишком простых для того, чтобы они могли охватить всю сложность действительности. Он приносит в жертву интересы настоящего момента плохому пониманию интересу будущего. Он без необходимости ограничивает, стесняет частную волю, приносит ее в жертву спорному общему благу. Он жертвует личностью ради государства. Он верит в возможность организации общества по данному плану, — эта столь дорогая восемнадцатому столетию идея, которой французская революция отчасти обязана своими ошибками. Так как классицизм игнорирует дух народа, он, не колеблясь, во имя идеала справедливости, дал бы всеобщее избирательное право гуаделупским неграм, защищал бы для арабов такой же образ правления, как и для французов.

Он полагает, что он в состоянии по-своему изменять верования. Так поступил Людовик XIV, отменивший нантский эдикт с целью восстановить в своей стране единство религии, и Иаков II, намеревавшийся силой навязать Англии католичество. Применяя буквально одобренные им принципы, классицизм легко приводит к деспотизму, к якобинству, к беспо-

щадному порабощению слабого сильным. Подобный дух классицизм проводит и в педагогике. Раз поведение всецело подчиняется разуму, мало развитый ребенок не имеет права действовать по своей воле. Он должен пассивно слушаться чужой воли, не считающейся ни с его вкусами, ни с его склонностями и его способностями. Игнорируется его истинная природа, его индивидуальность, с его характером не считаются. Методы воспитания семнадцатого столетия основаны на этой теории. Так как ребенок противится подобным правилам воспитания, его силой заставляют им подчиняться. Боссюэт и Монтозье этой системой воспитания озверели дофина. Восемнадцатое столетие еще проникнуто этим духом: воспитание стремится превратить ребенка во взрослого человека. Руссо против этого восстает. Он требует, чтобы уважали естественную самопроизвольность ребенка, чтоб его не превратили в механическую куклу, дрессированную учителем танцев. Виктор Гюго тоже превозносит красоту детства. Он в данном случае только поэтически выражает идеи и чувства своего века.

Классический дух, таким образом, защищает авторитет, традицию и веру. В этом его польза и его сила. Понятия играют свою роль как в жизни личности, так и в жизни народа. Человек чувствует потребность сообщать свою мысль себе подобным, руководствоваться общими законами и правилами как в личной, так и в общественной жизни. Ему полезно пользоваться опытом другого, беречь наследство прошлого. Но он может это выполнять только посредством понятий. Понятие позволяет нам выйти из узких рамок настоящего, распространять свой взор в прошлое и в будущее — это оно нам рисует широкие горизонты, заманчивые перспективы. Сама интуиция может быть передаваема только посредством понятий. Классический дух, таким образом, одинаково необ-

ходим как социальной жизни, так и прогрессу. Романтики в силу этого были в некотором отношении классиками. Философы-романтики не порвали с традицией. Опровергая мысль своих предшественников, они тем не менее ее развивали. Писатели-романтики заботились о языке и старались его обогащать. Артисты-романтики вдохновлялись созерцанием творчества прошлых веков. Романтизм, таким образом, вовсе не отрицает традиции, авторитета и закона. Он только не признает литературных или социальных ограничений, ему навязываемых извне. Как и классицизм, он имеет свой эстетический, моральный и философский идеал. Но он хочет постигать истину изнутри, а не извне, черпать ее в личной интуиции, а не в готовых понятиях. Он хочет воспринимать красоту непосредственно, актом вдохновения, а не восхищаться ею по убеждению, творить ее вне себя не путем подражания, а оригинально и самобытно. Он, наконец, предпочитает мораль законности, чистоту намерения и сознание мотивов действия чисто внешней согласованности поведения с законом. Он поэтому отвергает извне навязываемые моральные правила, чтоб самому их создавать. Пусть авторитет, законы необходимы, но слепо перед ними преклоняться — большая опасность. В частных случаях общие правила могут оказаться вредными, традиция может отжить свое время, закон может оказаться плохим. Тогда интуиция, инстинкт или чувство наше подсказывает нам правила поведения. Разум их контролирует, но он не способен их заменять. Дух свободного исследования, стремление к прогрессу, к инициативе — основные черты романтической души.

II

Преемники классицизма

Классический дух, как мы отметили, есть реакция мысли против жизни, попытка подчинения абстрактному представлению чувства и воли. Эта попытка ввести в область понятий то, что по существу своему принадлежит действию, неизбежно приводит к тому, что мы субъективное принимаем за объективное, религиозные явления за научные, личные убеждения за догмы, подчиняем власти разума свободное исследование. Наклонность эта на наш взгляд проявляется в современных социологических теориях и в развитии университетской философии.

Современные социологические теории ведут свое начало от Конта и от позитивистской доктрины. Продолжая рационалистическое движение, создавшее нашу современную науку, они примыкают к позитивному направлению мысли, уже выступающему в физике Декарта и у философов, которых она вдохновляла. Через Юма и Конта направление это идет к Конту и Спенсеру, в широких синтезах которых оно получает свое полное развитие. Но позитивизм рассматривает мир как чистый механизм. Он исключает из природы всякую действующую силу. Позитивистская точка зрения, таким образом, находится в полном противоречии с психологической точкой зрения. Конт поступает согласно логике своей системы, на смерть осуждая субъективную психологию. Область последней, на самом деле, жизнь переживаемая, между тем предмет науки — это жизнь проявляемая. Но в свою очередь, жизнь проявляемая — *мир как представление* — не образует последней реаль-

ности — она только видимость, под которой обнаруживается жизнь переживаемая, ускользающая от науки. Наше представление только действие на нас со стороны мира, т. е. оно только пассивное состояние нашего сознания; поэтому из него исключена всякая реальная активность. Наука, считающаяся только с миром представлений, неизбежно считает механизм своим идеалом. Она поэтому проходит мимо действительной жизни мира. Позитивизм, претендующий заменить метафизику наукой, тоже исключает из природы всякую силу, всякое реальное действие. Он целиком приносит волю в жертву представлению. Современные социологические теории, исходящие из позитивизма, считающие себя истинами научного порядка, могут в силу сказанного быть рассматриваемы как порождения и проявления классического духа.

В свою очередь, университетская философия работает и должна работать в том же духе. Профессор, читающий философию, должен знакомить своих слушателей не со своими собственными идеями, но с идеями мыслителей, пользующихся авторитетом в науке. По самой своей роли он хранитель традиции. Отсюда почти неизбежная склонность считать ложным все то, что порывает с прошлым, — очень опасная склонность. Но истинный философ только тот, кто самостоятельно мыслит, кого работа мысли приводит к собственному мировоззрению. Позаимствованное им у других, он вводит в свою собственную систему и придает чужим идеям оригинальную форму. Профессор философии, напротив, вынужден возможно точно, возможно объективно воспроизводить чужие мысли. Он открывает перед нами сокровище человеческих знаний, не им добытых. Он обязан передавать это сокровище неприкосновенным: каким он его получил. Отсюда вечный конфликт между истинным философским духом —

духом свободного исследования, и зависимым школьным духом, поработанным авторитетом.

Кстати отметить, что среди профессоров философии редко попадались великие философы. Во Франции один только Бергсон имеет право на звание истинного философа. Но доктрина его находится в оппозиции к университетскому духу. Долгое время она встречала сильное сопротивление со стороны профессоров философии. Своих лучших приверженцев она вербовала вне стен высшей школы. И в Англии великие мыслители стоят в стороне от преподавательской деятельности. Германия составляет в этом отношении исключение, но это объясняется тем, что высшая школа там свободнее, а философская мысль более дисциплинирована. Каждый философ, на самом деле, открыто отправляется от доктрины своих предшественников, чтобы критиковать одни ее положения и развивает другие. Прием этот, заметный у Фихте, Гегеля, Шеллинга, между прочим, у немцев завершается метафизическими построениями, проходящими мимо жизни.

Не удивительно поэтому, что у немцев не было психологов, за исключением Шопенгауэра, который нигде и не преподавал.

§ 1. Социологическая мораль и религия человечества

Всегда стараются новым научным открытием все объяснить; от него ждут решения всех сомнительных вопросов, надеются, что оно объяснит до сих пор необъяснимые явления. Основание новой науки также всегда сопровождается попыткой ввести в нее все имеющее к ней касательство. С социологией случилось нечто подобное тому, что имело место с электричеством и радио. По назначению своему социоло-

логия должна была заниматься только исследованием социологической реальности, но на деле она стремится, с одной стороны, стать психологией морали, с другой стороны, моралью и политикой, вдобавок еще метафизикой и религией. Уважение, которым пользуется наука, этому содействует. Нам кажется, что только та мораль может иметь ценность, которая построена на научном базисе. Мы постараемся рассеять эту иллюзию, и с этой целью, возможно ясно и возможно точно, изложим социологический тезис.

Социологический тезис не только вывод из научных положений. Он отвечает практическим нуждам, принимающим у Дюркгейма религиозный характер. Отсюда вытекает его стремление превратиться в истинную метафизику, насильно навязывать механическую концепцию, превращающую личность в одно только эхо социальной среды. Это ясно выступает наружу при изложении идей Дюркгейма в дедуктивной форме, в какой он их развивал в Сорбонне и которая вскрывает недостатки и скрытые постулаты этой теории.

Дадим резюме положениям Дюркгейма.

В действительности мораль нам кажется обязательной и полезной. Откуда берет она этот двойной свой характер?

Не повелевают самим собой. Обязательный характер морали поэтому должен быть *внешнего* происхождения.

Вещь тогда для нас полезна, когда она соответствует нашей природе. Полезное характеризуется притягательной своей силой. Мораль поэтому имеет *внутреннее* для нас значение.

Проблема, только что нами поставленная, может быть так формулирована:

Как может некоторая реальность одновременно быть *внешней* и *внутренней*?

Это, как мы увидим, и приводит ко взгляду на коллективность как на *deus ex machina*.

В самом деле, по мнению Дюркгейма, существует реальность одновременно имманентная и трансцендентная, и это коллективность.

Дюркгейм, очевидно, не логик. Ибо то, что следует доказать, и то, чего он не доказывает, это положение, что коллективность *единственная реальность*, имеющая одновременно внешний и внутренний характер. Вы говорите, что коллективность по отношению к нам нечто внешнее, ибо цивилизация передается одним веком другому, она поэтому стоит над и вне индивидуумов. Она одновременно нам имманентна, ибо цивилизация осуществляется через индивидуумов, в которых она вырабатывает форму мышления и чувствования.

Этими рассуждениями одинаково можно воспользоваться для обоснования морали чувства и рациональной морали. *Разум* также внутри нас и вне нас. Он внутри нас, ибо его детальность — акт свободного рассмотрения и личного исследования. Он вне нас, ибо он безличен, универсален, объективен, и его суждения имеют силу для всех умов. Разум выше нас, ибо истина нас себе подчиняет, вопреки нашим желаниям и нашим вкусам. *Симпатия* тоже внутри нас, ибо она порождает в нас скрытые и глубокие эмоции, но она и вне нас, ибо ее источник — внешний предмет, к которому она нас влечет.

Дюркгейм имплицитно применяет религию человечества, основанную Контом. Он хотя охотнее говорит о цивилизации или о коллективности, чем о человечестве, но по своей сущности его вера такая же, как вера Конта. Эта вера, собственно говоря, необходима для социологической морали.

Основой социологической морали естественно служит наука о нравах*. В физике и химии открытия

* Дюркгейм. Разделение социального труда.

дают возможность делать полезные изобретения. То же самое знание законов социальной реальности обуславливает возможность их практического применения. Мы отвергаем или сохраняем практическую мораль, когда мы точно знаем социальные необходимости, ее породившие, т. е. когда мы знаем ее полезность. Наука о нравах учит нас, как из данных условий, среди которых мы находимся, извлекать наилучшие стороны*, но здесь напрашивается возражение: как можно судить, что определенные условия наилучшие, раз нет морального идеала, могущего служить в качестве критерия?

Ваш идеал, что ли, утилитарный идеал? Но во имя чего вы его нам навязываете? Если вы ученый, то вас интересуют одни только факты и законы. То, что должно быть, от вас ускользает. Выдвигая и отстаивая идеал, вы оставляете область науки, входите в новую область, в область философии морали. Вы действуете, как теоретики морали, с той только разницей, что они стараются оправдывать свою точку зрения, а вы защищаете вашу точку зрения.

Откуда берет начало такое направление? Существует факт, который никем не оспаривается, а именно солидарность, вытекающая из разделения социального труда, санкции, служащие для предубеждения или для упразднения всего того, что дезорганизует общество, недостаточны для поддержания жизнеспособности и здоровья социального организма. Нужна еще внутренняя сила, каковой и является внутренняя мораль. Солидарность, обуславливаемая разделением труда, действительно, заставляет меня пользоваться чужим трудом, без которого я не могу обходиться, но она не заставляет меня, в свою очередь, служить другим, если я только в состоянии найти средство эксплуатировать социальный порядок. Юридичес-

* Zevy-Rruhl, la Morale et la Science des moeurs, стр. 100.

кие санкции, общественное мнение могут меня заставить казаться добродетельным, но они бессильны принудить меня таковым быть. Существенно для правосудия не невиновность, а убеждение в невиновности. То же самое имеет место и в жизни. Жить в обществе паразитом или пиратом поэтому было бы идеалом каждого. Но вы возразите, что общество требует не только, чтоб вы казались добродетельным, но чтоб вы им были. Но оно ведь не может знать, кажусь ли я добродетельным или я в действительности добродетелен. Раз совесть моя только социальное эхо, я одурачен обществом, среди которого я живу, ибо я жертвую своими интересами навязанной мне совести. Итак, если только общество в себе самом не имеет никакой ценности, оно тогда становится объектом религиозного культа. Но здесь мы оставляем научную точку зрения.

На эту точку зрения, по-видимому, сознательно или бессознательно стал Дюркгейм.

Странное явление! Главное усилие современной философии было направлено на то, чтоб превратить социологию в науку, а между тем наука о нравах обращает на себя мало внимания. Интересуются, главным образом, социологической моралью. По-видимому, не важно создание новой науки, а заманчиво появление морали, основанной не на позитивной религии или на официальном спиритуализме, а на чем-то другом. Не говорит ли это в пользу того, что бескорыстное исследование ученого не основной мотив, движущий работой большинства социологов?

§ 2. Университетская философия

История университетской философии с 1815 г. по настоящее время целиком подтверждает изложенную точку зрения.

Религиозная проблема сильно занимала спиритуалистов. Виктор Кузен задался целью создать философию, которая бы замещала религию и служила основанием для морали и для организации общества. Другие искали доктрины, которая была бы в согласии с христианством и с стремлениями Кузена. Без стеснения нападали на враждебные системы, обвиняли материализм в том, что он разрушает социальные основы. Спиритуалисты действовали подобно Мальбраншу, примирявшему разум и веру, одновременно признававшего научным открытия и истины, добытые путем откровения. Только вместо того, чтоб открыто опираться на откровение, они претендовали находить посредством одного только разума конститутивные элементы религии. Хотя они и провозглашали себя приверженцами разума, но в действительности ими управляло чувство. Их философия была компромиссом между социальным и религиозным духом первых веков и научным духом нового времени. Но нужно было окончательно выбрать между чувством и разумом, между авторитетом и свободным исследованием, между внушениями момента и реальностью фактов.

Официальный спиритуализм постепенно исчезал. Однако он пустил слишком глубокие корни, чтоб окончательно исчезнуть, и влияние Кузена продолжало господствовать в университетской философии. Правда, перестали ссылаться на Рида и Роез-Коллара, но еще ссылались на Лашелье, преклонялись перед авторитетом Канта, как некогда перед Декартом и Мэн де-Бираном. Спиритуалисты отвергали авторитет Канта по тем же самым основаниям, в силу которых их преемники его признавали. Юма и Канта осудили как скептиков. Аргументы, которые последние выставляли против метафизики, казалось, разрушали основы веры, которые спиритуализм старался спасти. Но усилие спиритуалистов оказалось тщет-

ным. Отказались поэтому от попыток доказать существование личного Бога, абсолютной морали, бессмертной души, решили помириться с философией, которая не противится этим догмам, не исключая возможности их допущения. Объявили поэтому, что скептицизм Канта вовсе не так далеко заходит, как это раньше полагали. Он столкнул материализм со спиритуализмом и восстанавливал одной рукой то, что разрушал другой, ибо он объявил Бога, свободу и бессмертие души постулатами практического разума. Произошел переворот в области мысли. Стали провозглашать Канта, а через него и Юма, как его предшественника. Начался поход против Кузена и против официальной философии. Однако все обстояло так, как будто официальная философия существует, с той разницей, что официальное ее преподавание уже больше не имело за собой прав гражданства, а потому с ней бороться казалось равносильным борьбе с призраком.

Постепенно кантианство исчезает, уступая место побеждающему позитивизму. Зрелище это длится уже несколько лет и еще совершается на наших глазах. История философии стала убежищем для тех, кому еще интересно говорить о метафизике. Уж больше не смели утверждать, что та или другая система истинна или ложна, но ее рассматривали с строго исторической и критической точки зрения, т. е. ее преподавали окольным путем, только не считались с возражениями ее противников. Философия, как таковая, на самом деле, была исключена из университетских программ. Перестали искать ответа на проблемы, выдвигаемые современной мыслью, и направили все внимание на то, чтоб разбираться в проблемах, выдвинутых великими мыслителями прошлого, и на то, как они эти проблемы разрушали. Изучение и критика текстов заглушали свободу мысли. Профессора, оставшиеся верными кантианству,

смотрели на его философию как на логическое завершение прежних философских систем, но они почему-то отказывались видеть в системах, появлявшихся после Канта, девическое завершение кантианства. Выставили закон эволюции, верный до Канта и ложный после Канта.

Как распутается узел? Прошлое дает возможность ответить на этот вопрос. Конт подвергнется той же участи, какой подвергся Кант. Убедятся, что он в большей степени спиритуалист, чем это раньше полагали, как это уже указал Бутру, или, что одно и то же, объявят позитивизм основой новой морали и новой религии. Причина подобных последовательных трансформаций всегда вытекает из потребности согласовывать спекулятивные истины с практически-ми нуждами.

Мы видели, что подобное согласование покоится на иллюзии. То, что относится к религии, ложно выдают за предмет науки; субъективное принимают за объективное, произвольно относят к представлению то, что принадлежит воле, таковы ошибки классицизма. Счастливее ли его романтизм?

III

Прогресс романтизма

§ 1. Философия Бергсона

В то время, как социологи пытаются основать свою религию на реальности, поддающейся внешнему исследованию, философы, придерживаясь обратного метода, надеются добраться до более глубокого познания природы посредством исследования жизни сознания, могущей быть объектом только внутреннего наблюдения. Еще Тард изучал социальные факты с психологической точки зрения. Ясно очертив роль личности, за которой он признавал реальную инициативу, его социология выступала против теорий, жертвовавших личностью обществу, считавшемуся особым рода метафизической сущностью. Метафизическая психология Бергсона стоит в такой же оппозиции к скрытой метафизике социологов-позитивистов, в какой социальная психология Тарда стоит к социологии Дюркгейма. Без сомнения, если взять в теории Дюркгейма его утвердительные, а не отрицательные тезисы, то следует признать, что обе эти теории вовсе не безусловно друг другу противоречат, что не согласуются одни только методы этих теорий. Но их согласование возможно только с психологической точки зрения. В самом деле, социологическое объяснение моральных, эстетических или религиозных фактов не только не заменяет психологического объяснения этих фактов, но последнее само по себе содержит социологическое объяснение. Раз социальные силы реальны только постольку, поскольку они влияют на индивидуумов, раз общество

не существует вне составляющих его индивидуумов, полное исследование индивидуальной души предполагает описание социальных фактов. События, повествуемые историей, только тогда получают свое полное освещение, когда мы некоторым образом их переживаем, ибо они составляют суть жизни пережитой. Если мы смотрим на них только как на жизнь совершившуюся, если мы себя не переносим в душу индивидуумов и народов, их переживших, мы совершенно лишаем их реальности, и история тогда превращается в простую летопись, лишенную всякой художественной ценности, в простую книгу образов, служащую детям для забавы.

Было, таким образом, вполне естественно, что рационалистическое движение, одной из форм которого является современный позитивизм, вызвало против себя реакцию. С ростом и развитием рационализма реакция против него становилась все сильнее. Реакция эта уже заметна у Беркли, отвергнувшего философские абстракции во имя здравого смысла. Она ярко выступает у Шопенгауэра, выступившего с защитой интуиции против власти понятий, объявившего во имя опыта и жизни войну кантовскому формализму. Философия Бергсона, исследующая в подвижной своей оригинальности внутреннюю жизнь, с большой силой и проницательностью продолжает этот протест против рационализма.

Всякая метафизическая система содержит элементы *интуиции* и *гипотетические* элементы. Интуиция — это особого рода непосредственное овладение реальным, а гипотеза — это пути воображения, понятие разума, абстрактная форма представлять себе вещи. Посредством интуиции Декарт открыл следующую истину: «я мыслю, я есмь, вся моя сущность в способности мыслить». Но когда он утверждал, что животные чистые машины, он примешивал к интуиции гипотезу. Мы, конечно, ясно и определенно ви-

дим, что все процессы, имеющие место в живом организме, сводятся к физическим явлениям, ибо раз живое тело для нас только материальный объект, происходящие в нем перемены могут быть только перемещениями материи. Но мы не можем непосредственно замечать, что животные лишены чувства. Мы можем только это вообразить или постигать. Гипотеза, в данном случае, присоединяется к интуиции. Гипотезы дают то, что можно было бы назвать *теоретической метафизикой*, а интуиции — *позитивную метафизику*.

Философия Бергсона, в этом смысле, может быть названа позитивной метафизикой. Она стремится исключить во имя интуиции гипотезу, конструкции ума, понятия, дабы постигать реальность таковой, какая она есть, а не через символы абстрактной мысли... В свою очередь, это философское направление само по себе находит свое оправдание в теории абстракции.

В самом деле, по Бергсону, всякая абстракция предполагает представление пространства. Мы поэтому всегда жертва иллюзии, когда мы рассуждаем о нашей внутренней жизни, ибо сами того не замечая, мы проецируем в пространстве состояния души, существующие только во времени. Очень простой пример нам пояснит эту истину. Мы раньше любили вкус плода, который потом нам стал неприятен. Ясно для каждого, кто над этим призадумается, что вкус, теперь нами ощущаемый, совершенно другой, чем прежний вкус.

Он отличается от него численно, ибо он действительно теперь существует, между тем, прежний вкус перестал существовать. Он отличается от него специфически, ибо он неприятен, тогда как прежний был приятен. Однако мы говорим, что вкус плода нам прежде нравился, а теперь не нравится. Мы превращаем два последовательных и противоположных

ощущения в одно ощущение вкуса, способное нам представляться в двух различных видах.

Мы внеполагаем то, что существует только внутри нас, мы объективируем субъективное явление, словом, мы *материализуем* наши ощущения. Бесспорно, такая форма представлять себе вещи полезна, но как бы полезна она ни была, вульгарное или научное знание, на ней основанное, всегда будет одним только символическим представлением, которое следует устранить, если хотим непосредственно видеть вещи. Следует поэтому отвергнуть понятия, дабы интуитивно постигать реальное.

Мы видим на основании сказанного, что Бергсон стал на позицию Беркли.

В самом деле, подобно Бергсону, Беркли старается держаться *непосредственно данного*, в противоположность искусственным построениям физиков и философов. В своей «Throgy of vision» он смеется над теми, которые пытаются объяснить направлением зрительных лучей, о которых никто не имеет представления, восприятие расстояния, по существу своему являющееся актом сознания... Он еще дальше идет в своих диалогах «Hylas and Philonois» и в «Трактате о началах человеческого знания». По Беркли, наше утверждение о существовании материи — продукт того обмана, в который вводит нас наша речь, ибо в действительности мы всегда имеем дело только с нашими ощущениями цвета, сопротивления, звука, вкуса, запаха, и материя не что иное, как общее понятие для этих частных ощущений. Но общее понятие само по себе не существует, — существуют частные люди, а не человек в общем. Общая идея о наших ощущениях не может поэтому существовать независимо от самих этих ощущений. Так как противоречиво, чтобы *наши ощущения* существовали *независимо* от нас, материя поэтому не может иметь независимого существования. Вне мыслящего разума она

не имеет больше реальности, чем общество вне составляющих его индивидуумов. Беркли и Бергсон считают абстракцию источником ошибок. Мы поэтому должны ее избегать, дабы иметь точное понятие о вещах. Но в то время, как Беркли стремится разрушить понятие о *материальной субстанции*, усилия Бергсона направлены на то, чтобы спасти понятие *духовной субстанции*.

Можно было бы возражать, что эта попытка заместить теоретическую метафизику позитивной сама в последнем счете основана на теории. Верно, что метафизик вынужден строить теории для изложения посредством слов того, что интуиция перед ним открывает, что он должен переводить на язык *абстрактных понятий* свою непосредственную интуицию о вещах; раз он пользуется словами, он не может обходиться без идей, выражаемых этими словами. Но слова и понятия, которыми он пользуется, только средство для того, чтобы заставить слушателя или читателя своего войти в самого себя, заставить его пережить и приобрести эту же интуицию. Поэтому теория абстракции, которой Бергсон оправдывает свою духовную позицию, в свою очередь, покоится на основной интуиции, именно, на интуиции чистой длительности.

Философы всегда смешивали время и пространство; они им приписывали одни и те же свойства. Они, в данном случае, слушаются здравого смысла, следуют естественной склонности всех людей. Мы себе представляем время как *гомогенную пустую среду*, в которой совершаются события, а пространство — как *гомогенную среду*, в которой рядопологаются предметы. Пустое время без событий поэтому сравнивается с пустым пространством без материи. С другой стороны, определять время как *гомогенную пустую среду*, это, значит, мыслить, представлять его сразу, т. е. исключить из него длительность — это чи-

стая *последовательность, одновременность* принадлежит одному только пространству. Когда два момента нашей внутренней жизни, два различных явления сознания рядопологаются, не проникая друг друга, мы их тогда помещаем в пространстве. Если, напротив, мы их постигаем, не пользуясь понятием пространства, они перестают быть внешними по отношению друг к другу, друг друга проникают и образуют качественную множественность, не имеющую ничего общего с числом*.

В самом деле, внутренний опыт показывает нам, что следование психических состояний, если оно символически не проецируется в пространство, не образует численной множественности. Вот, например, факт, который мы можем часто наблюдать. Мы читаем и в это время раздается бой часов: поглощенные нашей работой, мы пропускаем первые удары, не считая их. Однако достаточно легкого напряжения внимания, чтобы узнать число пробитых ударов. Это объясняется тем, что первые удары слились в мелодию, имеющую свой особенный количественный оттенок, отличный от оттенка, который они имели бы если бы число ударов было более или менее. Их следование, таким образом, породило неделимую, качественную множественность, не имеющую отношения к числу.

Следует поэтому признать два рода множественности: множественность материальных объектов, существующую в пространстве, и множественность чисто аффективных состояний души, существующую только в длительности. Мы хотя и считаем наши аффективные состояния, но это происходит от того, что мы неверно их проецируем в пространство, пользуясь символической фигурацией, которая одна только и способна придавать им свойство числа.

* Время и свобода воли. П. Г. Гессена.

Отсюда вытекает следующее: проецируя наши психические состояния в пространство, мы их себе представляем не так, как они выступают перед непосредственным восприятием. Когда наши психические состояния выравниваются и рядопологаются во времени, в котором мы их можем считать, то время, с которым нас знакомит наше сознание, в сущности только пространство.

Потребность действовать и приспособляться к социальной жизни, заставляет нас отмечать в себе состояния души, которым мы придаем определенное название и которые мы в состоянии считать. Мы всегда дробим нашу внутреннюю жизнь на множество, по предположению, фиксированных состояний, когда мы пытаемся выразить наши понятия, наши чувства, или просто даже тогда, когда мы их анализируем при помощи внутреннего слова. Отсюда два вида *я*: *поверхностное я*, состояния которого представляются в ясной и точной форме, ибо мы их изолируем в пространстве; каждое из этих состояний может иметь специальное название, *и внутреннее, глубокое я*, живущее, мыслящее, действующее, отвлеченное от пространства, невыразимое, подвижное. Мы, таким образом, мыслим нашу жизнь в гомогенном пространстве и одновременно переживаем ее в реальной длительности.

Истинная природа воли и действия оставалась неизвестной только потому, что смешивали реальную длительность и гомогенное время, не знали, что воля по существу своему творческая. Так как строили по образцу объективного мира мир субъективный, отождествляли поэтому становление действия со становлением представления. Юм, например, берет-ся за анализ понятия причины и приходит к выводу, что оно иллюзия разума. Он не замечает, что, рядопологая причину и следствие, он выдвигает не действуюшую причину. Кант, бессильный опровергать ар-

гументацию Юма, пытается другим путем преодолеть трудность вопроса: он относит понятие причины к категории мышления, *априорно* навязываемой разумом миру. Однако трудность вопроса происходит из веры в психологический детерминизм.

Психологический детерминизм выдвигает ассоциативное понимание духа и защищает положение, что каждое состояние сознания определяется предшествующим ему состоянием. Теория эта поэтому предполагает, что наша внутренняя жизнь раздроблена на различные изолированные состояния, каждому из которых можно дать определенное название. Обозначая эти состояния сознания, она удерживает самые общие элементы, исключает их частные и индивидуальные элементы, ибо одни и те же слова обозначают эти состояния у всех людей, не считаясь с их неуловимым оттенком у каждого человека. Детерминизм, вводимый в заблуждение речью, предполагает наличность всегда в себе тождественного *я* и мотивов, которые суть действующие на него силы. Но в действительности вещи не так происходят. Верно, часто случается, что мы связываем с некоторой идеей идею акта, подлежащего выполнению, так что появление идеи непосредственно влечет за собой выполнение акта: так, например, звон часов заставляет нас подниматься с постели. Но это все акты, задевающие только наше поверхностное *я*, которым чуждо наше внутреннее *я*. Свободным является только тот акт, который исходит от нас, целиком выражающий всю нашу индивидуальность.

Я не занимает среди мотивов определенного места, как вполне определенная вещь среди других вполне определенных вещей. Пребывая в чистой длительности, оно вечно меняется. Каждое из противоположных ощущений, через которые оно проходит, его видоизменяет. Оно встречает новое ощущение с теми видоизменениями, которые внесло в нее само

существование первого ощущения. Словом, наше *я* развивается, обогащается самими колебаниями, которым оно подвергается.

Выдвигающие проблему свободы представляют себе *я* как нечто, помещенное среди двух расходящихся направлений. Детерминисты утверждают, что окончательно выбранное направление было единственно возможное направление, а приверженцы свободы воли говорят, что можно было бы остановиться и на другом направлении. Спор этот основан на иллюзии, благодаря которой мы *одновременно* себе представляем *последовательные* фазисы мышления и действия. Берут совершившийся факт, а не совершающийся факт, представляют себе протекшее, а не протекающее время. Но свободный акт совершается в протекающем, а не в истекшем времени. Нет *я*, помещенного среди двух направлений, а имеется только *я* на пути вечного превращения, проходящее через различные состояния души, пока оно не разрешается в действие. Ошибка всегда происходит оттого, что представляют себе последовательность под формой одновременности, а время как функцию от пространства.

Придадим теперь этому вопросу другую форму и спросим, можно ли было предвидеть действие, если б были известны все условия, ему предшествовавшие. Согласно сказанному выше, тот или другой акт может быть назван свободным только тогда, когда он выражает всю индивидуальность, следовательно, когда он резюмирует жизнь лица, его выполняющего. Чтобы узнать условия, предшествовавшие такому акту, нужно поэтому, чтобы от нас не ускользала ни одна подробность этой жизни. Но как можно знать жизнь во всех ее деталях, не сокращая ее ни на одну минуту, ибо такое сокращение видоизменяет условия, предшествовавшие акту, так как сознание наше непрерывно обогащается. Придется, таким образом,

совершенно отождествить себя с действующей силой, и когда мы дойдем до акта, придется его выполнять, а не заниматься вопросом о его предвидении. Психологическая жизнь по природе своей не поддается предвидению.

Но, может быть, скажут, что психологические явления должны определяться им предшествовавшими обстоятельствами в силу того принципа, что одни и те же причины всегда производят одни и те же действия? Это значит утверждать, что два момента длительности могут быть тождественными, т. е. считать время гомогенным и, следовательно, сливать его с пространством. В реальной длительности невозможно воспроизводство одних и тех же причин, ибо любой момент реальной длительности не повторяется вновь. Жизнь сознания по существу своему творческая.

Интуиция чистой длительности прежде всего направляет новый свет на проблему памяти*. Чистая длительность, это сама субстанция сознательного существа, предполагает сохранение прошедшего в настоящем. Пространство, в котором расположена материя, ускользает от истинной длительности. Отсюда следует, что воспоминание, это сохранение прошлого в настоящем, явление чисто психическое. Неправильно поэтому искать его объяснения в определенных состояниях тела. Материя не может породить *памяти*.

Классическая теория памяти говорит, что воспоминания сохраняются и накапливаются в мозгу. Но во всякий момент существует только *одно данное состояние* мозга и его частей, если только не делать абсурдного предположения, что в один и тот же момент атомы мозга могут занимать различные пункты пространства. Это данное состояние есть настоящее

* Материя и память. Перевод в издании М. И. Семенова.

его состояние, ибо предыдущие состояния прошли, а потому исчезли. Сказать, что воспоминания сохраняются в мозгу, это значит вызывать прежние его состояния, существующие только в нашей мысли, а не *на деле*. Это, значит, приписывать материи длительность, которую в себе чувствует наше сознание. Мозг, как пространственный образ, существует только в настоящем. Допущение, что воспоминание в нем пребывает, сохраняется, равносильно признанию за ним непрерывного бытия, в котором отказывают сознанию. Необходимо поэтому допустить переживание в себе прошлого.

Поставим теперь разум рядом с вещами. Допустим, что он им не приписывает ничего того, что ему самому принадлежит. В материальном мире будут иметь место только определенные данные положения частей материи. Эти положения будут неподвижны, ибо предыдущие положения перестали существовать. Когда мы воспринимаем перемены, происходящие в мире, мы вносим в материю нечто от себя. Память позволяет нам представлять себе прежние положения каждой части материи и мысленно соединять их друг с другом непрерывным и неделимым изменением разума. В движении поэтому следует различать две вещи: различные положения, занимаемые движущимся телом, и переход от одного положения к другому, выполняемый разумом. Когда мы измеряем движение, мы в действительности измеряем только пройденное пространство, а не действие, посредством которого его пробегают. Так как длительность вещей одновременна нашей длительности, мы можем установить некоторое число *соответствий* между положением движущегося тела и психическим состоянием, между физическим состоянием и внутренним явлением. Но это значит констатировать *одновременности*, а не *последовательности*, и когда мы говорим, что мы измерили

время, протекшее между двумя психическими состояниями, мы в действительности измерили только пространство.

Механика в состоянии определить равные промежутки времени только посредством равных частей пространства, пройденных одинаковыми телами при одинаковых условиях и под влиянием одинаковых причин. Наука поэтому не считается с длительностью, и если бы явления мира совершались в три или четыре раза скорее, формулы ученых от этого не изменялись бы. Сознание, напротив, почувствовало бы эту перемену по неопределимому ощущению, которое его изменило бы чисто качественно. Наука поэтому умеет предсказывать физические явления, потому что она берет свои пункты отправления в универсальном становлении и не отправляется от самого этого универсального становления. Астрономия представляет себе в несколько минут явления, которые совершаются в течение столетий. Она ограничивается установлением ряда отношений положения, ряда одновременностей и совпадений, ряда численных отношений, оставляя вне своих вычислений настоящую длительность, которая действительна только для сознания, одновременно способного присутствовать при этих одновременностях и переживать отделяющие их промежутки*.

Однако перемены, происходящие во внешнем мире, одновременны происходящим в нас переменам. Если я хочу выпить стакан сахарной воды, я должен ждать, пока сахар растворится. Нужно поэтому, чтобы длительность мира сосуществовала с нашей собственной длительностью. Но эта длительность ускользает от науки. Ее только открывает метафизик под символами ученого. Чтобы ее открыть, нужно перестать выделять частные объекты и внешние систе-

* Время и свобода воли, глава третья.

мы. Нужно отказаться от определения частных движений, занимающих определенные промежутки времени, и тогда мы дойдем до восприятия материи в ее неделимой непрерывности. Таким путем мы и движению возвратим неделимую непрерывность, которой она обладает, когда ее рассматривают в чистой длительности. Но, действуя таким путем, мы разрушаем старое символическое представление гомогенного времени, над которым оперирует наука. Длительность не только основа нашего существа — она еще истинная субстанция вещей.

С другой стороны, душа свободная активность. Но свободный поступок, который резюмирует в ней все прошлое сознательного существа, выражается в определенных движениях тела. Нужно, таким образом, чтобы в каждое мгновение тело выражало и резюмировало поступки сознательного существа, и тогда наше тело приобщается к конкретному времени.

Мы видим, как растут и старятся живые тела. Грубая материя, над которой оперирует наука, ускользает от этой длительности. Происходящие в ней перемены сводятся к перемещению ее частей. Ничто не мешает этим частям принять первоначальное положение. Длительность ее не изменяет: она, так сказать, по ней скользит. Но органические тела, как и сознательные существа, не могут два раза пройти через одно и то же состояние, сызнова начать свое прошлое. Длительность в них вторгается. Поэтому эволюция живых пород есть *постоянная* перемена, как и жизнь сознания, *беспрерывное*, как последняя, *творчество*. Естественные науки оправдывают подобную точку зрения. Пусть они умеют объяснять сотворение животных и растительных форм, но они бессильны их предвидеть. Это понятно, ибо реальная длительность исключает возможность подобного предвидения. Итак, необходимо признать психологическую природу причин эволюции, необходимо

до некоторой степени проблемы биологии решать в функции от психологии.

Психологическая точка зрения имеет особенную ценность, ибо без нее не могут обходиться ни биологические, ни социологические науки. Позитивистский метод один не только не в состоянии охватить всю действительность, но сам по себе он даже не смог бы построить науку. Из этого следует, что раз проблемы социологии разрешаются как функции психологии и метафизики, то решение проблемы, относящейся к теории познания, тоже следует искать в биологии. Анализ фактов в данном случае вскрывает бессилие кантовской критики. Автор *Критики чистого разума* задается двойной целью: разрушить метафизику и обосновать науку. Он доказывает, что человеческий разум постигает бытие только через свои категории, что приводит его к выводу о невозможности проникновения в сущность вещей, одни видимости которых мы и познаем. Но сами эти категории у Канта носят характер абсолютного. Разум вместе с ним упал с неба. Бергсон признает вместе с Кантом оригинальную конституцию разума, но он полагает, что мы имеем право искать источники этой оригинальной организации разума. Он видит этот источник в необходимости действовать. Он тоже признает вместе с Кантом релятивный характер нашего познания, но оно релятивно *не в себе*, а по отношению к нашим практическим нуждам. Мысль подчинена жизни.

Мы видели, что жизнь по основам своим психологического происхождения. Но, в свою очередь, сознательное существо не дает нам достаточного принципа объяснения жизни. Жизнь передается от индивидуума к индивидууму; она поддерживается, а сами индивидуумы гибнут. Она, таким образом, выходит за пределы индивидуальности. К тому же эволюция жизни протекает по определенному направ-

лению — она прогрессирует. Прогресс этот, носителем которого являются эфемерные индивидуумы, очевидно, не может обуславливаться одним только индивидуальным усилием, но зависит от общего направления индивидуальных усилий. Каждый организм в некоторой форме собирает результаты, добытые его предками, и идет дальше них по пути прогресса. Передается не одна только жизнь, но еще направление жизни, непрерывное преследование идеала, не фиксированного, а развивающегося, по пути своему совершенствующегося. Чистая длительность — это вечное обогащение. Только одно это непрерывное обогащение способно объяснить нам тенденцию видов углублять полезные для них свойства — тенденцию, вызывающую их прогрессивную дифференциацию. Так, например, мир растительный все больше и больше погружается в состояние оцепенения и неподвижности, а животный мир, напротив, становится все более способным к движению и ясному восприятию.

Но обогащение сознания хотя и объясняет непрерывность и прогресс дифференциации, но оно не объясняет самой дифференциации. Последняя происходит от другой причины, направление которой обратно направлению жизни. В то время, как жизнь организует материю, вовлекает ее в свое движение, навязывает ей свой ритм, материя, в некотором роде, силится следовать по своему собственному пути, рвется из границ, отводимых ей, управляющей ею активностью. Таким путем гибнут одни за другими организмы, приостанавливаются в своем развитии роды. Победа, одерживаемая жизнью над материей, не обходится без жертв. Мир растительный был вынужден осудить себя на неподвижность и на оцепенение а мир животный — подчинить себя власти инстинкта. Сам человек по временам склонен превратиться в чистую машину, автоматически выполняя обычные

действия или, произнося слова, лишённые смысла. Поднявшись над материей и сообщив ей движения, жизнь очутилась в сетях, ей самой сотканных. Она, в свою очередь, испытывает волю материи, увлекающую ее своим движением.

Вот почему человеческий рассудок мог образоваться только насчет инстинкта. Восходя к понятиям все более и более ясным, к идеям все более общим, к все более удобным и подвижным знакам, человеческий разум постепенно становится способным к интуиции. Он дошел до высшего понятия жизни, проявляющейся, но он упустил из виду жизнь прожитую или он ее воспринимает только по жизни проявляющейся. Он мыслит чистую длительность в функции от пространства. Тот же духовный процесс, который позволил разуму построить науку, побудил его отвергнуть метафизику или понимать ее по образцу науки. Отсюда берет свое начало стремление философов до крайности систематизировать свои мысли, отливая свои интуиции в понятия. Отсюда также их предвзятость уразуметь жизнь сознания, как духовный автоматизм, т. е. калькировать ее по физическому механизму. Роль разума в самом деле состоит в том, чтобы мыслить материю.

Материя, точно выражаясь, есть наше представление. Разум ее мыслит и ее создает. Эволюция, строившая разум, одновременно строила материю. Но материя не только наше представление. Она объективно нам представляет изнанку творческой силы. Таковым нам представляется смысл эволюции. Громадный поток мчится по миру. Он силится организовать материю, прогрессивно конституируя жизнь, инстинкт, мысль. Но материя противодействует этой организующей силе. Рассматриваемая в своем отношении к нашей мысли, материя есть наше представление, и, как таковое, она подвержена законам нашего рассудка. Рассматриваемая по отношению к нашему дейст-

вию, она сила, нас ограничивающая, и, как таковая, составляет отдельную от нас реальность.

Попытаемся посредством образа уяснить себе развертывающуюся интуицию. Вообразите громадное извержение, огненным столбом поднимающееся вверх и спускающееся вниз клубами дыма. Пламя поднимается, дым спускается. Восхождение одного не мешает нисхождению другого. Дым стремится потушить огонь и действительно его тушит, но он сам от соприкосновения несколько мгновений освещается, как бы становясь пламенем. Однако вулкан беспрестанно выбрасывает наружу свой огненный поток и беспрестанно замещает потухающий огонь. Падающий дым вновь поднимается, увлекаемый огненной пылью. Скользящие лучи освещают его, прежде чем он превращается в темную массу. Пламя — это разум. Освещенный и окрашенный дым — это живая материя, а дым — материальный мир. Из неисчерпаемого источника брызжет вечный поток универсальной жизни, по существу своему являющейся волей и памятью, вечным обогащением беспрерывно действующего сознания. Как струя воды спускается в виде дождя и осаждается в легкий пар, так и это действие отливается в представление, эта чистая длительность развертывается в пространство, а это представление и это пространство образуют материальный мир с его землями, морями, с его глубокими небесами и яркими звездами.

Философия Бергсона знаменует собой громадный прогресс в истории человеческой мысли. Бергсон, на самом деле, пополнил и углубил теорию Беркли, ибо он вскрыл роль, которую играет в образовании наших идей представление пространства. Он отверг систему Канта своим доказательством, что время основное свойство нашего существа, а не форма представления вещей (по выражению Канта, априорная форма нашей чувственности). Он дока-

зал, что усилие Канта, отца критической философии, разрушить метафизику, было ничего не стоящим и бесполезным усилием, ибо в чистой длительности мы можем иметь интуицию нашей свободной деятельности и нашей субстанциальной реальности. Придавая громадное значение аффективной и волевой жизни, раньше игнорировавшей в пользу разума, Бергсон этим сохраняет результаты философии Шопенгауэра. Он особенным образом расширяет позитивизм, ибо обосновывает биологию психологией, вводит человеческую жизнь в общую универсальную жизнь. Наконец, своим воззрением на неделимую непрерывность жизни сознания, Бергсон подготавливает наступление психологии, назначенной выровнять и исполнять ассоциативные теории. Его теория, таким образом, целиком направлена на полное овладение реальными и на возможно тесном соединении человека с бесконечным бытием. Стремясь все охватить, теория эта расширяется и растягивается, дабы вместить в себя всю природу. Она, в силу сказанного, заслуживает быть названной романтической теорией.

Романтический характер философии Бергсона чувствуется в художественности ее изложения, в чистоте яркого языка Бергсона, в свежести и игривости слога, в поэзии мысли, влюбленной в собственный ритм свой, как будто она в себе самой открывает источник неистощимой игривости. Глубокая внутренняя логика заставляла Бергсона искать этой красоты изложения, которой отмечена *Творческая эволюция* и благодаря которой она — один из шедевров нашей литературы. Философские доктрины, как бы они ни были подвижны, заимствуют от выражающих их понятий некоторую сухость. Необходимость пользоваться речью для передачи своих мыслей другим заставляет их замкнуться в формулы, которые рано или поздно становятся устарелыми. Только одна ху-

дожественная ценность способна спасти доктрину от забвения.

Итак, воспоминание о нашем реальном действии, застывшее в представлении, мы тащим, как мертвый балласт, по неопределенному пути нашей жизни. Наш разум нагружается образами, символизирующими навсегда то настоящее, чем была наша жизнь. Новые мысли превращаются в банальные фразы, подобно слишком избитым мелодиям, прелесть которых проходит, а наши слова, столь сильно выразившие столь живые истины, как наше действие, при повторении своем становятся инертными, мертвыми формулами. Все то, что некогда было пламенем нашей внутренней жизни, теперь только ее пепел. Но как только эти застывшие представления встречаются в глубинах нашего я толчок или надежду, их старый пыл пробуждается, погасшее пламя вновь вспыхивает, пепел загорается и скоро превращается в искры. Здесь сказывается сила искусства. Шедевр узнается по его вечной способности к возрождению, по его силе вызывать ведущие эмоции, испытанные его творцом. В этом смысле все великие артисты были романтиками. Философские системы обречены на кратковременную жизнь. Но их художественная ценность способна их делать вечными. Вот почему Платон нам ближе, чем Аристотель. Философские системы при их появлении считаются совершенным выражением истины, но потом они теряют свою ценность. Прогресс науки вскрывает их дряхлые части. Остаются одни только солидные части, не поддающиеся разрушению и переходящие в новые теории, вновь выдвигающие эти старые вечные истины. Постепенно забывались системы Гегеля, Канта, Лейбница, Декарта. Но над этими мертвыми системами, как закат солнца над обнаженным от листьев лесом, сияют вечной красотой художественного творчества произведения Платона.

§ 2. Модернизм и прагматизм

Жизнь вселенной протекает в непрерывном и неделимом времени. Только одна интуиция способна постигать ее в ее неделимой непрерывности. Объясняя явление ближайшими его причинами, а последние, в свою очередь, другими причинами, мы отрываем от совокупности жизни явление, подлежащее объяснению, и причины, на основании которых его объясняют. Но такое дробление законно только *in abstracto*. Действующая таким путем наука противится интуиции. Она нас поэтому не знакомит с реальным, а только с аспектом, который принимает реальное у анализирующего его интеллекта.

Эти выводы теории Бергсона, как своими отрицательными, так и своими положительными сторонами, крайне благоприятны для религии. Наука ослабила веру, пришлось поэтому пользоваться верой для ограничения претензий науки. Раз наука нас не знакомит с самим реальным, а только с одним из его видов, выводы науки не опасны для религии, претендующей подняться над самим реальным. Наука и религия, таким образом, ведают различными областями, и их взаимная независимость обеспечена.

Религиозная философия Бергсона защищена от критики, разрушающей и позитивистскую религию. Она не выдает за объективное и научное то, что субъективного и религиозного порядка. Ясно себя сознавая, она не выходит из своих собственных границ.

Бергсон оказывает услугу религии еще позитивным содержанием своей теории.

Во-первых, философия непрерывности благоприятствует пробуждению в душах чувства бесконечного. Всякое ограничение во времени и в пространстве ведь ввело бы разрывность в то, что само в себе частая непрерывность. Всякая философия, защищающая неделимую непрерывность сознания,

таким образом, религиозна. Открывая перед душой бесконечную перспективу, она порождает в ней жажду бесконечного. Бог — единство мира. Наука, анализирующая реальное, отдаляется от религии. То же самое имеет место в ассоциативной психологии, сводящей душу к ряду различных состояний: она отрывает индивидуум от мира, уничтожает связь, соединяющую его с Богом. Напротив, теория, защищающая солидарность всех индивидуумов во все моменты, необособленность всех элементов от жизни целого, располагает к религии.

Точнее, теория Бергсона благоприятна для католической религии. Она, как и последняя, отстаивает свободу человека, духовность души, свободное, божественное творчество. Однако философия Бергсона, несмотря на то, что она благоприятна христианству в общем и католичество в частности, предьявляет рядом с позитивными религиями свои особенные требования. Она направляет мысль в сторону обновленного католицизма. Религия, это чувство бесконечного, вечного, всегда содержит элемент таинственного, ибо мы существа конечные, и жизнь наша кратковременна. Мы поэтому не способны целиком охватить бесконечное и вечное. Религия естественно ускользает от наших ограниченных понятий. Она постигается интуицией, а не абстрактным знанием, чувством, а не чистым разумом. Она по существу своему вера, верование. Она бы упразднилась, если бы все реальное могло быть включено в концептуальное* представление, ибо вера относится к области пережитой жизни, несоизмеримой с жизнью проявляющейся. Религия, поэтому, ускользает от власти позитивизма, и ей больше не угрожает прогресс науки. Но подобный приговор, ограничивающий претензии науки, применим и к

* Слово абстрактное часто точно передает значение слова *conceptuelle*.

догмам. В самом деле, всякая догматическая часть религии принадлежит к области представления, а не к воле, к понятию, а не к чистой интуиции. Как таковая, она подвержена разрушающей ее критике науки. Только при условии признания символического характера своих догм религия может уживаться с наукой. Модернизм, именно, является усилием согласовать науку и религию, ибо он рассматривает религию, главным образом, как внутренний принцип веры и активности.

Но в этом отношении модернизм продолжает романтизм. Шлейермахер, работы которого служат восхвалением романтизма, действительно защищает воззрение, что религия выше всякого объективного знания и всякой юридической морали, что она независима от всякого точного знания и от всякого установившегося авторитета. Ибо, по Шлейермахеру, ценность религии не в понятии, на языке которых она переводится, но в чувстве, которое каждый человек о ней имеет. Эти утверждения на языке философии выражают только то, что всякая романтическая литература замкнута в области чувства.

Прагматизм, со своей стороны, судит о ценности идей по их моральной силе. Он соподчиняет представление действию, принимая, таким образом, основной принцип романтической философии. С этой точки зрения прагматизм недоступен критике. О ценности идеи можно говорить только, относя их к воле. С чисто интеллектуальной точки зрения, идея может быть истинной или ложной, смутной или ясной, частной или общей. Она ни неважна, ни незначительна. Ее ценность и ее важность всегда зависят от наших склонностей. Телега, переехавшая человека, для очевидца привратника более важное событие, чем турецкая революция. Но историка больше интересует последнее событие. Описание, место и время совершения исторического события очень важны

для историка, но не существенны для ученого, занимающегося общими законами, а не частными фактами. Но, в свою очередь, научные законы подвержены той же участи. Законы, интересующие ботаника, не интересуют физика, и наоборот. Можно, в общем, сказать, что наука важна для человека постольку, поскольку она удовлетворяет его практические или духовные нужды. Важность научной истины изменяется в зависимости от людей, ученых или профанов, в зависимости от ее практических применений, от бескорыстной любознательности или еще от освещения, которое она дает другим фактам, т. е. поскольку она удовлетворяет потребности ясного и упорядоченного мышления. Но любознательность и ясность мысли — активные наклонности души. Важность истины зависит от интереса, представляемого ею для нас, а интерес — это направление воли, а не состояние представления.

Модернисты и прагматисты одинаково могут объявить себя сторонниками философии Бергсона, содержащей все элементы, необходимые для оправдания их теорий. Но первые гнут теорию больше в сторону интуиции, а последние в сторону действия. Философия Бергсона, в самом деле, проявляет двойную тенденцию: мистическую, в силу ее противопоставления абстрактному знанию более глубокую интуицию реального, и практическую, поскольку она подчиняет разум потребностям действия. Но из того, что мистицизм может быть принципом активности, а религия, в некотором смысле, необходима морали, не следует, что мистицизм не способен развиваться на свой собственный счет. Рискуют поэтому погрузиться в чистое созерцание и совершенно потерять из виду практику. Интуитивное знание, как бы оно ни было противоположно рассудочному знанию, тем не менее, остается формой познания, и, как таковое, не сводимо к действию.

Философия переводит на язык понятий сознание, которое человек имеет о себе и о вещах. Но мышление присоединяется к реальному, не изменяя его: истина — это само бытие, мыслимое разумом. Интуитивная философия мыслит жизнь, но мысль о жизни нечто другое, чем сама жизнь. Понятие, которое мы имеем о нашем действии, когда мы утверждаем, что мы активны, больше, чем сознание этого действия, возникающее в процессе его совершения. Философия может подходить к жизни столь близко, сколь ей это захочется, но человек действия никогда не будет мыслителем, а мыслитель никогда не будет человеком действия — это два различных направления. Сам Бергсон это доказал. Он доказывает, что действие требует ограничения представления, понятия или воспоминания. Раз так, между приверженцами его теории непременно должно иметь место различие мнений, ибо одни ее гнут в сторону прагматизма, а другие в сторону мистицизма. Если мы созданы для действия, если абстрактный разум рычаг нашего действия, мы его должны развивать. Не важна тогда более глубокая, но бесполезная интуиция вещей. Так рассуждают прагматисты. Правда, интуиция тоже имеет практическую ценность. Метафизика может вновь завоевать свои права, оказывая действительные услуги. Но подчиняя себя практике, не рискует ли она сузить, ограничить свою область? Такова дилемма: если я хочу действовать, я необходимо должен себе представить мир, существующий вне меня и могущий быть мною видоизменен. Став предметом моего действия, он этому действию противится. Мое представление о мире тогда неполное, во-первых, потому что я оставляю в стороне все то, что чуждо моей цели, а во-вторых, я помещаю себя вне мира и воспринимаю мое действие вне универсального действия. Чтоб охватить мир в его полноте, мы должны поместить себя внутри этого мира, но тогда наше

действие включено в полноту универсального действия. Мне незачем подчинять его полной интуиции вещей, ибо, по сделанному предположению, оно уже включено в самую интуицию. Иначе говоря, или я рассматриваю мое действие, как совершающееся, находящееся в связи с универсальным действием, и тогда мне только и остается смотреть, как оно совершается; или, напротив, я его рассматриваю, как способное совершаться, и в этом случае я интересуюсь тем, что я должен делать, а не мыслью о том, что я делаю. Вместо того, чтоб *отражать актуальную* жизнь мира, одной только частицей которой является моя жизнь, я размышляю над моей *возможной* жизнью, для которой мир служит полем действия. Я бы напрасно пытался жить божественной жизнью, погрузившись в чистое созерцание: мое тело, общество, физический мир каждый момент меня бы звали с неба на землю. Они бы заставили меня чувствовать необходимость упражнения функций, на которые меня назначают моя органическая природа и мое социальное положение. Только в течение кратковременных перерывов времени я бы мог наслаждаться своими экстазами и восхищениями.

Изложенное позволяет нам проверить точность определения, данного нами романтизму. Если последний по основе своей мистичен, как мы это защищаем, прагматизм должен противиться романтизму в такой же степени, в какой он противится мистицизму. Но эта оппозиция не должна быть абсолютной, ибо прагматизм и мистицизм имеют общее начало, так как оба происходят из одной и той же реакции жизни против абстрактной мысли.

Прагматизм раньше всего исправляет эксцессы романтизма. Опасность романтизма, в самом деле, состоит в развитии чувства ради самого чувства. Но всякое состояние чувственности, не направляемое на действие, становится опасным. Удоволь-

ствие и страдание суть особого рода давление, производимое на нас нашим телом или частью нашего тела с целью побуждать нас действовать или воздерживаться от действия в пользу интересов организма. Они по основе своей указатели цели, которые мы должны преследовать и от которых мы ждем определенных результатов. Любоваться своими удовольствиями или своими страданиями, своими радостями или печалью, не ожидая от них никакого действия, никакой цели, это значит исказить, извращать настоящий смысл удовольствия или страдания. Своими указаниями и напоминаниями, что человек назначен для действия, что все в нем направлено к действию, прагматизм разрушает одну из самых опасных иллюзий романтизма. Прагматизм, конечно, вовсе не требует от человека отказа от его самых глубоких стремлений, но он хочет, чтоб они приспособлялись к реальному. Эту точку зрения Гете осветил в его главной работе. В последнюю минуту свою Фауст хочет удовлетворить свою ненасытную жажду жизни в действии и в надежде на действие.

Но прагматизм, с другой стороны, отводит определенное место религиозному чувству и мистическим тенденциям. Он признает их законными в меру их действительности. Если религиозные верования, мистические интуиции человека — источник реальной энергии, если они поддерживают его в минуты искушения, утешают его в несчастье, в моменты отчаяния, его верования и его интуиции этим самым оправдываются. Обратно, мистицизм может служить для предотвращения некоторых ошибок прагматизма. Опасность последней теории в ее склонности считаться только с результатами. В самом деле, с точки зрения действия важен только результат, а намерение бесценно. Лучше выиграть сражение ошибочными маневрами, чем проиграть его правильными позициями. Естественны поэтому претензии прагма-

тистов судить о истине теории по ее влиянию и о ценности произведения по его успеху. То мнение верно, которое выслушивается и принимается, будь то приемами комедианта или игрой шарлатана.

Понятый таким образом, прагматизм есть чисто корыстное одобрение того, что не доказано и не перечувствовано; он поэтому противоположен свободному исследованию, этому бескорыстному преследованию истины. Теория эта — само отрицание философского духа. Мистицизм, утверждая абсолютную ценность намерения, провозглашая то, что мы назвали идеализмом морального сознания, исправляет эксцессы прагматизма.

Но этот протест права против силы, сердца против разума, принципа против факта не что иное, как проявление романтического индивидуализма. Итак, романтизм выступает в качестве возможного средства против увлечений прагматизма, а прагматизм служить удачным коррективом романтизма.

Если гипотеза наша верна, модернизм и прагматизм вовсе не особенности нашей эпохи. Они, как романтизм, должны были всегда существовать и это действительно так. Еще Лейбниц говорил, что обыкновенно предпочитают форму религии перед истинной верой, внешний культ творению добра.

Спиноза, восстававший против претензии религии выдавать себя за метафизическое объяснение космоса, признававший ее высокое значение только в области поведения и морали, был одновременно прагматистом и модернистом. То же самое можно сказать о всех великих мыслителях, занимавшихся вопросом о взаимоотношении между религией, моралью, философией и наукой. Кант считает заслуживающим внимания доказательство существования Бога на основании конечных причин, между тем, он сам отрицает бытие Божие при помощи решительной критики. Во имя морали Кант установил трой-

ную догму о существовании Бога, о человеческой свободе, о бессмертии души, которую он отрицал во имя науки. Фихте считал теорию прежде всего внутренним принципом веры и деятельности. Кант отводит в своей религии место фетишизму, который он отрицает со спекулятивной точки зрения. Тенденция прагматизма, возможно, еще резче. Некоторые философы, и среди них Шопенгауэр, смотрели на свою теорию морали не только, как на основную часть их философской системы, но еще подчиняли спекулятивные исследования практическим целям. Эпикурейцы объявили счастье целью всякой работы. Стоики отождествляли философию с мудростью. Спиноза, по собственному своему признанию, взялся за свои спекуляции с целью дойти до высшего счастья.

Кант смотрел на выдвинутый им синтез человеческих знаний как на средство возрождения общества. Он поэтому превратил социологию в центр, в котором должны сходиться другие науки, а свою политику он считал завершением позитивной философии. Факт этот сам по себе вполне понятен, ибо всякое стремление к знанию имеет своим источником душевную склонность, которая может быть сведена к удовлетворению этой склонности, как к естественной цели своей. Раз мысль в целом соподчинена жизни, мыслители неизбежно должны были это сознавать постольку, поскольку это касалось их собственной системы. Они поэтому превращали в цель своих исследований то, что с самого начала было их тайным принципом.

Эти беглые замечания достаточны для того, чтоб показать общий источник прагматизма и модернизма. Они оба вытекают из тех же тенденций, из каких вытекает романтическая литература. Они порождены стремлением приблизить религию и философию к жизни. Они обязаны своим происхождением реакции против интеллектуализма, породившего роман-

тические философии. Они имеют полное право опираться на бергсонизм, ибо они вместе с последним вытекают из одних и тех же причин.

§ 3. Современная борьба между классицизмом и романтизмом

Вечная борьба между новым и старым в наши дни приняла новую форму, имеющую ту особенность, что представители новых течений не занимают места живых писателей, а их влияние, еще в большей степени, чем их творчество, оспаривается. Спор на эту тему открывается предисловием к *Chants de l'Aurore*, но свое обобщение оно получает в книге Лассера *le Romantisme francais*. Однако можно было полагать, что интерес к этому предмету скоро пройдет. Лекции Леметра о Руссо и о Расине тоже не обещали серьезных и долгих прений. Свое обострение дебаты о сущности романтизма получают вместе с выходом в свет книги Сэиера *Le Mal romantique*.

Лассер, Леметр, Сэиер обвиняют романтизм в одном и том же. Романтизм, говорят они, превозносит страсть насчет разума, ставит инстинкт выше мышления, соподчиняет разум чувственности. Защищая права сердца, романтики отвернулись от познания истины, они выдвинули апологию анархического индивидуализма. Они поэтому несут ответственность за все химеры и за все современные утопии. Они ближайшая причина переживаемых нами политических зол. Так говорят хулители романтизма, и они приходят к выводу, что романтизм — immoralное и социально опасное направление.

Ответ на эти нападки не заставил себя долго ждать. В течение одного года появились три работы в защиту романтизма. Мариус и Анри Леблон в их книге *l'ideal au dixnevieme siecle* выставляют романтизм

в его верном освещении, как освобождающее, а не как разрушающее движение. Проповедь возврата к природе, защищаемого Руссо, по Леблон, имела благотворное влияние на общество. В свою очередь, в моей работе *le Pondement psychologique de la morale* я пытался доказать высокую моральную ценность романтизма. Книга Апотолески *L'Influence des Romantiques francais sur la poesie rumante* подтверждает мои взгляды и взгляды Леблон. Все румынские поэты ученики французских романтиков, и все их произведения имеют громадную моральную ценность. Раз влияние романтизма было столь благотворно, как же можно его считать immoralным?

Этих ошибок, наверно, избегали бы, если б не ограничивались областью литературы, а считались бы с философской стороной вопроса. Уяснили себе всю важность современных споров, если б не теряли из виду, что революционный романтизм 1830 года был такой же реакцией против традиционного классицизма, каковой является спиритуализм Бергсона против кантианства и позитивизма, ныне господствующих в университетах.

Сэйер, критик романтизма, удачно резюмирует в трех формулах возражения, выдвигаемые против романтизма. Душевное настроение романтика, по Сэйеру, характеризуется: 1) бунтом чувства и инстинкта против разума; 2) склонностью к мистицизму; 3) покушением на права разума и морали.

Может быть, справедливо обратить эту критику против ее авторов. То, в чем обвиняют романтизм, может в самом деле быть направлено против некоторых из его противников. Увлеченные борьбой с определенными политическими доктринами, которые они ложно считают продуктом романтизма, они нарочно останавливаются только на отрицательных и случайных сторонах романтизма и игнорируют его высокую моральную ценность. Но разве справед-

ливо считаться только со слабыми и ложными мыслями критикуемого направления? Разве рационально осуждать во имя политического идеала форму литературного творчества? Не действуют ли в данном случае хулители романтизма под влиянием действительного бунта чувства против разума, который они защищают больше на словах, чем на деле?

Между прочим, и в области политики позиция противников романтизма может быть подвержена критике на основании принципов, ими выдвигаемых. Очень интересно отметить, что в этом отношении Лассер идет по ложному пути. Этот ярый защитник классицизма не замечает того, что осуждаемые им революционные волнения вытекают из незаконного соединения элементов классицизма с вожделениями романтиков. Беглый исторический очерк это подтверждает.

Семнадцатое столетие рисовало человека в самых общих его чертах, и оно пришло к понятию среднего человечества, себе подобного во все времена. Восемнадцатое столетие в своем стремлении разрушить религиозные и политические догмы старого режима оставалось верным этому совершенно абстрактному понятию о человечестве. Оно поэтому игнорировало оригинальные черты, присущие каждому индивидууму и каждому народу, их наклонности, чувства и инстинкты. Все его внимание было направлено на то, что есть общего между людьми, т. е. на разум; оно потому верило, что один разум способен управлять жизнью личностей и народов! Если так, то общество можно целиком перестроить, можно совершенно уничтожить тот или другой социальный строй, заменить его совершенно новым строем. Тенденции эти были присущи революционерам, позаимствовавшим у философии девятнадцатого столетия ее абстрактное воззрение на человечество и провозгласившим вместе с Руссо абсолютное равенство людей. Хотя

подобное воззрение находилось в оппозиции к *воображению* романтиков, оно, тем не менее, должно было их прельстить, ибо оно много говорило их *сентиментальности*. Оно в некотором роде оправдывало и узаконило их любовь к добру, их грезы о всеобщем братстве. Оно примиряло их политический мистицизм и их экзальтированный индивидуализм. Из этого союза классического духа с романтическим духом исходят социальные и политические утопии девятнадцатого столетия. Романтизм, влюбленный в местный характер, старающийся обнаружить в народной душе ее оригинальные черты, никогда не подпал бы под власть химеры об абсолютном равенстве, не признающем никаких иерархий, никаких национальностей, если бы и социальный оптимизм не располагал его к классической теории свободного и мыслящего человека, из которой непосредственно вытекает догма об абсолютном равенстве. С другой стороны, теория разумного и свободного человека не могла толкнуть классический период на ложный путь, ибо он находился под властью догмы о первоначальном грехе, нейтрализовавшей крайние выводы теории. Семнадцатое столетие считало человека дурным по природе. Общество его исправляет путем обуздания его дурных инстинктов. Подобные взгляды выступают в философии Гоббса. Спиноза начинается с романтизма. Он требует от политики, чтобы она прежде всего считалась со свободной игрой сил жизни, но он не в меньшей степени верен духу своего века, когда доказывает, что человек, живущий в обществе с деспотическим образом правления, свободнее пустынного, не знающего над собой никакой власти. Восемнадцатое столетие, напротив, защищает первобытное свободное состояние человека: общество его портит и развращает. Из этой теории девятнадцатое столетие извлекает все ее практические последствия. Всякая исправительная сила вредна. По-

рок и преступление питаются невежеством. Моральный прогресс осуществляется развитием культуры и свободы. Отсюда протесты против тюрем, против виселиц, эшафотов, упразднение которых вместе с прогрессом, по предположению, создаст совершенное человечество и царство всеобщего блага. Отсюда двойные тенденции к анархическому индивидуализму, протест против принудительной власти современного общества, пропаганда государственного социализма, от реформ которого ожидали осуществления искомого идеала.

Романтизм, порвавший с классицизмом, однако не впал в крайности. Подчинив разум воле и чувству, романтизм тем не менее признавал, что человек по основе своей не один только разум и не одна только воля, он поэтому отвергал догму об абсолютном равенстве. Поставив личность в зависимость от условий места и времени, он поэтому сознавал недостатки теории абсолютного равенства народов и опасности от практического применения этой теории. Он понимал, что абсурдно желание управлять одними и теми же законами, народами с различными наследственными особенностями. Как это ни парадоксально, но мы у Спинозы должны искать защиты политики в духе романтизма, а не у писателей девятнадцатого столетия.

Положения, отстаиваемые Спинозой в области политики, применены и в педагогике. В этом отношении романтизм верен своим главным тенденциям. Он рельефно рисует оригинальный характер детей. Моралисты типа Лабрюера смотрят на детей, как на взрослых людей. Воззрение это характерно для тогдашнего времени. Гюго, хотя и не был моралистом, иначе смотрел на детство.

В педагогике, как и в политике, необходимо действовать не априорно, а пользоваться опытом. Надо раньше всего изучать законы действительности, ува-

жать произвольную игру сил жизни. В противном случае, употребляемые средства могут мешать преследуемой цели. Сколько раз, например, правительство, желавшее уничтожить враждебную ему партию, прибегало к крутым мерам, способствовавшим укреплению противников, которых меры эти заставляли спланиваться для своей защиты. Родители часто, с целью выработки в детях выдержанности, смеются над их промахами и добиваются только того, что дети становятся робкими, мрачными, мстительными. Нередко приходится видеть, что дети, которых воспитывают на строгих правилах, получив свободу, ведут разгульный образ жизни. Душа народа, как и душа детей, не суть мягкий воск, которому можно придавать любую форму. Они этому противодействуют особенным и непредвиденным образом, в зависимости от их индивидуальных черт. Следует поэтому считаться и с самопроизвольностью ребенка и с его индивидуальным характером, действовать убеждением, а не силой, доводить его до того, что он сам добровольно делает то, чему его учат. Надо развивать его самосознание, вскрывать перед ним его сущность, границы его способностей, освещать то, что ему по силам, и то, к чему он должен стремиться.

Ошибаются не только насчет *средств*, но и насчет цели воспитания. Смотрят, например, на приобретение знаний, как на саму цель учения. Но существенно не накопление знаний, а развитие способности бесконечно ими обогащаться. Хороший ученик не механически удерживает в своей памяти то, что ему преподносят, но умеет использовать свои знания. Польза от чтения очень незначительна, если мы умеем только автоматически пересказывать прочитанное: важно усваивать автора и извлекать из него новые идеи. То же самое, бесполезно путешествовать, если только пассивно отмечать виденное. Сказанное нами об интеллектуальном воспитании верно и по отно-

шению морального воспитания. Вбивать в голову хорошие принципы — труд потерянный, если только стойкость характера вырабатывается за счет его гибкости. Действуя по неуклонным правилам, мы рискуем удалиться от преследуемого идеала. В самом деле, вместо здоровой оценки выступающих обстоятельств, мы слушаемся узких правил и застывших формул: пользуются буквой закона, игнорируя его дух. Добрые привычки лишены всякой ценности без любви к добру. Их действие ограничено заранее определенными случаями, а при наличии новых обстоятельств они ввергают душу в сомнение. Любовь к добру делает нас способными нормально поступать во всех случаях, находить новые решения при новых обстоятельствах. Добрые принципы лишены ценности без сознания добра, ибо мы можем их плохо применять.

Наши суждения о морали применимы и к жизни в целом. Личная инициатива всегда необходима, ибо трудно предвидеть течение событий. В любви к красоте, в созерцании природы артист находит неистощимый источник вдохновения, способность к вечному обновлению своей личности в столь различных произведениях. То же самое всякий человек должен уметь воссоздавать свою мысль среди установившихся неподвижных мнений, действовать самостоятельно, не поддаваясь власти рутины.

В одной из своих исторических работ Гизо отмечает, что древние цивилизации, отличавшиеся характером единства, быстро стали разлагаться (например, Греция и Рим) или застыли в своей неподвижности, как Египет и Индия, между тем современная европейская цивилизация, несмотря на борьбу в ней различных направлений, по-видимому, способна к бесконечному прогрессу. Человек имеет над животными те же преимущества. Последние одарены очень верным, но в некотором смысле неподвижным инстинктом.

Они совершенно автоматически исполняя то, что от них требуют, сохранение индивидуума и рода, вынуждены почти тождественно исполнять из поколения в поколение одни и те же акты. Но человек, благодаря своему подвижному разуму, хотя и подверженному ошибкам, способен пользоваться трудами предыдущих поколений и непрерывно прогрессировать. Задачи воспитания поэтому не в прохождении определенной программы знаний, а в том, чтоб воспитатель умел сознавать недостатки своего воспитания и их исправлять. Важно уметь при всех обстоятельствах стоять на высоте своего призвания, а не исполнять раз навсегда установленные правила.

С моральной точки зрения, романтизм также легко защищать, как с политической, так и с педагогической точки зрения. Нет сомнения, что романтизм подчиняет чувство и волю разуму. Но следует ли из этого, что он совершенно исключает работу разума?

Прагматизм в той своей форме, в которой его применяют в теориях Шопенгауэра и Бергсона, своим подчинением разума воле вовсе не отнимает у разума его старых прерогатив. Ведь теории эти приписывают разуму роль проводника воли, а потому власть его не урезана. Зато он больше не работает впустую. Приверженцы классицизма должны быть логичны: если человек — чистый разум и чистая свобода, он властен изменять свой личный характер и способен в качестве социального существа дотла разрушить общество и перестраивать его на новых началах. Но так далеко работа личности не может пойти, и это объясняется тем, что каждый индивидуум, как и каждое общество, обладает глубокими чувствами, управляемыми разумной волей, направляющей наш разум на правильный или на ложный путь. Ученый и философ не суть только один разум — ими управляют и аффективные факторы. Любознательность, любовь к истине, стремление проникать в дей-

ствительность в неискаженном и чистом ее виде, лежать на основе их исследований и работы мысли. Добродетельный человек тоже не слушается одного только чистого разума своего: не обладай он чувством симпатии к другим существам, он бы совершенно был чужд моральности. В глубине интуиции гения, как и в глубине чистых моральных эмоций, мы обнаруживаем любовь к вечному и бесконечному бытию.

Из сказанного следует, что мистические тенденции романтизма вовсе не вытекают, как это полагает Сэиер, из низшей степени интеллектуальности или от недостатка рефлексии. Их источники — глубокое чувство природы и стремление к идеалу. Здесь, кстати, отметить, что хулители романтизма в согласии с писателями и философами XVII столетия очень охотно понимают слово «страсть» в смысле «дурной страсти». Но имеется страсть к добродетели, к правде, к разуму. Ни герои, ни святые и даже великие мыслители не были чистыми умами. Великие борцы за счастье человечества не руководствовались одним только разумом, ибо разум освещает, но не побуждает действовать. То были энтузиасты, мистики, страстные натуры.

Самопожертвование какого-нибудь Леонида, Винцента, Демополь, Жанны Д'Арк объясняется чувством, а не разумом. Творить добро во имя добра — это значит быть мистиком, то же самое мистично искание истины во имя истины. Разум, подобно телу и чувству, имеет свой инстинкт. Следует поэтому признать, что хотя мистические импульсы часто слепы, тем не менее существует *рациональный мистицизм*, в блестящей форме проявившийся у великих мыслителей. Беспристрастный психолог открывает этот мистицизм в самых различных системах — у Декарта, у Спинозы, у Канта и у Платона. Рациональный мистицизм, по правде говоря, сама философия.

Как любовь к добру есть начало всех добрых дел,

а любовь к красоте — начало художественного произведения, так и любовь к истине начало всякого интеллектуального прогресса. Изучение методологии никогда не делало человека способным открыть истины в науках. Эстетические трактаты никогда не вырабатывали артистов, а работы по логике — мыслителей. Логика науки следовала за научными открытиями, но она их не порождала. Но гений, самопроизвольный жизненный порыв столь же необходимы в науке, как и в искусстве. В этом смысле, можно сказать, что великие мыслители, как и великие артисты, были романтиками. Они таковыми были постольку, поскольку они, действительно, порвали с традицией, породили новые оригинальные идеи, поскольку они своим творчеством выражали всю свою индивидуальность. Они были романтиками, так как их влекла жажда обновления, которая и есть сама жизнь и которая заставляет умы искать новых выражений для одних и тех же вечных истин. Неточно определение романтизма, как преобладания чувственности и воображения над разумом. Романтическая чувственность и воображение имеют свои особенные свойства, которых не следует игнорировать: всякая страсть не необходимо романтична. Она становится таковой только тогда, когда она стремится к возвышенному. Это доказывает мистическая теория любви, которую защищают романтики. Якоби, Шлейермахер, Новалис были апологетами мистического воспитания чувств. Последний утверждает, что следует облагораживать страсть, превращать ее в проводник прекрасных идей; он этим доказывает, что считает страсть средством возвышения души. Эта защита сентиментального идеализма присуща всем романтикам. У Шатобриана, как и Ламартина, чувство вечности, надежда на другую жизнь интимно связаны с эмоциями любви. Пусть идеализм этот имеет свои опасности (Флобер это доказывает в мадам Бовари), но он тем не менее имеет

и моральную ценность. Педагоги всех времен это признавали, они поэтому так высоко ценили роль поэзии и искусства в воспитании.

Романтический индивидуализм имеет, таким образом, и свои хорошие стороны. Он, конечно, способен ослаблять силу некоторых социальных добродетелей, но вовсе не в пользу человеческого эгоизма. Сознание социальных бедствий и несправедливостей толкает низшие классы общества на путь борьбы и восстания, в некоторой степени задерживает дух дисциплины и способности к жертве, но он одновременно приготавливает наступление новой дисциплины, примером которой могут служить современные синдикаты. Он таким путем заставляет, личность жертвовать собою в пользу общих интересов. Пацифизм породил не одно только признание за личностью недостижимых прав оберегать свою жизнь, но и еще чувство братства, сострадание к страждущим. Патриотизм от этого не может пострадать, но за то филантропия от этого выигрывает. Идеальный и религиозный идеал приняли только новую форму, но от них далеко не отказались.

Итак, психология и история окончательно и бесповоротно решают спор в пользу романтизма.

Жуссэн

**ВВЕДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ.
СМЕХ**

ВВЕДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ

Если сравнить между собою определения метафизики и понятия абсолютного, то можно заметить, что, вопреки кажущемуся разногласию, философы сходятся в признании двух глубоко различных способов познания вещи. Первый способ предполагает, что вращаются вокруг вещи; второй, что в нее входят. Первый зависит от того, на какую точку зрения становятся, и от символов, посредством которых выражаются. Второй не держится никакой точки зрения и не опирается ни на какой символ. О первом познании можно сказать, что оно останавливается на *относительном*; о втором, — там, где оно возможно, — что оно достигает *абсолютного*.

Возьмем, например, движение предмета в пространстве. Я воспринимаю его различно, в зависимости от точки зрения — подвижной или неподвижной, — с которой я смотрю на него. Я выражаю его различно, смотря по тому, к какой системе осей или отправных точек я его отношу, т. е. смотря по тем символам, на какие я его перевожу. И на этом двойном основании я назову его *относительным*: как в том, так и в другом случае я нахожусь вне самого предмета. Когда я говорю об абсолютном движении, то это значит, что я приписываю подвижному телу что-то внутреннее, как бы состояния души, это значит также, что я симпатизирую этим состояниям и что я проникаю в них усилием воображения. Тогда в зависимости от того, будет ли предмет подвижен или неподвижен, примет ли он то или иное движе-

ние, я буду испытывать не одно и то же. И то, что я буду испытывать, не будет зависеть ни от точки зрения, которую я мог бы иметь на предмет, ибо я буду находиться в самом предмете, ни от символов, на которые я мог бы его перевести, ибо, ради обладания оригиналом, я откажусь от всякого перевода. Коротко говоря, движение не будет уже схватываться извне, как бы от меня, но изнутри, само по себе, в нем самом. Я буду обладать абсолютным.

Или возьмем еще действующее лицо какого-нибудь романа, приключения которого мне рассказывают. Романист может умножать черты характера своего героя, может заставляя говорить и действовать его сколько ему угодно: все это не будет стоить того простого и неделимого чувства, которое я испытал бы, если бы хоть на одно мгновение мог слиться с самим действующим лицом. Тогда мне казалось бы, что все его действия, жесты и слова вытекают естественным образом, как из источника. Они не были бы уже случайностями, присоединяющимися к тому представлению, которое у меня составилось о действующем лице, случайностями все более и более обогащающими это представление, и все же никогда не достигающими того, чтобы вполне завершить его. Действующее лицо было бы мне дано сразу в его целостности, и мне казалось бы тогда, что тысячи событий, служащие его проявлениями, не прибавляются к представлению и не обогащают его, а напротив выделяются из него, никогда, однако, не истощая и не обедняя его сущности. Все, что рассказывается мне о личности, дает мне точки зрения на нее. Все признаки, которыми мне ее описывают и которые знакомят меня с ней не иначе, как через сравнения с личностями или с предметами, мне уже известными, являются знаками, путем которых мне изображают эту личность более или менее символически. Символы и точки зрения ставят меня, таким образом,

вне личности; они сообщают о ней только то, что есть у нее общего с другими, но не то, что принадлежит ей собственно. То же, что является ею собственно, что составляет ее сущность, не может быть замечено извне, будучи по самому определению своему внутренним, и не может также быть выражено символами, так как не соизмеримо ни с какой другой вещью. Описание, история, анализ оставляют меня в относительном. Одно только слияние с самой личностью дало бы мне абсолютное.

В этом, и только в этом смысле *абсолютное* и является синонимом *совершенства*. Все фотографии города, снятые со всех возможных точек зрения, будут бесконечно дополнять друг друга, но они не смогут заменить собою того рельефного экземпляра, каковым является город, где можно прогуливаться. Переводы поэмы на все возможные языки будут прибавлять одни оттенки к другим, и, путем взаимной ретуши, поправляя друг друга, будут давать все более и более верное изображение поэмы, которую они переводят, но никогда они не передадут внутреннего смысла оригинала. Изображение, схваченное с известной точки зрения, перевод, сделанный с помощью известных символов, остаются всегда несовершенными, по сравнению с предметом, с которого было снято изображение или который пытались выразить символами. Абсолютное же является совершенным потому, что оно в полном смысле слова есть то, что оно есть.

По той же причине, без сомнения, часто отождествляли *абсолютное* с *бесконечным*. Если я хочу сообщить кому-нибудь, не знакомому с греческим языком, то простое впечатление, которое оставляет во мне стих Гомера, я дам перевод этого стиха, потом буду комментировать мой перевод, развивать эти комментарии, и от объяснения к объяснению буду все более и более приближаться к тому, что хочу выразить,

но я никогда этого не достигну. Когда вы поднимаете руку, вы выполняете движение, о котором внутренне у вас имеется простое впечатление; но извне, для меня, смотрящего на это движение, ваша рука переходит через одну точку, потом через другую, между этими двумя точками будут еще другие, так что если я начну их считать, то эта операция может совершаться без конца. Созерцаемое изнутри, абсолютное является, таким образом, вещью простой; рассматриваемое же извне, т. е. относительно другой вещи, оно становится по отношению к выражающим его знакам, золотой монетой, размен которой на мелкую монету может продолжаться бесконечно. То же, что в одно и то же время схватывается как неделимое и поддается неистощимому исчислению, по самому определению своему, есть бесконечное.

Отсюда следует, что абсолютное может быть дано только в *интуиции*, тогда как все остальное открывается в *анализе*. Интуицией называется род *интеллектуальной симпатии*, путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого. Анализ же, напротив, является операцией, сводящей предмет к элементам уже известным, т. е. общим этому предмету и другим. Анализировать значит выражать какую-нибудь вещь в функции того, что не является самою этой вещью. Всякий анализ есть, таким образом, перевод, развитое в символах представление, получаемое с последовательных точек зрения, с которых и отмечается соприкосновения нового предмета, который изучают, с теми, которые считаются уже известными. В своем вечно ненасытимом желании охватить предмет, вокруг которого он осужден вращаться, анализ без конца умножает точки зрения, чтобы дополнить представление, всегда неполное, без усталости разнообразить символы, чтобы довершить перевод, всегда несовершенный. Он про-

должается в бесконечность. Интуиция же, если она возможна, есть акт простой.

Признав это, можно заметить без труда, что обычной функцией положительной науки является анализ. Она работает поэтому прежде всего над символами. Даже самые конкретные из науки о природе, науки о жизни, придерживаются видимой формы живых существ, их органов, их анатомических элементов. Они сравнивают формы одно с другими, сводят самые сложные из них к самым простым, словом, он изучают отправление жизни в том, что является в ней, так сказать, видимым символом. Если существует средство владеть реальностью абсолютно, вместо того чтобы познавать ее относительно, помещаться в нее, вместо того чтобы усваивать точки зрения на нее, иметь о ней интуицию, вместо того чтобы делать ее анализ, словом, схватывать ее помимо всякого выражения, перевода или символического представления, то это и будет метафизика. *Таким образом, метафизика есть наука, имеющая притязание обходиться без символов.*

Существует, по меньшей мере, одна реальность, которую все мы схватываем изнутри, путем интуиции, а не простым анализом. Это — наша собственная личность в ее истечении во времени. Это наше я, которое длится. Мы можем не иметь интеллектуальной симпатии ни с какой иной вещью. Но мы наверное ее имеем относительно нас самих.

Когда я пробегаю внутренним взором моего сознания по собственной личности, предположив ее в недейтельном состоянии, то я прежде всего замечаю все восприятия, доходящие до нее из материального мира: как затвердевшая кора, они лежат на ее поверхности. Эти восприятия точны, отчетливы; они рядопологаются или могут рядопологаться одни возле других; они стремятся сгруппироваться в *предметы*. Я замечаю затем воспоминания, более или менее связанные

с этими восприятиями и служащие для их истолковывания; эти воспоминания как бы выделились из глубины моей личности, привлекаемые на поверхность сходными с ними восприятиями; они расположились на мне, совершенно не будучи мною. И наконец я чувствую проявление тенденций, двигательных привычек, множество возможных действий, более или менее прочно связанных с этими восприятиями и с этими воспоминаниями. Все эти элементы с вполне определенными формами тем более кажутся мне отличающимися от меня, чем они более отличаются друг от друга. Направляясь изнутри кнаружи, они составляют в своем соединении поверхность сферы, стремящейся расшириться и затеряться во внешнем мире. Но если я направлюсь от поверхности к центру, если я буду углубляться в себя и искать то, что является моим «я» наиболее неизменно, наиболее постоянно, наиболее прочно, то я найду совсем иное.

Под этими отчетливо вырезанными кристаллами и этим поверхностным наплывом я нахожу непрерывность истечения, несравнимого ни с чем, что когда-либо передо мной протекало. Это — последовательность состояний, из которых каждое возвещает то, что за ним следует, и содержит то, что предшествует. По правде говоря, эта множественность состояний образуется только тогда, когда я уже перешел через них и оборачиваюсь назад, чтобы обозреть их след. Когда я их испытывал, они были так прочно организованы, так глубоко одушевлены общей жизнью, что я никогда бы не мог сказать, где одно из них начинается, где другое кончается. В действительности ни одно из них ни начинается, ни кончается, но все продолжают одни в других.

Если угодно, это — развертывание, ибо нить ни одного живого существа, которое не чувствовало бы себя мало-помалу подвигающимся к концу своего свитка, и жизнь заключается в том, чтобы стареть.

Но это также точно и постоянное наматывание, подобное наматыванию нитки на клубок, ибо наше прошлое следует за нами; непрерывно оно растет за счет настоящего, которое оно подбирает в пути, и сознание обозначает собою память.

По правде говоря, это ни наматывание, ни развертывание, ибо оба эти образа вызывают представление линий или поверхностей, части которых однородны между собой и могут быть наложены одни на другие. А между тем не существует двух моментов у одного и того же сознательного существа, которые были бы тождественны. Возьмите самое простое чувство, предположите его постоянным, включите в него всю личность целиком: сознание, которое будет сопровождать это чувство, не сможет остаться тождественным самому себе в течение двух последовательных моментов, потому что следующий момент всегда содержит в себе, сверх момента предыдущего, воспоминание, которое последний по себе оставил. Сознание, которое имело бы два тождественных момента, было бы сознанием лишенным памяти. Оно погибало бы и возрождалось непрерывно. Можно ли представить себе иначе бессознательное?

Нужно будет поэтому вызвать образ спектра в тысячах оттенков с нечувствительными переходами от одного оттенка к другому. Поток ощущения, пересекающий спектр, окрашиваясь поочередно каждым из этих оттенков, испытал бы последовательные изменения, из которых каждое возвещало бы следующее и резюмировало бы в себе предыдущие. Но последовательные оттенки спектра все же останутся всегда внешними друг другу. Они рядопологаются. Они занимают пространство. Чистая же длительность, напротив, исключает всякое представление о рядоположенности, взаимной внешности и протяженности.

Представим же себе лучше бесконечно малую резину, сжатую, если бы это было возможно, в матема-

тическую точку. Будем вытягивать ее постепенно таким образом, чтобы из точки заставить выходить линию, которая будет все удлиняться. Сосредоточим наше внимание не на линии, как линии, но на действии, которое ее чертит. Будем считать, что действие, вопреки его длительности, неделимо, если предположить, что оно выполняется безостановочно; что если в него входит остановка, то из него делается два действия вместо одного, и каждое из этих действий будет таким неделимым, о котором мы говорим; что делимым является не само движущееся действие, но неподвижная линия, которую оно отлагает под собою, как след в пространстве. Освободимся наконец от пространства стягивающего движение, чтобы считаться только с самим движением, с актом напряжения или протяжения, словом, с чистой подвижностью. На этот раз у нас будет более верный образ развития нашего «я» в длительности.

И, однако, этот образ будет еще неполным, и всякое сравнение будет недостаточным, ибо развертывание нашей длительности известными сторонами походит на единство развивающегося движения, другими на множественность вырисовывающихся состояний, и никакая метафора не сможет передать один из двух аспектов, не жертвуя другим. Если я вызываю спектр в тысячах нюансов, то передо мной является законченная вещь, тогда как длительность создается непрерывно. Если я думаю об удлиняющейся резине, о пружине, которая напрягается или ослабевает, я забываю о богатстве красок, характерном для переживаемой длительности, и вижу только простое движение, путем которого сознание переходит от одного нюанса к другому. Внутренняя жизнь есть все это вместе — разнообразие качеств, непрерывность развития, единство направления. В образах ее нельзя себе представить.

Но еще труднее ее представить путем понятий,

т. е. абстрактных идей, общих или простых. Без сомнения, никакой образ не передаст в совершенстве то своеобразное чувство, какое я имею об истечении меня самого. Но нет также и необходимости в том, чтобы я пробовал передавать это чувство. Тому, кто не способен дать самому себе интуицию длительности, составляющей его бытие, ничто и никогда ее не даст, и понятия не более, чем образы. Единственной задачей философа должно быть здесь побуждение к известной работе, которую у большинства людей стремятся сковать привычки разума, более полезные для жизни. Но образ имеет по крайней мере то преимущество, что он удерживает нас в конкретном. Никакой образ не заменит интуиции длительности, но много различных образов, заимствованных из очень различных разрядов вещей, смогут путем сосредоточения их действия на одной точке направить сознание как раз в тот пункт, где может быть схвачена известная интуиция. Выбирая образы, по возможности не имеющие между собою связи, можно воспрепятствовать какому бы то ни было из них узурпировать место интуиции, которую он предназначен вызвать, ибо в таком случае он тотчас же будет изгнан своими соперниками. Заставляя все их, не смотря на различие их аспектов, требовать от нашего духа один и тот же род внимания и, так сказать, одинаковую степень напряжения, можно мало-помалу приучить сознание к совершенно специальному и вполне определенному состоянию, такому именно, какое оно должно будет принимать, чтобы являться перед самим собою без покрова. Но нужно еще будет, чтобы оно согласилось на это усилие. Ибо ничто не будет ему показано. Оно будет только помещено в такое положение, которое ему нужно принять, чтобы сделать требуемое усилие и самому прийти к интуиции. Неудобство слишком простых понятий в данном случае заключается, напротив, в том, что они

поистине являются символами, заменяющими собою символизируемый ими предмет и не требующими от нас никакого усилия. Приглядываясь ближе, можно заметить, что каждое из них извлекает из предмета то, что у него есть общего с другими. Можно заметить, что каждое из них, еще более чем образ, выражает собою *сравнение* между самим предметом и теми, которые с ним сходны. Но так как сравнение выказало сходство, так как сходство есть свойство предмета, свойство же имеет вид *части* предмета, обладающего этим свойством, — то мы без труда убеждаем себя, что, рядопологая понятия с понятиями, мы восстановим предмет, как целое, из его частей и что мы получим, так сказать, его интеллектуальный эквивалент. Вот почему мы думаем, что составляем правильное представление о длительности, располагая в линию понятия единства, множественности, непрерывности, делимости конечной или бесконечной и т. д. В этом-то как раз и кроется иллюзия. В этом-то и заключается опасность. Поскольку абстрактные идеи могут оказывать услуги анализу, т. е. научному изучению предмета в его отношениях к другим, постольку они не способны заменить собою интуицию, т. е. метафизическое исследование предмета в том, что есть в нем существенного и ему одному принадлежащего. С одной стороны, действительно, эти сложенные вместе понятия всегда будут давать нам только искусственное воспроизведение предмета, они могут только символизировать некоторые общие в некотором роде безличные его стороны. Напрасно поэтому было бы надеяться схватить с помощью их реальность: они ограничиваются тем, что представляют нам только тень ее. Но, с другой стороны, вместе с иллюзией существует также и очень большая опасность. Ибо понятие, абстрагируя, вместе с тем и обобщает. Понятие символизирует специальное свойство не иначе, как делая его об-

щим для бесконечности вещей. Широким толкованием, которое оно ему дает, оно всегда поэтому более или менее его извращает. Помещенное в метафизический предмет, которому оно принадлежит, свойство совпадает с предметом или, по крайней мере, формируется по нем, принимает его контуры. Извлеченное из метафизического предмета и представленное в понятии, оно расширяется безгранично, оно переходит за предмет, потому что отныне оно должно содержать вместе с ним и другие предметы. Различные, образуемые нами понятия о свойствах вещи, обрисовывают поэтому вокруг нее круги значительно ее превосходящие, из которых ни один не прилегает к ней с точностью. А между тем в самой вещи свойства сливались с ней и сливались, следовательно, между собою. Нам поэтому необходимо изыскивать какой-нибудь искусственный способ, чтобы восстановить слияние. Мы берем одно какое-нибудь из этих понятий и пробуем с его помощью соединять другие. Но в зависимости от того, будем ли мы исходить из того или из другого понятия, соединение будет совершаться различно. Будем мы, например, исходить из единства или из множественности, наше понимание множественного единства будет не одинаково. Все будет зависеть от веса, который мы придадим тому или другому понятию, а вес этот будет всегда произвольным, так как понятие, извлеченное из предмета, не имеет веса, являясь только тенью тела. Так всплывет множество различных *систем* — столько, сколько существует внешних точек зрения на наследуемую действительность, — или все расширяющихся кругов, в которые хотят ее заключить. Неудобство простых понятий заключается поэтому не только в том, что они делят конкретное единство предмета на соответственное число символических выражений; они делят также философию на различные школы, из которых каждая держится своего мес-

та, выбирает свои жетоны и начинает с другими состязание, которому не суждено окончиться. Или метафизика есть только эта игра идей, или, 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, чтобы создавать понятия иные, совершенно не похожие на те, какими мы обычно пользуемся, — я хочу сказать, создавать представления гибкие, подвижные, почти текучие, всегда готовые принять ускользающие формы интуиции. Мы возвратимся еще к этому существенному пункту. Нам достаточно только было показать, что наша длительность может быть нам представлена непосредственно в интуиции, что косвенно она может быть нам подсказана образами, но что она не может замкнуться в представление, выражаемое понятиями, если оставить за словом «понятие» его подлинный смысл.

Попробуем на одно мгновение сделать ее множественностью. Необходимо будет прибавить, что члены этой множественности, вместо того чтобы разграничиваться, как члены какой бы то ни было множественности, захватывают друг друга, что хотя мы и можем, конечно, путем усилия воображения придать твердость длительности, уже истекшей, разделить ее на рядопологающиеся куски и сосчитать все эти куски, но что операция эта совершается над застывшим воспоминанием длительности, над неподвижным следом, оставляемым за собою подвижностью длительности, но не над самой длительностью. Мы должны будем поэтому признать, что если есть

здесь множественность, то эта множественность не походит ни на какую другую множественность. Не скажем ли мы в таком случае, что длительность обладает единством? Конечно, непрерывность элементов, продолжающихся одни в других, причастна единству так же, как и множественности, но это подвижное, изменчивое, окрашенное, живое единство совсем не похоже на единство абстрактное, неподвижное и пустое, которое дается в понятии чистого единства. Не можем ли мы отсюда заключить, что длительность должна определиться разом единством и множественностью? Но, странная вещь, — сколько бы я ни работал над этими понятиями, сколько бы ни дозировал, какими бы различными способами ни соединял их между собою, сколько бы ни прилагал к ним самых тончайших операций умственной химии, я никогда не получу ничего, что походило бы на простую имеющуюся у меня интуицию длительности, если же я перемещаюсь в длительность усилием интуиции, я тотчас замечаю, каким образом эта длительность есть и единство, и множественность и еще многое другое. Эти различные понятия были, таким образом, внешними точками зрения на длительность. Ни в раздельности, ни в соединении они не помогли нам проникнуть в самое длительность.

Однако мы в нее проникаем, и проникаем только путем интуиции. В этом смысле внутреннее, абсолютное познание мною длительности моего собственного «я» оказывается возможным. Но если метафизика требует и может здесь получить интуицию, то наука не менее того нуждается в анализе. И от смешения роли анализа с ролью интуиции и зарождаются споры между школами и столкновения между системами.

В самом деле, психология применяет анализ, подобно другим наукам. Она разлагает «я», которое первоначально было дано ей в простой интуиции,

на ощущения, чувства, представления и т. д., которые она изучает отдельно. Таким образом, она заменяет «я» рядом элементов, являющихся психологическими фактами. Но будут ли эти *элементы частями*? В этом весь вопрос, и именно потому, что его не затрагивали, проблема человеческой личности и являлась часто в неразрешимой постановке.

Неоспоримо, что всякое психологическое состояние, по тому одному, что оно принадлежит какому-нибудь лицу, отражает личность в ее целом. Не существует чувства, как бы просто оно ни было, которое не заключало бы в себе в возможности прошлого и настоящего того существа, которое его испытывает; отделиться от этого существа и образовать состояние это чувство может не иначе, как усилием абстракции или анализа. Но не менее неоспоримо, что без этого усилия абстракции или анализа не было бы возможно развитие науки психологии. В чем же состоит операция, путем которой психолог выделяет психологическое состояние, чтобы возвести его в более или менее независимую сущность? Он начинает с того, что пренебрегает специфической окраской личности, которая не может быть выражена в общих и уже известных терминах. Затем он старается в личности, уже таким путем упрощенной, изолировать ту или иную сторону, представляющую интерес для изучения. Пусть дело идет, например, о какой-нибудь склонности. Психолог оставит в стороне окрашивающий ее оттенок, не поддающийся выражению и являвшийся причиной того, что моя склонность не есть ваша склонность; затем он обратится к тому движению, которым наша личность *стремится* к известному предмету; он изолирует это положение, и эту-то специальную сторону личности, эту точку зрения на подвижность внутренней жизни, эту «схему» конкретной склонности, он и возведет в независимый факт. Труд этот аналогичен труду художника, который, находясь

поездом в Париже, сделал бы, например, набросок одной из башен собора Notre-Dame. Башня нераздельно связана со всем зданием, которое так же нераздельно связано с почвой, с окружающим, со всем Парижем и т. д. Нужно начать с того, что выделить ее из всего целого отмечается только известный аспект — именно эта башня собора Notre-Dame. Далее, башня в действительности составлена из камней, специальная группировка которых и дает ей ее форму; но художник не интересуется камнями, он отмечает только силуэт башни. Он заменяет, таким образом, реальную и внутреннюю организацию вещи внешним и схематическим составлением. Таким образом, рисунок его соответствует, в сущности, известной точке зрения на предмет и выбору известного способа представления. Совершенно то же самое можно сказать о той операции, путем которой психолог извлекает психологическое состояние из личности, как целого. Это изолированное психологическое состояние является не более, как эскизом, началом искусственного восстановления; это — целое, рассматриваемое под известным, элементарным аспектом, которым специально заинтересовались и который позаботились отметить. Это — не часть, но элемент. Он получен не делением, но анализом.

Далее, под всеми набросками, сделанными в Париже, иностранец, без сомнения, подпишет для памяти: «Париж». И так как он действительно видел Париж, он сможет, исходя из начальной интуиции целого, расположить в нем свои наброски и связать их, таким образом, между собою. Но нет никакой возможности произвести обратную операцию: невозможно, даже обладая бесконечностью набросков какой угодно точности, даже со словом «Париж», указывающим на то, что их нужно соединить вместе, — подняться до интуиции, которой не имелось раньше, и получить впечатление от Парижа, если Парижа не

видали. И это потому, что здесь имеются совсем не *части* целого, но отметки, сделанные с целого. Возьмем еще более яркий пример, где символичность означения выступает с еще большей полнотой, — предположим, что передо мной перемешанные буквы, входящие в состав незнакомой мне поэмы. Если бы буквы были частями поэмы, я мог бы попытаться восстановить ее из них, пробуя всевозможные комбинации, как это делает ребенок с частями разрезанной картинки. Но я не подумаю этого делать ни одно мгновение, так как буквы не *составные части*, но *частичные выражения*, что совсем иное дело. Вот почему, если я знаю поэму, я тотчас же поставлю каждую букву на то место, которое ей принадлежит, и без всякого труда я соединю их непрерывной чертой, тогда как обратная операция не возможна. Даже если я подумаю попытаться произвести эту обратную операцию и начну ставить буквы одну за другой, то это будет не ранее, чем я представлю себе вероятный смысл: я даю себе, таким образом, интуицию, и от этой интуиции я пробую спуститься к элементарным символам, которые и должны послужить ее выражением. Одна мысль, что можно восстановить вещь путем оперирования только символическими элементами, включает в себе такую нелепость, что она не могла бы никому прийти в голову, если бы давали себе отчет, что в этом случае приходится иметь дело не с фрагментами вещи, а в некотором роде с фрагментами символа.

Таковым, однако, является предприятие философов, пытающихся составить личность из психологических состояний, ограничиваются ли они только этими состояниями, или прибавляют сюда нить, предназначенную для связывания этих состояний между собою. Эмпиристы и рационалисты впадают в одно и то же заблуждение. Те и другие принимают *частичные означения за реальные части*, смешивая,

таким образом, точку зрения анализа с точкой зрения интуиции, науку с метафизикой.

Первые вполне правы, говоря, что психологический анализ ничего не вскрывает в личности, помимо психологических состояний. И такова действительно функция анализа, таково само его определение. Психологу ничего не остается, как только анализировать личность, т. е. отмечать состояния: самое большее он пометит состояния рубрикой «я», говоря, что это — «состояния я», подобно тому, как художник пишет слово «Париж» на каждом из своих набросков. На той почве, на которой стоит психолог и на которой он должен стоять, «я» является только знаком, которым напоминают о первоначальной интуиции (к тому же очень смутной), доставившей психологии ее предмет: это не более, как слово, и большое заблуждение думать, что можно, оставаясь на той же почве, найти позади слова вещь. Таково было заблуждение тех философов, которые не могли примириться с тем, чтобы в психологии быть просто психологами; как, например, Тэн и Стюарт Милль. Психологи по методу, ими применяемому, они остались метафизиками по задаче, которую они себе ставят. Они желали бы интуиции и, по странной непоследовательности, они добиваются этой интуиции от анализа, являющегося ее полным отрицанием. Они ищут «я» и хотят найти его в психологических состояниях, а между тем это многообразие психологических состояний получается только тогда, когда переносятся вне «я», чтобы сделать с личности ряд набросков, ряд пометок, чтобы получить от нее ряд более или менее схематических и символических представлений. Вот почему, сколько бы они ни рядопологали состояния к состояниям, сколько бы ни умножали контакты, ни наследовали промежутки, — «я» всегда от них ускользает, так что, в конце концов они видят в нем только пустой призрак. Таково было бы отрицание

смысла в «Илиаде» под тем предлогом, что тщетно искали этот смысл в промежутках между буквами, составляющими поэму.

Таким образом, философский эмпиризм зародился вследствие смешения точки зрения интуиции с точкой зрения анализа. Сущность его состоит в том, что он ищет оригинал в переводе, где, естественно, его быть не может, и отрицает оригинал под тем предлогом, что не находит его в переводе. По необходимости, он приводит к отрицаниям, но, приглядываясь ближе к этим отрицаниям, можно заметить, что они попросту служат выражением той очевидности, что анализ — не интуиция. От начальной, и притом смутной интуиции, доставляющей науке предмет исследования, наука тотчас же переходит к анализу, умножающему до бесконечности точки зрения на этот предмет. Очень скоро ей начинает казаться, что она могла бы восстановить предмет, соединяя вместе все эти точки зрения. Нужно ли удивляться, что она видит этот предмет убегающим от нее, как бывает это с ребенком, пожелавшим построить себе прочную игрушку из теней, рисующихся на стенах?

Но рационализм поддается той же иллюзии. Он исходит из того же смешения, которое совершил эмпиризм, и остается столь же беспомощным в постижении личности. Как эмпиризм, он считает психологические состояния за *фрагменты*, выделенные из соединявшего их «я». Как эмпиризм, он старается вновь соединить эти фрагменты между собою, чтобы снова создать единство личности. Как эмпиризм, наконец, он видит, что единство личности, подобно призраку, без конца ускользает от постоянно возобновляемого со стороны рационализма усилия. Но в то время, как эмпиризм, утомленный сопротивлением, в конце концов заявляет, что нет ничего другого, кроме множественности психологических состоя-

ний, рационализм продолжает настаивать на утверждении единства личности. Правда, что, так как он отыскивает это единство на почве самих психологических состояний, и вынужден к тому же относить на счет психологических состояний все качества и определения, которые он находит в анализе (потому что анализ, по самому определению, приводит всегда к состояниям), то для единства личности ему ничего не остается, как нечто чисто отрицательное, отсутствие всякого определения. Так как психологические состояния по необходимости взяли и сохранили для себя, в этом анализе, все, что представляет собою малейшую видимость материальности, «единство я» не может быть нечем иным, как только формой без материи. Это будет абсолютная неопределенность и абсолютная пустота. К выделенным психологическим состояниям, к этим теням «я», собрание которых было для эмпиристов эквивалентом личности, рационализм присоединяет, для восстановления личности, нечто еще более нереальное — пустоту, в которой эти тени двигаются, местопребывание теней, — если можно так сказать. Как может эта поистине бесформенная «форма» характеризовать живую, действующую, конкретную личность, и отличать Петра от Павла? Нужно ли удивляться, что философы, изолировавшие эту «форму» от личности, находят ее затем бессильною для определения личности, и что они вынуждены постепенно создавать из их пустого «я» бездонный приемник, не принадлежащий уже ни Павлу, ни Петру, и где найдется место, по желанию, или для целого человечества, или для Бога, или для существования вообще? Я вижу здесь между эмпиризмом и рационализмом ту единственную разницу, что первый, отыскивая единство «я», так сказать, в промежутках между психологическими состояниями, вынужден пополнять промежутки новыми, и так до бесконечности, так что «я», сжатое в постепенно суживающемся

промежутке, по мере того, как подвигается анализ, приближается к нулю, тогда как рационализм, делая из «я» местонахождение состояний, имеет перед собою пустое пространство, для ограничения которого здесь или в другом месте не существует никаких оснований, которое переходит все последовательные границы, какие можно было бы ему поставить, которое все расширяется и стремится потеряться уже не в нуле, а в бесконечности.

Таким образом, расстояние между мнимым «эмпиризмом», как эмпиризм Тэна, и самыми трансцендентными умозрениями немецких пантеистов, гораздо менее значительно, чем это полагают. Метод аналогичен в обоих случаях: он состоит в том, что об *элементах* перевода, рассуждают так, как будто бы это были *части* оригинала. Истинный же эмпиризм ставит себе задачей встать как можно ближе к самому оригиналу, углубиться в его жизнь и с помощью как бы *интеллектуальной аускультации* почувствовать биение его души; и этот истинный эмпиризм есть истинная метафизика. Работа эта крайне трудная, так как тут не может уже служить ни одно из готовых понятий, которыми пользуется мысль для своих повседневных операций. Ничего нет легче, как сказать, что «я» есть множественность, или что оно есть единство, или синтез того и другого. Единство и множественность являются здесь представлениями, которые нет нужды выкраивать по предмету; они оказываются уже сфабрикованными, и остается только выбрать их из кучи; это — готовое платье, пригодное как для Петра, так и для Павла, потому что оно не обрисовывает фигуры ни того ни другого. Но эмпиризм, достойный этого имени, — эмпиризм, работающий только по мерке, считает себя обязанным для каждого вновь изучаемого им предмета совершить вполне новое усилие. Он выкраивает для предмета понятие, приспособленное только для одного этого предме-

та, — понятие которое едва допускает это название, так как оно прилагается только к одной этой вещи. Он не прибегает к комбинированию идей, находящихся в обращении, как, например, идей единства и множественности; представление, к которому оно нас приводит, является, напротив, представлением единым, простым, хотя и дающим полную возможность понять, — после того, как оно образовалось, — почему его можно поместить в рамки единства, множественности т. д. все гораздо более широкие, чем оно. Словом, философия с таким определением не будет выбирать между понятиями и не будет примыкать к какой-нибудь школе; она будет искать единую интуицию и, находясь выше деления на школы, сможет легко спускаться к различным понятиям.

Что личность имеет единство, — это известно, но подобное утверждение ничему меня не научает относительно необычайной природы того единства, каковым является личность. Что наше «я» множественно, я также с этим согласен; но здесь существует множественность, относительно которой нужно будет признать, что она не имеет ничего общего ни с какой другой множественностью. Существенным для философии является знать, *какое* единство, *какая* множественность, *какая* реальность, возвышающаяся над абстрактными единым и многим, является множественным единством личности. И она познает это только тогда, когда вновь овладеет той простой интуицией, в которой «я» познается самим «я». Тогда, смотря по склону, который она выберет при спуске с этой вершины, она придет к единству или к множественности, или к какому бы то ни было из понятий, которыми пытаются определить подвижную жизнь личности. Но, повторяем, никакая смесь этих понятий не может дать ничего, что походило бы на личность, которая длится.

Если вы дадите мне твердый конус, мне не трудно

будет заметить, как он суживается к вершине, стремясь слиться с математической точкой, как так же он расширяется по направлению к основанию в бесконечно увеличивающийся круг. Но ни точка, ни круг, ни наложение обоих на одну плоскость не дадут мне ни малейшего представления о конусе. Так и с множественностью и единством психологической жизни. Так и с Нулем и Бесконечностью, к которым приводится личность эмпиризмом и рационализмом.

Понятия, как мы покажем это в другом месте, возникают обыкновенно парами и представляют собой две противоположности. Не существует конкретной реальности, на которую нельзя было бы иметь разом двух точек зрения, друг другу противоположных и, следовательно, вкладывающихся в два противоположных понятия. Отсюда — тезис и антитезис, которые напрасно было бы пытаться примирить логическим путем, по той очень простой причине, что из понятий и точек зрения никогда ничего не создается. Но от предмета, схваченного в интуиции, во множестве случаев, можно без труда перейти к двум противоположным понятиям, и так как, благодаря этому, можно видеть, как из реальности выходит тезис и антитезис, то можно схватить разом и то, каким образом этот тезис и этот антитезис противопоставляются, и как они согласуются.

Правда, что для этого нужно прибегнуть к полному нарушению порядка в обычной работе интеллекта. *Мыслить* обычно — значит идти от понятий к вещам, а не от вещей к понятиям. Познавать реальность в обиходном смысле слова «познавать» — значит брать уже готовые понятия, дозировать их и соединять вместе до тех пор, пока не получится практически эквивалента реального. Но не следует забывать, что обычный труд интеллекта далеко не является трудом бескорыстным. Вообще мы добиваемся знания не ради знания, но для того, чтобы принять изве-

стное решение или извлечь выгоду, словом, ради какого-нибудь интереса. Мы исследуем, в какой мере познаваемый предмет является тем или этим, в какой уже известный род он входит, какое действие, попытку или положение должен он нам подсказать. Эти различные возможные действия и положения и будут *направлениями понятий* в нашем мышлении, определяемыми раз навсегда; остается только им следовать: в этом именно и состоит приложение понятий к вещам. Примерять понятие на предмет, это значит — спросить у предмета, что нам с ним делать, что он может нам сделать. Наклеить на предмет этикетку какого-нибудь понятия, это значит отметить в точных выражениях род действия или положения, которые предмет должен будет нам подсказать. Всякое познание в собственном смысле слова идет поэтому в известном направлении или получается с известной точки зрения. Правда, что наш интерес бывает иногда очень сложен. Вот почему нам случается давать несколько последовательных направлений нашему познанию одного и того же предмета и менять наши точки зрения на него. В этом состоит «широкое» и «всеобъемлющее» познание предмета в обычном значении этих выражений: предмет сводится тогда не к единому понятию, но к нескольким, к которым его считают «причастным». Как может он оказаться причастным всем этим понятиям вместе, — этот вопрос не ставится и в практике значения не имеет. Поэтому естественно и законно, чтобы в текущей жизни мы применяли рядоположение и дозировку понятий: никакого философского затруднения от этого не произойдет, потому что, по молчаливому соглашению, мы будем воздерживаться от философствования. Но переносить этот *modus operandi* в философию, и здесь также идти от понятий к вещи, и здесь имея в виду на этот раз бескорыстное постижение предмета, в нем самом, прилагать тот же спо-

соб познания, который внушается известным интересом и по самому определению является точкой зрения, взятой на предмет извне, — это значит идти против собственной цели, это значит сделать философию жертвой вечных пререканий между школами, это значит вложить противоречие в самое сердце предмета и метода. Или не существует никакой философии, и всякое познание вещей есть познание практическое, направленное к тому, чтобы извлечь из этих вещей пользу, или философия состоит в том, чтобы перемещаться в самый предмет усилием интуиции.

Но чтобы понять природу этой интуиции, чтобы с точностью определить, где кончается интуиция и где начинается анализ, нужно возвратиться к тому, что было говорено выше об истечении длительности.

Тогда обнаружится, что понятия и схемы, к которым приводит анализ, характеризуются, главным образом, тем, что они остаются неподвижными в то время, когда их рассматривают. Я изолировал в целом внутренней жизни ту психологическую сущность, которую я называю простым ощущением. Пока я его изучаю, я предполагаю, что оно остается тем, что оно есть. Если бы я нашел в нем какое-нибудь изменение, я сказал бы, что тут нет единого ощущения, но несколько последовательных ощущений; и на каждое из этих последовательных ощущений я перенес бы тогда неизменяемость, приписываемую сначала ощущению в его целом. При достаточно углубленном анализе я всегда смогу дойти до элементов, которые я буду считать за неизменные. В этом, и только в этом, я найду прочное основание для операций, в котором нуждается наука для своего развития.

И однако, не существует душевного состояния, как бы просто оно ни было, которое не менялось бы каждое мгновение, потому что нет сознания без памяти,

нет продолженности состояния без прибавления к чувству данного момента воспоминания о моментах прошлых. В этом и состоит длительность. Внутренняя длительность есть непрерывная жизнь памяти, продолжающей прошлое в настоящем, будет ли это настоящее отчетливо заключать в себе образ постоянно растущего прошлого, или — что вернее — свидетельствовать своим непрерывным качественным изменением о бремени, которое приходится тащить за собой и которое становится все тяжелее по мере старения. Без этого переживания прошлого в настоящем не было бы длительности, была бы только мгновенность.

Правда, против упрека в том, что я исключаю психологическое состояние из длительности уже тем одним, что его анализирую, я могу защищаться, говоря, что каждое из этих элементарных психологических состояний, к которым приводит мой анализ, является состоянием, все еще занимающим время. «Мой анализ, — скажу я, — разлагает внутреннюю жизнь на состояния, из которых каждое само по себе однородно; но так как однородность простирается на определенное число минут или секунд, то элементарное психологическое состояние не перестает длиться, хоть оно и не меняется».

Но кто не видит, что определенное число минут и секунд, приписываемых мною элементарному психологическому состоянию, есть не более как знак, назначение которого заключается в том, чтобы напоминать мне, что психологическое состояние, предполагаемое однородным, в действительности есть состояние, которое меняется и которое длится? Состояние, взятое в самом себе, есть вечное становление. Я извлек из этого становления некоторую среднюю качества, которую я предположил неизменной; я составил, таким образом, устойчивое, и этим самым схематическое, состояние. С другой стороны, я извлек из не-

го становление вообще, которое является безразлично становлением чего бы то ни было, того ли или этого; это я и назвал *временем*, занимаемым данным состоянием. Присмотревшись ближе, я увидел бы, что это абстрактное время так же неподвижно для меня, как и состояние, которое я в нем локализирую, что оно может истекать не иначе, как в процессе непрерывного качественного изменения, без качества же, как простая арена для изменчивости, оно становится неподвижной средой. Я увидел бы, что гипотеза этого однородного времени просто предназначена для того, чтобы облегчить сравнение между различными конкретными длительностями, позволить нам считать одновременности и измерять одно истечение длительности по отношению к другому. И наконец я понял бы, что, соединяя с представлением элементарного психологического состояния указание определенного числа минут и секунд, я только напоминаю, что состояние было выделено из «я», которое длится, и размежевываю место, где можно было бы его снова привести в движение, чтобы снова его обратить из простой схемы, какую оно сделалось, в конкретную форму, какую оно имело прежде. Но я забываю все это, так как с этим нечего делать в анализе.

Это значит, что анализ всегда оперирует неподвижным, тогда как интуиция помещает себя в подвижность или — что сводится к тому же самому — в длительность. Здесь именно проходит демаркационная линия между интуицией и анализом. Реальное, переживаемое, конкретное узнается по тому, что оно есть сама изменчивость. Элемент узнается по тому, что он неизменяем. И он неизменяем по самому определению, будучи схемой, упрощенной переделкой, часто простым символом, во всяком случае, снимком, полученным с реальности, которая протекает.

Но ошибочно предполагать, что из этих схем можно восстановить реальное. Никогда не будет лишним

повторять, что от интуиции можно перейти к анализу, но нельзя перейти от анализа к интуиции.

Из изменчивости я создам столько вариаций, столько качеств или видоизменений, сколько мне вздумается, так как это будут неподвижные снимки, схваченные анализом с данной в интуиции подвижности. Но эти сложенные вместе видоизменения не произведут ничего, что походило бы на изменчивость, потому что они были не частями ее, но элементами, что совсем другое дело.

Рассмотрим, например, изменчивость, наиболее близкую к однородности, — движение в пространстве. Я могу себе представить на пути этого движения возможные остановки: это я называю положениями подвижного тела или точками, через которые оно проходит. Но из положений, будь они в бесконечном количестве, я не могу составить движения. Они не являются частями движения; это — снимки с движения; можно сказать, что это только предположения остановок. Никогда подвижное тело не бывает, в действительности, ни в одной из точек; самое большее можно сказать, что оно через них проходит. Но прохождение, т. е. движение, не имеет ничего общего с остановкой, т. е. с неподвижностью. Движение не может наложиться на неподвижность, ибо в таком случае оно слилось бы с нею, что было бы противоречием. Точки не бывают *внутри* движения, как части, ни даже *под* движением, как местонахождение подвижного тела. Они просто проецированы нами под движение, как места, в которых, остановившись, могло бы находиться подвижное тело, по гипотезе не останавливающейся. Они являются поэтому, собственно говоря, не положениями, но предположениями, взглядами разума или его точками зрения. Возможно ли из точек зрения построить вещь?

И, однако, мы именно это и пытаемся делать всякий раз, когда рассуждаем о движении, а также и о

времени, представлением которого служит движение. Благодаря иллюзии, глубоко вкоренившейся в наш разум, и так как мы не можем не смотреть на анализ, как на эквивалент интуиции, мы начинаем с того, что различаем на пути движения известное число возможных остановок или точек, из которых мы делаем, волей-неволей, части движения. В силу нашего бессилия воссоздать движение из этих точек, мы вставляем в промежутки новые точки, рассчитывая таким путем по возможности приблизиться к тому, что является подвижностью в движении. Затем, так как подвижность все еще от нас ускользает, мы подставляем на место конечного и определенного числа точек, число «бесконечно возрастающее»; так пытаемся мы — хотя напрасно — движением нашей мысли, совершающей бесконечное прибавление точек к точкам, подделать реальное и неделимое движение подвижного тела. В конце концов мы говорим, что движение состоит из точек, но что помимо этого оно включает в себя неясный, таинственный переход от одного положения к другому, за ним идущему. Как будто бы неясность не зависит целиком от того, что неподвижность предполагается более понятной, чем подвижность, покой считается предшествующим движению. Как будто бы таинственность не происходит от того, что хотят идти от остановок к движению путем составления, что является невозможным, тогда как так легко перейти путем простого нисхождения от движения к замедлению и к неподвижности. Именно в движении нужно приучиться видеть то, что является самым простым и самым ясным, так как неподвижность есть только крайний предел замедления движения, предел, быть может, только мыслимый, но никогда не осуществляемый в природе. Вы искали смысла поэмы в форме букв, ее составляющих; вы думали, что, рассматривая увеличивающееся число букв, вы сможете постигнуть, на-

конец, смысл, всегда ускользающий, и отчаявшись в этом, видя, что бесполезно искать часть смысла в каждой из букв, вы предположили, что эта искомая часть таинственного смысла должна находиться между каждой буквой и следующей. Но буквы — повторяю еще раз — не части вещи: это — элементы символа. Положения подвижного тела — не части движения: это — точки пространства, которое по предположению стягивает движение. Это неподвижное и пустое пространство, которое только познается разумом, но никогда не воспринимается, совершенно равнозначуще символу. Как могли бы вы, употребляя символы, сфабриковать реальность?

Но символ отвечает здесь самым закоренелым привычкам нашей мысли. Мы помещаемся обыкновенно в неподвижности, где мы находим точку опоры для практики, и думаем из неподвижности создать подвижность. Мы добиваемся таким путем только неловкого подражания, подделки реального движения, но это подражание служит нам в жизни гораздо более, чем могла бы это сделать интуиция самой вещи. Наш разум имеет непреодолимую склонность считать самой ясной ту идею, которая служит ему чаще всего. Вот почему неподвижность ему кажется понятнее, чем подвижность, покой предшествующим движению.

Это и вызвало затруднения, поднятые проблемой движения еще со времени глубокой древности. Они являются всегда от того, что хотят идти от пространства к движению, от линии, оставляемой движущимся телом, к самому передвижению, от неподвижных положений к подвижности, и переходить от одного к другому путем составления. А между тем движение предшествует покою, и отношение между положениями и перемещением не будет отношением частей к целому, а отношением многообразия возможных точек зрения к реальной неделимости предмета.

Та же самая иллюзия породила много других проблем, чем являются неподвижные точки по отношению к движению подвижного тела, тем же самым оказываются понятия различных качеств по отношению к качественной изменчивости предмета. Различные понятия, на которые разлагается изменение, оказываются, таким образом, устойчивыми видениями, получаемыми от неустойчивости реального. И «мыслить» предмет, в обычном смысле этого слова, значит схватывать с его подвижности один или несколько таких неподвижных снимков. Это значит, в сущности, спрашивать себя от времени до времени, в каком он состоянии, чтобы знать, что можно из него сделать. Ничего нет, впрочем, более законного, чем этот способ действия, пока дело идет только о практическом познании действительности. Поскольку познание направлено на практику, ему остается только перечислять главные возможные положения вещи относительно нас, равно как наши возможно лучшие положения по отношению к вещи. Такова обычная роль готовых понятий, этих вех, которыми мы отмечаем путь становления. Но желать проникнуть с их помощью во внутреннюю природу вещей, это значит прилагать к подвижности реального тот метод, который создан для того, чтобы дать неподвижные точки зрения на нее. Это значит позабывать, что если метафизика возможна, то она может быть только тяжелым, даже мучительным, усилием, направленным к тому, чтобы пойти против естественного склона работы мысли, чтобы сразу войти, путем некоторого рода интеллектуального расширения, в ту вещь, которую изучают, словом, чтобы идти от реальности к понятиям, а не от понятий к реальности. Удивительно ли, что философы так часто замечают, что предмет, который они стремятся схватить, ускользает от них, подобно тому, как дым ускользает от детей, желающих удержать его в сжатой

руке. Так тянутся бесконечные споры между школами, из которых каждая, упрекая другие, указывает им, что они упустили реальное.

Но если метафизика должна прибегать к интуиции, если интуиция имеет своим предметом подвижность длительности и если длительность имеет психологическую сущность, то не придется ли философу замкнуться в исключительном созерцании самого себя? Не будет ли философия состоять в том, чтобы только созерцать жизнь, «как сонный пастух созерцает текущую воду». Говорить так, значило бы повторять то заблуждение, на которое мы не переставали указывать с самого начала этого очерка. Это значило бы не признавать своеобразной природы длительности, а также по существу своему активного, я сказал бы даже, насильственного характера метафизической интуиции. Это значило бы не видеть того, что только тот метод, о котором мы говорим, позволяет перейти за идеализм, равно как и за реализм, позволяет утверждать существование предметов низших и высших по отношению к нам, хотя, однако, в известной мере, находящихся внутри нас, легко допускает сосуществование этих предметов и дает возможность разорять постепенно неясности, нагромождаемые анализом вокруг всех великих проблем. Не касаясь здесь изучения этих различных пунктов, покажем только, как интуиция, о которой мы говорим, не является единичным актом, но бесконечным рядом актов, из которых все без сомнения одного рода, но каждый очень своеобразной разновидности — и как это многообразие актов отвечает всем ступеням бытия.

Если я хочу *анализировать* длительность, т. е. разложить ее на готовые понятия, я обязан по самой природе понятия и анализа установить на *длительность вообще* две противоположные точки зрения, из которых я и должен буду потом стараться воссоз-

дать ее. Это соединение, — заключающее в себе к тому же нечто чудесное, ибо непонятно, как две противоположности могут соединиться вместе, — не сможет представить собою ни многообразия степеней, ни изменчивости форм: как все чудеса оно может быть только принято или отвергнуто. Я скажу, например, что, с одной стороны, существует *множественность* последовательных состояний сознания, а с другой — *единство*, их соединяющее. Длительность будет «синтезом» этого единства и этой множественности, — операция таинственная, совершающаяся во мраке и не позволяющая различать ни оттенков, ни степеней. Согласно этой гипотезе, есть и должна быть только единая длительность, — та, в которой обычно оперирует наше сознание. Если мы, чтобы закрепить нашу мысль, возьмем длительность просто под видом движения, выполняющегося в пространстве, движение же, рассматриваемое как представитель Времени, попытаемся свести к понятиям, то мы получим, с одной стороны, какое угодно число точек на траектории, и с другой — абстрактное единство, которое соединяет их подобно нити, удерживающей вместе жемчужины ожерелья. Соединение этой абстрактной множественности с этим абстрактным единством — раз допустить его возможность — является вещью своеобразной, в которой мы найдем не более нюансов, сколько их допускает в арифметике сложение данных чисел. Но если вместо того, чтобы стремиться анализировать длительность (т. е. в сущности, создавать из нее синтез понятий), мы прежде всего проникнем в нее путем усилия интуиции, то получится чувство известного вполне определенного *напряжения*, само определение которого является как выбор между бесконечностью возможных длительностей. Тогда можно заметить какое угодно число длительностей, очень различающихся между собой, хотя каждая из них, обращенная в понятия, т. е. рассматриваемая

извне, с двух противоположных точек зрения, всегда сводится к одному и тому же необъяснимому сочетанию множественного и единого.

Выразим ту же идею с большей точностью. Если я рассматриваю длительность как множественность моментов, соединенных одни с другими единством, проходящим через них подобно нити, то эти моменты, как бы ни была коротка выбранная длительность, будут в неограниченном количестве. Я могу предполагать их как угодно близкими друг к другу; между этими математическими точками всегда появятся новые математические точки, и так до бесконечности. Таким образом, рассматриваемая со стороны множественности, длительность должна исчезнуть, обратившись в пыль моментов, каждый из которых не длится, будучи мгновенным. Если же, с другой стороны, я рассматриваю единство, соединяющее вместе эти моменты, оно также не может длиться, потому что, согласно гипотезе, все, что есть в длительности меняющегося и такого, что может длиться в собственном смысле слова, было отнесено ко множественности моментов. Это единство, по мере того, как я буду углубляться в его сущность, явится передо мной, как неподвижный субстрат движущегося, как какая-то безвременная сущность времени: это то, что я назову вечностью, — вечностью смерти, потому что это — не что иное, как движение, лишенное подвижности, составлявшей его жизнь. Исследуя близко мнения противоположных школ по вопросу длительности, можно видеть, что они различаются только тем, что приписывают тому или другому из этих двух понятий основное значение. Одни держатся точки зрения множественного; они возводят в конкретную реальность отдельные моменты времени, так сказать, размельченного ими; они считают гораздо более искусственной единство длительности, превращающее крупинки в порошок. Другие, напротив, возводят в ре-

альность единство длительности. Они помещаются в вечное. Но так как их вечность остается все-таки абстрактной, ибо она пуста, так как это — вечность понятия, исключающего из себя, согласно гипотезе, понятие противоположное, то не видно, как эта вечность позволяет сосуществовать с ней бесконечную множественность моментов. В первой гипотезе мир оказывается висящим в воздухе; он должен кончаться и вновь начинаться из самого себя каждое мгновение. Во второй имеется Бесконечное абстрактной вечности; и здесь в той же мере остается непонятным, почему это бесконечное не остается включенным в самого себя, и как оно позволяет сосуществование с ним вещей. Но в обоих случаях, и на какую бы из двух метафизик ни переводили стрелку, время с психологической точки зрения кажется смесью двух абстракций, не допускающих ни степеней, ни нюансов. Как в той, так и в другой системе, существует только одна длительность, которая все с собою увлекает, бездонная, безбрежная река, текущая без заметной силы, в направлении, не поддающемся определению. Даже то, что это река, и река, которая течет — и это является только потому, что реальность получает от обеих доктрин эту жертву, пользуясь их рассеянностью в логике. Как только они овладевают собой, они скрывают это истечение или в безграничную твердую пелену, или в бесконечность иглистых кристаллов — всегда в *вещь*, по необходимости причастную к неподвижности какой-нибудь *точки зрения*.

Совсем другое, если поместиться сразу, путем усилия интуиции, в конкретное истечение длительности. Конечно, мы не найдем тогда никакого логического смысла в том, чтобы полагать множественный и многообразный длительности. Строго говоря, могло бы не существовать иной длительности, кроме нашей, как могло бы не быть в мире иного цвета, кроме, например, оранжевого. Но подобно тому, как цветное

сознание, если бы оно внутренне связывалось с оранжевым цветом, а не воспринимало его внешним образом, — почувствовало бы себя между красным и желтым, даже, быть может, могло бы предчувствовать под этим последним весь спектр, в который естественным образом продолжается непрерывность, идущая от красного к желтому, — так интуиция нашей длительности, далеко не оставляя нас висящими в пустоте, как это сделал бы чистый анализ, вводит нас в соприкосновение со всей непрерывностью длительностей, за которой мы должны пытаться следовать или вниз, или вверх: в обоих случаях мы можем бесконечно расширяться путем все более и более насильственного усилия, в обоих случаях мы переходим границы самих себя. В первом случае мы направляемся к длительности, все более и более рассеивающейся; ее биения, более быстрые, чем наши, разделяя наше простое ощущение, растворяют его качество в количество: в пределе будет чистая однородность, чистое повторение, каковым мы определим материальность. Идя в другом направлении, мы приближаемся к длительности, которая все более и более напрягается, сжимается, становится все более и более интенсивной: в пределе будет вечность. Не вечность понятия, являющаяся вечностью смерти, но вечность жизни — вечность живая и, следовательно, также движущаяся, где наша длительность была бы подобна колебаниям света и которая была бы сжатием всякой длительности, как материальность есть ее рассеяние. Между этими двумя границами движется интуиция. Движение — это и есть сама метафизика.

* * *

Чтобы пройти здесь через все этапы этого движения, — об этом не может быть и вопроса. Но после того, как представлен метод в его общих чертах

и сделано первое его приложение, быть может, не будет бесполезно формулировать, в возможно точных выражениях, те принципы, на которых он покоится. Большая часть тех предложений, которые мы представим, получили уже в настоящем труде начало своего доказательства. Мы надеемся доказать их более полно, когда приступим к другим проблемам.

I. *Существует внешняя, хотя и непосредственно данная нашему духу, реальность.* Здравый смысл прав относительно этого пункта, идя против идеализма и реализма философов.

II. Этой реальностью является подвижность. Нет готовых *вещей*, существуют только вещи, создающиеся; нет сохраняющихся *состояний*; существуют только состояния изменяющиеся. Покой всегда бывает кажущимся или, вернее, относительным. Сознание, имеющееся у нас о нашей собственной личности, в ее непрерывном истечении, вводит нас внутрь реальности, по образцу которой мы должны представлять себе другие. *Всякая реальность есть поэтому тенденция, если согласиться называть тенденцией изменение направления при его возникновении.*

III. Главной функцией нашего разума, ищущего твердые точки опоры, является в обыденном течении жизни представление *состояний* и *вещей*. Время от времени он производит почти мгновенные снимки с неделимой подвижности реального. Он получает, таким образом, *ощущения* и *идеи*. Этим самым он заменяет непрерывное прерывным, подвижность устойчивостью, тенденцию в процессе изменения неподвижными точками, отмечающими направление изменения и тенденции. Эта замена необходима для обиходного разумения, для языка, для практической жизни и даже, в известной мере, которую мы попытаемся определить, для положительной науки. *Наш интеллект, следуя своей естественной склонности, оперирует прочными восприятиями с одной сторо-*

ны и устойчивыми понятиями — с другой. Он исходит из неподвижного, и познает и воспринимает движение не иначе, как в функции неподвижности. Он помещается в готовые понятия и направляет свое усилие на то, чтобы захватить ими, как сетью, что-нибудь из протекающей реальности, — без сомнения, не для того, чтобы овладеть внутренним и метафизическим познанием реального, но чтобы просто использовать его, так как каждое понятие (как, впрочем, и каждое ощущение) является *практическим вопросом*, который ставит наша деятельность реальности и на который реальность должна отвечать, как это и надлежит в практических делах, кратким «да» или «нет». Но тем самым интеллект упускает из реального то, что является самой сущностью его.

IV. Затруднения, присущие метафизике, поднимаемые ею антиномии, противоречия, в которые она попадает, разделение на враждующие школы и несогласимые противоположения между системами происходят по большей части от того, что мы прилагаем к бескорыстному познанию реального те же приемы, которыми мы пользуемся в текущей жизни в целях практической полезности. Они возникают от того, что мы помещаемся в неподвижное, чтобы подстергать движущееся при его прохождении, вместо того, чтобы переместиться в движущееся и проходить вместе с ним через неподвижные положения. Они возникают от того, что мы хотим восстановить реальность, являющуюся тенденцией и, следовательно, подвижностью, при помощи правил и понятий, назначение которых лишать ее этой подвижности. Из остановок, как бы многочисленны они ни были, никогда нельзя создать подвижности, тогда как, беря подвижность, можно, путем ослабления, извлечь из нее мыслью сколько угодно остановок. Другими словами, *понятно, что неподвижные по-*

нятия могут быть извлечены нашей мыслью из подвижной реальности; но нет никакой возможности восстановить подвижность реального из неподвижности понятий. И однако догматизм, поскольку он является строителем систем, всегда посягал на это восстановление.

V. Он должен был терпеть в этом неудачу. Это бессилие, и только его констатируют скептические, идеалистические, критические доктрины, словом, все те, которые оспаривают у нашего интеллекта власть постигать абсолютное. Но из того, что мы терпим неудачу при восстановлении живой реальности с помощью неподатливых, готовых понятий, не следует, чтобы мы не могли ее схватить каким-нибудь иным способом. *Доказательства относительности нашего познания грешат одним первобытным пороком: они предполагают, подобно догматизму, на который они нападают, что всякое познание должно по необходимости исходить из понятий с ясно очерченными контурами, чтобы охватить с помощью этих понятий текучую реальность.*

VI. Истина же заключается в том, что наш интеллект может идти обратным ходом. Он может поместиться в подвижную реальность, следовать за ее беспрерывно меняющимся направлением, словом, овладеть ею посредством той *интеллектуальной симпатии*, которую называют интуицией. Это представляет собою крайнюю трудность. Нужно, чтобы разум сделал над собою усилие, чтобы он изменил в обратном направлении обычный процесс мышления, чтобы он переворачивал или, вернее, переплавлял беспрерывно все свои категории. Но таким путем он придет к понятиям текучим, способным следовать за реальностью во всех ее изгибах и усваивать само движение внутренней жизни вещей. Только таким путем составитя прогрессивная философия, свободная от споров, которым пре-

даются различные школы, способная разрешить проблемы естественным путем. *Философствовать значит повернуть в обратную сторону у обычное направление работы мысли.*

VII. Это обращение никогда не совершалось методическим образом; но углубленная история человеческой мысли могла бы показать, что мы ему обязаны тем, что есть самого великого в науке и жизне-способного в метафизике. Самый мощный метод исследования, которым располагает человеческий разум, анализ бесконечно малых, родился из того же самого обращения. Современная математика является как раз усилием, направленным к тому, чтобы заменить *готовое создающимся*, чтобы следовать за зарождением величин, чтобы схватывать движение уже не извне и не в проявленном им результате, но изнутри и в его тенденции к изменению, словом, чтобы принять подвижную непрерывность очертания вещей. Правда, что она держится очертания, будучи только наукой о величинах. Правда также, что она могла прийти к своим чудесным приложениям не иначе, как путем изобретения известных символов, и что если интуиция, о которой мы только что говорили, заложена в происхождении изобретения, то в приложении принимает участие только символ. Но метафизика, которая не имеет в виду никакого приложения, сможет, и чаще всего должна будет, воздерживаться от обращения интуиции в символ. Свободная от обязательства добиваться практически полезных результатов, она будет расширять до бесконечности область своих исследований. То, что она потеряет, по сравнению с наукой, в полезности и в точности, то она выиграет в значении и в широте. Если математика является наукой о величинах, если математические приемы прилагаются только к количествам, то не нужно забывать, что количество всегда есть нечто от качества в его зарождающем-

ся состоянии: можно сказать, что это его предел. Естественно поэтому, что метафизика принимает идею-производительницу нашей математики, чтобы распространить ее на все качества, т. е. на всю реальность. Это никоим образом не означает, что она должна прийти к универсальной математике, этой химере современной философии. Совершенно напротив, по мере того, как она будет более подвигаться вперед, она будет встречать предметы, все менее переводимые в символы. Но, по крайней мере, свое соприкосновение с непрерывностью и подвижностью реального она начнет там, где это соприкосновение может быть всего чудеснее использовано. Она будет созерцать себя в зеркале, которое отразит ей ее образ, — без сомнения очень сжатый, хотя и очень яркий. Она увидит совершенно ясно, что занимают математические приемы от конкретной реальности, и она будет продолжать свой путь в направлении конкретной реальности, а не математических приемов. Скажем поэтому, смягчая заранее то, что будет в формулировке одновременно и слишком скромным и слишком притязательным, что *предмет метафизики — делать качественные дифференцирования и интегрирования.*

VIII. Что предмет этот был потерян из виду, и сама наука была введена в заблуждение относительно происхождения употребляемых ею приемов, это объясняется тем, что раз схваченная интуиция должна найти такой способ выражения и применения, который сообразовался бы с привычками нашей мысли и давал бы нам, в виде вполне определенных понятий, твердые точки опоры, в которых мы так нуждаемся. Отсюда вытекает то, что мы называем строгостью, точностью, а также бесконечным расширением общего метода на частичные случаи. Но это расширение и этот труд логического совершенствования могут происходить в течение веков, тогда как акт, по-

рождающий метод, длится не более мгновения. Вот почему мы принимаем так часто логический аппарат науки за самое науку*, забывая метафизическую интуицию, положившую начало всему.

Вследствие забвения этой интуиции явилось все, что было говорено философами и самими учеными об «относительности» научного познания. *Относительным будет символическое познание, получаемое помощью предсуществующих понятий, идущее от неподвижного к движущемуся, но не познание интуитивное, которое помещается в движущееся и следует за самой жизнью вещей.* Такая интуиция постигает абсолютное.

Таким образом, наука и метафизика соединяются в интуиции. Философия, в истинном смысле слова интуитивная, реализовала бы столь желаемое слияние метафизики с наукой. Создавая метафизику в виде позитивной науки, — я хочу сказать, метафизику, развивающуюся и способную к бесконечному совершенствованию, — она заставила бы позитивные науки в собственном смысле этого слова сознать свое истинное значение, часто гораздо более высшее, чем они его себе представляют. Она вложила бы более науки в метафизику и более метафизики в науку. Как результат, она имела бы восстановление непрерывности между интуициями, получаемыми различными позитивными науками время от времени в течение их истории, и только силою гения.

IX. Что не существует двух различных способов познания сущности вещей, что корень различных наук скрыт в метафизике, — так думали, вообще, древние философы. И не в этом была их ошибка. Она заключалась в том, что они всегда проникались столь

* Относительно этого пункта, как и о других вопросах, трактуемых в настоящей статье, см. прекрасные труды гг. Леруа, Винцента и Вильбуа в *Revue de Métaphysique*.

естественной человеческому уму верой, что изменение есть только выражение и развитие неизменяемости. Отсюда следовало, что действие есть ослабленное Созерцание, длительность — обманчивый и подвижной образ неподвижной вечности, Душа — падение Идеи. Вся эта философия, которая начинается с Платона и приводит к Плотину, является развитием принципа, который мы могли бы формулировать так: «Неизменное заключает в себе больше, чем движущееся, и от устойчивого переходят к неустойчивому путем простого уменьшения». А между тем истина как раз в обратном.

Современная наука начинается с того дня, когда подвижность была возведена в независимую реальность. Она начинается с того дня, когда Галилей, заставляя катиться шар по наклонной плоскости, принял твердое решение изучить это движение сверху вниз само по себе, в нем самом, вместо того, чтобы искать его принцип в понятиях *верх* и *низ*, в двух неподвижностях, которые Аристотель считал достаточными для объяснения подвижности. И это не единственный факт в истории науки. Мы полагаем, что многие из великих открытий, из тех, по крайней мере, которые преобразовали позитивные науки или создали из них новые, могут быть уподоблены бросанию лота в чистую длительность. Чем более живой была затрагиваемая реальность, тем глубже проникал лот.

Но лот, заброшенный в глубину моря, выносит жидкую массу, которую солнце очень скоро высушивает в твердые и отдельные песчинки. И интуиция длительности, когда ее подставляют под лучи разума, точно так же очень скоро сгущается в застывшие, отдельные, неподвижные понятия. В живой подвижности вещей разум старается отметить реальные или возможные остановки; он помечает отправления и прибытия: это все, что имеет значение для мысли

человека, поскольку она является мыслью только человеческой. Схватить то, что происходит в промежулке, превышает человеческое. Но философия не может быть не чем иным, как только усилием к тому, чтобы перейти за человеческое состояние.

На понятиях, которыми, как вехами, уставлен путь интуиции, ученые всего охотнее останавливали свой взгляд. Чем более они рассматривали эти осадки интуиции, перешедшие в символы, тем более они приписывали всей науке символический характер. И чем более они верили в символический характер науки, тем более они его реализовали и подчеркивали. Скоро они перестали уже делать различие в позитивной науке между искусственным и естественным, между данными непосредственной интуиции и огромным трудом анализа, совершаемым разумом вокруг интуиции. Они приготовили, таким образом, пути для доктрины, утверждающей относительность всех наших познаний.

Но и метафизика также поработала для этого.

Как могли учителя современной философии, которые были одновременно и метафизиками, и обновителями науки, не иметь чувства подвижной непрерывности реального? Как могли они не переноситься в то, что мы называем конкретной деятельностью? Они делали это более, чем они сами об этом думали, в особенности гораздо более, чем они об этом говорили. Если попытаться связать непрерывной чертой те интуиции, вокруг которых организовались системы, то окажется, что рядом со многими другими сходящимися или расходящимися линиями существует одно, вполне определенное, направление мысли и чувства. Что это за скрытая мысль? Как выразить это чувство? Заимствуя еще раз у платоников их способ выражения, мы скажем, освобождая слова от их психологического смысла, и называя Идеей известный залог в легкой постигаемости и Душой — изве-

стную *жизненную тревогу*, что невидимое течение заставляет новейшую философию Душу ставить выше Идеи. Она стремится этим самым, подобно современной науке и даже еще гораздо более, идти в направлении, обратном тому, по которому шла античная мысль.

Но эта метафизика, как и эта наука, раскинула вокруг своей внутренней жизни богатую ткань символов, забывая иногда, что если наука нуждается в символах для своего аналитического развития, то существование метафизики вызывается, главным образом, необходимостью разрыва с символами. Здесь также разум совершал свою работу закрепления, разделения, перестройки. Правда он совершал ее под другой формой. Не останавливаясь на этом пункте, который мы предполагаем развить в другом месте, ограничимся указанием на то, что разум, ролью которого является оперирование устойчивыми элементами, может искать этой устойчивости или в *отношениях*, или в *вещах*. Поскольку он работает над понятиями отношений, он приходит к *научному* символизму. Поскольку он оперирует понятиями вещей, он приходит к символизму *метафизическому*. Но в том и в другом случае распорядок исходит от него. Охотно он желал бы считать себя независимым. Вместо того, чтобы тотчас же признать, чем он обязан глубокой интуиции реальности, он выставляет себя так, что во всей его работе ничего нельзя увидеть, кроме искусственного размещения символов. Так что если придерживаться буквы того, что говорят метафизики и ученые, а также остановиться на материальности того, что те и другие делают, то можно подумать, что первые прорыли под реальностью глубокий тоннель, вторые перекинули через нее красивый мост, поток же, увлекающий вещи, течет между двумя этими созданиями искусства, их не касаясь. Один из главных приемов кантианской критики состоял в том, чтобы

поймать на слове метафизика и ученого, пустить метафизику и науку до крайнего предела символизма, до которого они могут прийти, и куда они, впрочем, приходят сами собой, лишь только разум начинает требовать столь опасной для него независимости. Раз не признавалось связи науки и метафизики с интеллектуальной интуицией, Канту уже не трудно было показать, что наша наука вполне относительна и метафизика вполне искусственна. Так как он довел до последних пределов независимость разума в том и другом случае, так как он снял тяжесть интеллектуальной интуиции — этого внутреннего балласта — с метафизики и науки, то наука явилась ему в своих отношениях только как оболочка формы, и метафизика со своими вещами — только как оболочка материи. Можно ли удивляться после этого, что первая кажется ему лишь рамками, вложенными в рамки, вторая — призраками, бегущими за призраками?

Он нанес нашей науке и нашей метафизике такие тяжелые удары, что они еще до сих пор не оправились от своего напряжения. Наш разум охотно примиряется с тем, чтобы видеть в науке относительное знание и в метафизике пустое умозрение. Еще и ныне нам кажется, что критика Канта приложима ко всякой науке и ко всякой метафизике, тогда как, главным образом, она прилагается к философии древних, равно как и к той форме — тоже античной, — которую современные философы чаще всего оставляли для своей мысли. С полным правом она может быть направлена против метафизики, имеющей притязание дать нам *единую* и вполне готовую систему вещей, против науки, которая была бы *единой* системой отношений, словом, против науки и метафизики, которые являются в простоте архитектуры платоновской теории идей или греческого храма. Если метафизика имеет притязание составиться из понятий, которыми мы обладали до нее, если она состоит в искусном разме-

щении предсуществующих идей, которыми мы пользуемся, как пользуются строительными материалами для постройки здания, словом, если она есть что-либо, помимо постоянного расширения нашего духа, помимо этого всегда возобновляемого усилия, направляемого к тому, чтобы выйти за пределы наших актуальных идей и, быть может, нашей простой логики, то слишком очевидно, что она становится искусственной, как все творения чистого разума. И если наука является вся целиком созданием анализа или абстрактного представления, если опыт должен служить здесь только проверкой «ясных идей», если вместо того, чтобы исходить из множественности различных интуиций, которые проникают в движение, присущее каждой реальности, но не вкладываются всегда одни в другие, она стремится к тому, чтобы стать необъятной математикой, единой системой отношений, захватывающей целокупность реального в расставленную заранее сеть, — то она становится познанием вполне относительным, зависящим от человеческого разума. Вчитываясь в *Критику чистого разума*, можно заметить, что наука для Канта есть этот род *универсальной математики*, а метафизика — этот чуть измененный *платонизм*. По правде говоря, мечта об универсальной математике — это тот же мир Идей, но при предположении, что Идея — это уже не вещь, а отношение или закон. Кант принял за реальность эту мечту некоторых современных философов*: более того, он считал, что всякое научное познание является только оторванным фрагментом или, вернее, связующим камнем универсальной математики. С того времени критика поставила своей задачей дать основание такой математике, т. е. опреде-

* См. об этом очень интересную статью Radulescu Motru: Zur Entwicklung von Kant's Theorie der Naturcausalität в *Philosophische Studien* Вунда, т. IX, 1894 г.

лить, чем должен быть интеллект и чем должен быть предмет, чтобы непрерывная математика могла их соединить друг с другом. И если всякий возможный опыт может войти в застывшие и уже сформировавшиеся рамки нашего разума, то это значит (если только не предполагать предустановленной гармонии), что наш разум сам организует природу и находит в ней себя, как в зеркале. Отсюда возможность науки, которая всей своей силой обязана своей относительности, и невозможность метафизики, ибо последней ничего не останется делать, как только пародировать на призраках вещей тот труд размещения понятий, который наука серьезным образом проделывает над отношениями. Короче говоря, *вся Критика чистого разума в конце концов устанавливает, что платонизм, незаконный при условии, если Идеи суть вещи, становится законным, если Идеи делаются отношениями, и что готовая идея, сведенная таким образом с неба на землю, является общим основанием мысли и природы, как этого желал Платон. Но вся критика чистого разума покоится также на том постулате, что наш интеллект не способен ни к чему иному, как только к платонизированию, т. е. к тому, чтобы всякий возможный опыт вливать в предсуществующие формы.*

В этом весь вопрос. Если научное познание есть именно то, что желал из него сделать Кант, то существует простая наука, заранее сформированная и даже заранее сформулированная в природе, как это и полагал Аристотель; великие открытия только зажигают точка за точкой начертанную заранее линию этой логики, присущей вещам, подобно тому, как в праздничный вечер постепенно зажигается газовая нить, заранее обрисовывавшая контуры монумента. И если метафизическое познание есть именно то, что желал из него сделать Кант, то оно сводится к одинаковой возможности двух обратных одно другому положений

разума перед всеми великими проблемами; его проявлением будет всегда произвольный, всегда эфемерный выбор между двумя решениями, виртуально сформулированными в вечности: антиномии дают ему жизнь и умирание. Истина же в том, что ни современная наука не представляет такой прямолинейной простоты, ни современная метафизика таких непоколебимых противоположений.

Современная наука ни едина, ни проста. Я согласен, что она покоится на идеях, которые в конце концов кажутся ясными, но они осветились постепенно через употребление, которое из них сделали: главной частью своего блеска они обязаны тому свету, который они получают путем отражения от фактов и от вызванных ими самими применений, так как ясность понятия есть в сущности только некогда приобретенная уверенность, что можно с пользой употреблять его. Сначала многие из этих понятий должны были казаться неясными, плохо согласуемыми с понятиями, уже допущенными в науке, даже граничащими с нелепостью. Это значит, что наука не заключается в процессе правильного вдвигания понятий, предназначенных к тому, чтобы с точностью входить друг в друга. Каждая истинная и плодотворная идея есть соприкосновение с каким-нибудь потоком реальности, причем нет необходимости в том, чтобы все эти потоки направлялись в одну точку. Правда, что в месте своего пребывания путем округления углов, взаимным трением, понятия всегда добиваются, так или иначе, примирения друг с другом.

С другой стороны, современная метафизика не построена из столь крайних решений, чтобы они могли вылиться в непримиримые противоположения. Так было бы, без сомнения, в том случае, если бы была какая-нибудь возможность получать в одно и то же время и на одной и той же почве тезу и антитезу антиномии. Но философствовать именно и значит

помещаться усилием интуиции внутрь той конкретной реальности, на которую Критика берет извне две противоположные точки зрения, тезис и антитезис. Я никогда не смогу себе представить, как могут проникать друг друга белое и черное, если я не видел серого, но раз я видел серое, я пойму без труда, как можно его рассматривать с двойной точки зрения — с точки зрения белого и черного. Доктрины, имеющие в основе интуицию, ускользают от кантианской критики как раз в той мере, в какой они интуитивны; а эти доктрины и есть все в метафизике, если только брать живую метафизику у *философов*, а не метафизику в виде застывших и мертвых *тезисов*. Конечно, различия между школами поразительны, т. е. в сущности различия между группами учеников, образовавшихся вокруг нескольких великих учителей. Но так ли резки эти различия между самими учителями? Что-то господствует здесь над различиями систем, что-то, повторяем, простое и ясное, как падение лота, который, опускаясь на большую или на меньшую глубину, касается дна одного и того же океана, хотя каждый раз выносит на поверхность очень различные материалы. Над этими-то материалами обыкновенно и работают ученики: в этом и заключается роль анализа. И сам учитель, поскольку он формулирует, развивает, переводит на абстрактные идеи то, что он приносит, является в некотором роде учеником по отношению к самому себе. Но тот простой акт, который сообщил движение анализу и который скрывается за анализом, исходит совсем из другой способности, чем способность анализировать. Это будет, согласно определению, интуиция.

Скажем в заключение: эта способность не содержит в себе ничего таинственного. Нет никого среди нас, кто не имел бы случая в известной мере проявлять ее. Каждый, кто работал, например, над литературным произведением, хорошо знает, что после

продолжительного изучения предмета, когда все документы собраны, все заметки сделаны, чтобы приступить к самой созидательной работе, требуется нечто большее, требуется усилие, часто очень тягостное, чтобы разом переместиться внутрь предмета и чтобы почерпнуть возможно глубже тот импульс, которому потом придется только отдаться. Этот импульс, раз полученный, выводит дух на тот путь, где он находит собранные раньше сведения и еще тысячи новых подробностей; этот импульс развивается, анализирует самого себя в бесчисленных выражениях: чем далее, тем более их открывается, и никогда нельзя дойти до того, чтобы было уже все сказано. А между тем, если внезапно обернуться к этому ощущаемому позади импульсу, чтобы схватить его, — он ускользает, ибо это была не вещь, а направление движения, и, хотя и способный к бесконечному расширению, импульс этот есть сама простота. Метафизическая интуиция есть нечто в таком же роде. Заметкам и документам литературного произведения здесь соответствует совокупность наблюдений и опытов, собранных позитивной наукой. Ибо нельзя получить от реальности интуицию, т. е. интеллектуальную симпатию к тому, что есть в реальности самого сокровенного, если не заслужить ее доверия путем продолжительного общения с ее поверхностными проявлениями. И дело идет не о том только, чтобы усвоить выдающиеся факты; их нужно собрать и сплавить из них такую огромную массу, чтобы была возможность в этом сплаве нейтрализовать одни другими все предвзятые и скороспелые идеи, которые наблюдатели могли положить, без своего ведома, в основание своих наблюдений. Только таким путем проявляется грубая материальность познаваемых фактов. Даже в том простом и привилегированном случае, который послужил нам примером, даже для прямого соприкосновения «я» с самим собою, решающее усилие

ясной интуиции было бы невозможно для того, кто не соединил бы и не сличил бы между собою очень большого числа психологических анализов. Учителя современной философии были людьми, усвоившими весь научный материал своего времени. И частичное затмение метафизики в течение полувека, очевидно, не имело никакой иной причины, кроме необыкновенного затруднения, испытываемого теперь философом, когда он хочет войти в соприкосновение с наукой, слишком рассеявшейся. Но метафизическая интуиция, хотя к ней и нельзя прийти иначе, как при помощи материальных познаний, является совсем иной вещью, чем резюме или синтез этих познаний. Повторяем: она отличается от них, как толчок, давший движение, отличается от пройденного движущимся телом пути, как напряжение пружины отличается от видимых движений в часовом механизме. В этом смысле метафизика совсем не представляет собою обобщения опыта, и тем не менее ее можно определить как *целостный опыт*.

ПСИХОФИЗИЧЕСКИЙ ПАРАЛЛЕЛИЗМ И ПОЗИТИВНАЯ МЕТАФИЗИКА*

Бергсон предлагает вниманию философского общества следующие положения:

1. Если психофизический параллелизм не отличается ни строгостью, ни полнотой, если не существует абсолютного соответствия между каждой определенной мыслью и определенным мозговым состоянием, то дело опыта отмечать с растущей приближенностью те именно пункты, где начинается и где кончается параллелизм.

2. Если такое опытное исследование возможно, оно будет измерять все точнее и точнее отклонение между мыслью и физическими условиями, в которых эта мысль работает. Другими словами, оно будет все лучше и лучше разъяснять нам отношение человека, существа мыслящего, к человеку, существу живущему, и этим самым то, что можно назвать *значением жизни*.

3. Если это значение жизни может определяться

* Настоящая статья представляет собой отчет журнала «французского философского общества» о заседании 2 мая 1901 г., на котором А. Бергсон был докладчиком, при участии в прениях Бело, Галеви, Леруа, Вебера, Брунсвига и Кутюра.

эмпирически все с большей и большей точностью и полнотой, то является возможной метафизика *позитивная* т. е. бесспорная и способная к прямолинейному и бесконечному прогрессу. Действительно, ни один философ, как бы ни был он недоверчив к исследованиям собственно метафизическим, т. е. выходящим за пределы жизни, не будет отрицать за нашим интеллектом способности законно и полезно прилагать свою деятельность к самой жизни. Если до мысли в себе, до материи в себе мы поднимаемся путем построения, всегда хрупкого с какой-нибудь стороны, то, напротив, отношение между собою этих двух членов и, в особенности, их взаимное отклонение, бывают или могут сделаться, фактами, доступными наблюдению. Метафизика, которая начала бы отливаться по контуру этих фактов, могла бы обнаружить поэтому много бесспорно научных признаков. И она оказалась бы способной к бесконечному прогрессу, потому что все более и более точное определение отношения сознания к его материальным условиям, показывая нам с возрастающей точностью, в каких пунктах, в каких направлениях, вследствие каких необходимостей мысль встречает себе ограничение, указало бы нам путь к совершенно специальному усилию, которое мы должны сделать, чтобы освободиться от этого ограничения.

* * *

Бело. Прежде всего надлежит значительно разграничить вопрос, поставленный г-ном Бергсоном, и я должен признаться, что способом его постановки он не облегчил мне задачи, выполнение которой затруднительно уже по тому одному, что приходится иметь перед собою такого противника. В самом деле, он представляет на обсуждение не столько теорию, сколько гипотезу, не столько доктрину, сколько ме-

тод. Он не касается непосредственно самого параллелизма, и тех доказательств, которые можно было бы выставить «за» или «против» этой концепции отношений духовного и телесного, но только метафизического метода, состоящего в том, чтобы искать и объяснять отклонение духовного от телесного, и следствий, которые можно было бы извлечь из этого отклонения *в гипотезе, где это отклонение нуждается в доказательстве и определении.*

Обсуждение должно поэтому касаться единственно возможности приложения к метафизике этого нового метода и возлагаемой на него надежды дать нам новую метафизику.

Новым этот метод является, впрочем, скорее благодаря столь оригинальному и остроумному употреблению, какое сделал из него автор, чем сам по себе. Ибо едва ли нужно напоминать здесь, что большая часть картезианской метафизики была вызвана проблемой отношений души и тела. Главное различие заключается в том, что картезианцы ставили своей задачей, главным образом, перенести эти отношения в область достижимости, тогда как г-н Бергсон остается единственно на почве фактов, и именно из констатирования известной нерегулярности во взаимных психофизиологических отношениях и хочет вывести необходимость спиритуалистической гипотезы. Я хочу следовать за г-ном Бергсоном на этой почве и совсем не предполагаю противопоставлять ему аргументы *a priori*. Прогресс в науке с достаточной ясностью указывает нам, что мы не должны полагаться на то, что извне кажется относящимся или не относящимся к области умопостигаемого, так как то и другое очень часто бывает только отражением привычек нашего разума; что мы не должны навязывать природе границ нашей способности воображения; и, с другой стороны, в самой природе метафизических вопросов лежит свойство доходить до преде-

лов мысли, до того пункта, где она вынуждена сама признать свое бессилие.

Вот почему я ограничусь тремя следующими пунктами:

I. До каких пор возможно надеяться, что то, что я для краткости назову «психофизическим отклонением», может становиться фактом опыта, который мог бы быть *констатирован* и *определен* с точностью?

II. Какова возможность на этом допущенном констатировании основать новую метафизику, являющую собой подлинный характер позитивности и способной к прямолинейному прогрессу?

III. В какой мере, наконец, психофизическое отклонение — по предположению установленное — может вскрыть нам с достоверностью «значение жизни».

I. Древний спиритуализм также считал своим долгом признавать отклонение между физическим и моральным, как убедительный довод в свою пользу. Но это отклонение он искал в высших способностях, и можно поэтому понять тот интерес, который он к нему выказывал: именно тем, что душа заключала в себе наиболее духовного, она и выходила за пределы тела.

В новом спиритуализме отклонение признается в низших, наиболее бессознательных, отправлениях. Как возможно, в таком случае, быть уверенным в этом несогласии между явлениями физическими и явлениями психическими, по самому определению, ускользающими от непосредственного констатирования? Подобно тому, как спиритуалист, имея перед собой бессознательное, может всегда создать гипотезу «полипсихизма» и сказать, что *наше* бессознательное не одно и то же для продолговатого мозга или для каких-нибудь иных мозговых центров, так материалист может всегда утверждать, что такое мышление, которое в пределе является мышлением

только по имени, есть простой физиологический продукт. Ни с той, ни с другой стороны не оказывается, таким образом, строгого доказательства непараллелизма.

Чтобы установить отклонение, куда бы его ни помещать, нужно иметь возможность получить полный и общий анализ разом и сознания, и физических состояний, мысли и этой, составляющей нервную субстанцию, материи, столь необычайно сложной в своей структуре и утонченной в своих отправлениях. Очевидно, мы не располагаем подобным анализом ни той, ни другой стороны, и возможно, что не будем его иметь никогда.

Более того: доктрина г-на Бергсона более чем какая-либо иная запрещает нам надеяться на подобный анализ духовной стороны. Действительно, она запрещает нам всякое точное деление, всякое разложение духовной жизни как с точки зрения качественной, так и с точки зрения длительности, тем более всякое измерение психических фактов. Возможно ли поэтому в этом состоянии неясности и, так сказать, текучести, в котором поддерживается сознательная жизнь, определить, что в ней соответствует или не соответствует какому-нибудь мозговому состоянию?

Нельзя ли попробовать взглянуть на этот вопрос с другой стороны и, вместо того чтобы рассматривать отношение между явлениями, ограничиться рассмотрением отношения между функциями в их целом. Доктрина непараллелизма заключалась бы тогда в том, чтобы только установить, что не существует никакой определенной локализации, что *нет никакой мозговой схемы, которая была бы адекватна такой определенной умственной функции*, как речь, что всякая механическая формула, соответствующая известной части фактов, как бы ни возростала их сложность, может быть опровергнута другими

фактами. С этой именно стороны и был рассмотрен г-ном Бергсоном этот вопрос в его замечательном трактате об отношениях языка и воспоминания, где он стремится установить, что никакая определенная и неподвижная мозговая схема не сможет осветить все факты, представляемые болезнями речи.

Так надеются показать с очевидностью относительную взаимную независимость физического и психического, устанавливая отсутствие всякого определенного отношения между органами нервной системы и определенной умственной функцией.

Здесь возникает вопрос о мозговых замещениях, благодаря которым известные части мозга, поврежденные или разрушенные, могут быть в известной, довольно значительной, мере заменены другими. Оба вопроса тесно между собою связаны. Ибо невозможность найти определенную схему, способную координировать все наблюдения над психопатологией языка, *невозможность, к которой, по-видимому, сводится вся экспериментальная аргументация против параллелизма*, могла бы быть истолкована не как доказательство независимости психической силы от мозга, но просто как результат замещений. Вопрос тогда преобразовался бы и поставился бы так: самый факт замещений говорит за или против теории параллелизма? Я могу здесь не более как только поставить этот вопрос.

Без сомнения, в самом том факте, что функция стремится возратить себе орган, ею утраченный, есть уже что-то говорящее в пользу телеологической философии, в пользу как бы формального спиритуализма, согласно которому единство господствует над множественностью и предсуществует ему метафизически. Но все же тут нет ничего, что позволило бы сделать эмпирическое заключение в пользу трансцендентного спиритуалистического принципа. В самом деле, если функция воссоздает себе орган, то это

потому, что, не будучи абсолютно простой, она, быть может, и не уничтожается никогда со всеми ее свойствами. Физически, как и психологически, всегда поэтому остается от нее достаточно для того, чтобы она могла себя восстановить, и ни в один момент она не лишается всего своего материального субстрата. Вот почему, например, как это видно из опытов Эвальда *, нарушения в функции равновесия и умения ориентироваться, происходящие вследствие разрушения органов лабиринта, излечиваются, если та зона мозговой корки, которая лежит около Роландовой борозды, остается нетронутой; они появляются с большей силой, если, в свою очередь, разрушается и эта область; наконец, функция может быть еще восстановлена, несмотря на это двойное разрушение, если животное может пользоваться зрением, между тем как заболевание упорствует, если держать животное в темноте. Все это может служить вполне философским аргументом в пользу точки зрения целесообразности и динамизма, но, как мне кажется, не может считаться решающим доводом против допущения параллелизма в области фактов.

Теория параллелизма не должна поэтому приниматься — как, по-видимому, того хочет г-н Бергсон — за эквивалент узкого понятия мозговых локализаций — локализаций непосредственных, абсолютных, неизменных. Теория локализаций постепенно сделалась менее односторонней и более гибкой; точно так же в психологической области, способности, считавшиеся первоначально простыми и данными в готовом виде, в настоящее время считаются функциями сложными и организовавшимися с той или иной скоростью, с тем или иным совершенством.

Мне кажется поэтому, что не параллелизм еще це-

* В статье Грассе «Le vertige», *Revue philosophique* (март 1901, стр. 246).

ликом требует своего обоснования, и я не вижу, особенно в философии г-на Бергсона, как можно его создать с уверенностью и точностью.

II. Исследуем теперь, может ли отклонение между физическим и психическим служить основанием для составления новой метафизики, более прочной, более верной, более успешной, чем старая, так как она основана на опыте.

Нам не кажется это возможным. Заметим прежде всего, что отклонение это гораздо менее установлено между действительно данными фактами, чем между *предельными членами*, исходной точкой для построения которых служило реальное: чистым восприятием, чистым воспоминанием. В действительности оно признается скорее по отношению к *метафизическому данному*, чем по отношению к *данному опыта*. Замечательно, что г-н Бергсон, отказывающийся прилагать дискурсивные формы мышления в области чистого опыта, охотно их применяет для того, чтобы выйти из этой области. Это как бы противовес положению Канта, для которого формы мышления имеют применение только в опыте и не могут нам служить для того, чтобы переступить его границы. В этой философии есть реализм метода, состоящий в том, чтобы непосредственно актуализировать определения, вытекающие из аналитического разложения реального. Ярким примером может служить признание наличного существования всех воспоминаний в силу того, что *все происходит так, как будто бы* наши воспоминания находятся тут и готовы вновь появиться. Чистое восприятие и чистое воспоминание дают нам другой пример, капитальный для данного случая. Но отсюда видно, что метод, о котором идет речь, не является настолько новым, чтобы можно было ожидать от него результатов, которые нельзя было получить до сего времени. Ибо этот метод перехода к пределу является в сущности мето-

дом, давшим все понятия текущей метафизики. Например, идея субстанции есть только предел аналитического метода реального, состоящего в том, чтобы искать устойчивое под меняющимся, однородное под разнородным, скрытое под явным. Точно так же для классического спиритизма дух есть предел признания единства, материя — предел признания множественности и т. д.

Хотят ли того или нет, и какой бы ни принять способ толкования — аналитический или синтетический, — во всей метафизике точкой отправления для теории является непосредственный опыт, и движущим принципом метода оказывается присущая мысли потребность в ясности и различении. Если это так, то почему можно ожидать, что тот метод, которому в действительности всегда более или менее следовали, окажется сейчас более верным, чем он был в применении к уже известным метафизическим системам?

Возвращаясь к занимающему нас вопросу, не ясно ли, что отрицание параллелизма является только результатом перехода к пределу, и, следовательно, метафизическим построениям, получаемым не путем большего приближения к фактам, а путем удаления от них? По отношению к чистым концепциям, построенным путем метафизического анализа, реальность, данная в опыте, всегда будет казаться (г-н Бергсон не будет отрицать этого) как бы смешанной. Вот почему мы видим здесь, что чем более приближаются к фактам, *действительно наблюдаемым*, тем более оказываются вынужденными признавать параллелизм. Например, с нами соглашаются, что воспоминание о боли становится болью по мере того, как оно делается действительностью; но спрашивают себя, было ли оно болью «в своем происхождении»? Не схватываем ли мы в самом этом вопросе *переход к пределу*? Рассматривая последовательные измене-

ния боли, переходящие в воспоминание, по мере того, как восходят к первому ее появлению, приходят к допущению полного исчезновения этого болезненного характера в воспоминании, взятом в его происхождении, но продолжают придавать самому этому воспоминанию определенное собственное *существование*, всегда одинаковое, несмотря на уничтожение всего того, что его отличало и придавало ему индивидуальность. Таким образом, признают, что по мере того, как воспоминание переходит в действительность, оно принимает тот же самый характер и приводит в действие те же самые органы, как и подлинное состояние; в этом отношении параллелизм остается в выигрыше. Все, что в воспоминании может быть констатировано и определено, подтверждает параллелизм; и если его отрицают, то делают это во имя того, что нельзя в этом воспоминании ни непосредственно наблюдать, ни определить; что сводится к чистой возможности, в которой путем, так сказать, вполне алгебраического действия перехода к пределу сохраняют *реальность*, лишая ее *определения*.

В таких условиях я не вижу, как можно надеяться на то, чтобы собрать точные и экспериментальные доказательства для психофизического отклонения, в особенности для точного определения его границы.

И я прибавлю, что сама доктрина г-на Бергсона другими своими сторонами стремится уменьшить эту надежду. Чтобы получить «неоспоримые» результаты, о которых нам говорят, нужно было бы прежде всего допустить дискурсивную точку зрения, чтобы за признак истины принималось согласие умов, а не внутренняя интуиция, которая не может сообщаться другим. А мы знаем от самого г-на Бергсона, что принятие этой интеллектуалистической точки зрения было бы отрицанием всей его доктрины.

Конечно, помимо дискурсивного доказательства

может быть и общая интуиция. Но я сомневаюсь, чтобы тогда возможно было говорить о действительно научной достоверности и неоспоримом знании. В области психологии можно всегда, путем привлекательного и яркого описания, *создать целиком* способ чувствования, который хотят оправдать, или субъективные представления, которые нужно было найти. И мы знаем, как умеет г-н Бергсон *заставить* нас *видеть* то, что он видит сам, и привести нас к его мысли путем внушения, между тем, как лишь только мы смогли нарушить очарование, мы хотим видеть, чтобы мысль эта была представлена нам в доказательствах. Мы можем с полным правом, во имя научной критики, не доверять интуиции, которая вместо того, чтобы быть проверкой доктрины, ее контролем, рискует быть ее продуктом.

III. Нам остается рассмотреть, насколько отклонение психического от физического — допустив, что оно установлено — может, действительно, дать нам разъяснения о «значении жизни». Я попросил бы еще позволения сделать замечание, что передо мной нет никакого определенного тезиса, и я желал бы знать, *какое* это значение жизни считают возможным вывести из отрицания параллелизма.

Вынужденный оспаривать саму возможность такого выведения, я считаю позволительным сказать, что между признанием отклонения психического от физического и толкованием, которое можно было бы ему дать, по необходимости вставляются гипотезы чисто метафизические, чуждые самому этому признанию и которые одни определяют, и определяют заранее, направление доктрины. Как, действительно, ответить на такой, например, вопрос: почему дух хочет проникнуть в материю, желает действовать в материи? Совершенно ясно, что чем более подниматься к началу жизни, тем более, по-видимому, имеют перевес потребности тела и жизненные нужды,

и тем более они господствуют над сознанием и определяют его деятельность. Чем более, напротив, спускаться от этих начал к самым развитым и самым законченным формам жизни, тем более сама мысль кажется пределом и целью жизни. Весь вопрос в точке зрения. Что заставит нас принять одну предпочтительно перед другой? Переходя от смутного к отчетливому, от неопределенности, которая, очевидно, не будет свободой, к свободе, которая уже не будет неопределенностью, реализует ли дух свою собственную сущность, если он от нее удаляется? Должно ли искать смысл жизни в *primum vivere* скорее, чем в *deinde philosophari*? Нам не показано, чтобы такой выбор вытекал из экспериментального доказательства отклонения психического от физического, ни что он может сделаться предметом позитивной и научной достоверности.

Та же самая неясность, если коснуться истины и метода. Какое принять направление? Может ли служить признаком истины *единодушие*, согласие умов, или им будет *внутренняя интуиция*, не сообщаемая другим? Придется ли быть рационалистом, апеллирующим к научному и социальному развитию, или придется признать род абсолютного эмпиризма, в котором невыразимое и неопределимое принимаются за истинную реальность, потому что нечто подобное предчувствуется на низшей границе индивидуальной и элементарной мысли?

Та же, наконец, нерешительность с точки зрения моральной. *Стремиться к тому, чтобы изолировать дух от тела, — это значит также стремиться изолировать души одни от других*: история моральной мысли может подтвердить, как мне кажется, этот кажущийся парадокс, и во всяком случае доктрина г-на Бергсона с большой ясностью способствует признанию солидарности между этими двумя идеями. И вот, нужно ли работать в направлении *изоли-*

рования личности и ее возврата к самой себе, или в направлении *общественного единения* личности? Какое направление будет истинным направлением жизни, и как теория параллелизма или не параллелизма может решить этот вопрос?

Таким образом, констатировать отклонение психического от физического не значит еще уметь истолковать его; это толкование остается без почвы, и, как всегда, факт, приобретенный научным путем, мог бы существовать сам по себе, философская же его часть будет находиться целиком в зависимости от предварительного метафизического предпочтения, от системы, более или менее предворяющей самый факт. Не показано, чтобы из самого факта могла выйти новая и более верная метафизика.

Я окончил изложение моих возражений. Но я не могу еще предоставить слово г-ну Бергсону, не задав себе вопроса, в общей форме, какой интерес заключается для истинного спиритуализма в этой попытке разделения духа от тела. Древний спиритуализм также делал подобную попытку, хотя совершенно иным способом, или, по крайней мере, также постоянно свидетельствовал, что он заинтересован в том, чтобы допустить такое разделение. Я со своей стороны, не разделяю этого мнения. В самом деле, нужно различать доктрину параллелизма от той современной формы материализма, которая называется эпифеноменизмом. Иногда их смешивают; но ясно, что одна есть отрицание другой, потому что эпифеноменизм исключает постоянное отношение между физическим и моральным, и что, допуская произвольное появление и исчезновение сознания, он отнимает у него всякую реальность. В теории параллелизма, напротив, можно, без сомнения, сказать, что душа говорит о теле; но с той же справедливостью можно сказать, что тело говорит о душе, если предпочесть метафизически эту точку зрения. Одним словом, я скажу, что паралле-

лизм, без сомнения, является гипотезой, но гипотезой, научной по природе, потому что, с одной стороны, эта гипотеза благоприятствует образованию науки о духе, как и науки о теле, допуская истинную психологическую непрерывность, совпадающую с непрерывностью механической, потому что, с другой, она сама по себе безразлична к тому, желают ли ей дать материалистическое или спиритуалистическое толкование.

Если же мы возьмем спиритуализм, то заинтересован ли он в том, чтобы поддерживать, что душа выходит за пределы тела подобно тому, как в эпифеноменизме тело выходит за пределы души? Я этого не вижу. Прежде всего, по мнению г-на Бергсона — и, признаюсь, я этим удивлен, — для объяснения привычки достаточно одного тела, между тем как воспоминания тела объяснить не может. Его достаточно для привычки, функции по существу динамической, и с такой очевидностью, по крайней мере, по внешности, переходящей за действительные факты, из которых она исходит, дававшей древним спиритуалистам такой ходячий, такой благовидный аргумент. Его недостаточно для воспоминания, которого неподвижность, инерция, вполне статический характер, как нам его, по крайней мере, представляют, должны естественным образом совпадать со свойствами материи. Тело может удовлетворительно объяснить сохранение *тенденции* и не может объяснить сохранение *состояния*. Воспоминание, соединенное с телом своим *происхождением* и стремящееся беспрестанно войти в него, чтобы в нем реализоваться, содержание которого не выходит за пределы частных фактов, его породивших, как это бывает в случае с привычкой, оказывается — поскольку оно является чистым воспоминанием — независимым от тела в своей *сущности* и в непрерывности своего *существования*. Вот первое и очень значительное затруднение.

Но помимо того, если этим именно душа выходит за пределы тела, то легко ли спиритуализму одержать победу? Для г-на Бергсона все, что относится к актуальному и ясному сознанию, исходит от тела или по крайней мере прямо обуславливается телом и действием. Собственно говоря, чисто психическое должно быть поэтому чисто бессознательным. Но тогда, что можно знать об этом бессознательном, о котором ничего нельзя сказать, кроме того, что это все, что угодно, исключая действительную мысль? Как утверждать тогда — на что я уже указывал, — что оно не сводится, согласно Стюарту Миллю, к простому физиологическому факту? Как же убедиться, что то, что дает возможность заметить, что душа выходит за пределы тела, не совпадает именно с тем, в чем тело выходит за пределы души, согласно с эпифеноменизмом?

Итак, я не вижу ни возможности установить эмпирически отклонение психического от физического и точные пределы этого отклонения, в особенности в данной доктрине, ни возможности основания на таком констатировании подлинно нового метафизического метода, имеющего позитивную достоверность и способного к бесконечному прогрессу, ни, наконец, возможности обойтись без предвзятой метафизической гипотезы, чтобы получить философское толкование этого отклонения, ни, следовательно, возможности вывести из него с достоверностью значение жизни.

Бергсон. Я начинаю с благодарности моему товарищу и другу за только что представленную им столь интересную критику моих положений. Он послал мне краткий набросок, *схему* предполагаемых с его стороны возражений. Эти возражения кажутся более относящимися к предлагаемому мною общему методу, чем к частным предложениям, которые я пытался из него сделать, или к результатам, к которым он ме-

ня привел. Я предпочел бы, чтобы прения держались на этой почве. Я верю в великую силу метода; я не желал бы, чтобы о нем судили по неполным и несовершенным результатам, которые мог извлечь из него отдельный исследователь. Тем не менее, так как г-н Бело, по-видимому, считает метод ответственным за его приложение, то я последовательно рассмотрю различные возражения, поднимаемые им против того и другого, — все те, по крайней мере, которые я мог попутно отметить. Я попрошу моего оппонента взять снова слово, если я упущу какой-нибудь существенный пункт.

Г-н Бело прежде всего удивляется «гипотетической» форме, в которой я редактировал мои заключения. Нам предлагают не столько теорию, говорит он, сколько гипотезу. Совершенно справедливо, что мои три предложения все начинаются с *если*. *Если* последнего предложения выражает, что оно зависит от принятия второго, *если* второго, что он предполагает допущение первого. Но вот и само первое предложение начинается тоже с *если*: этому, конечно, и удивляется г-н Бело. Я спешу ему ответить, что я не изложил бы это предложение в такой форме, если бы думал, что все согласятся со мною относительно того, что в нем заключается, т. е., что «психофизический параллелизм не отличается ни строгостью, ни полнотой». Я защищал это положение; но, убедившись сам, я не имею права говорить так, как будто бы я убедил других. Это *если* было, таким образом, в моей мысли учтивостью по отношению к моим возможным оппонентам. Если на это *если* посмотрят, как на неуверенность, то я тотчас же сотру его и заменю выражением *так как*. Я не имею относительно этого пункта ни малейшего сомнения: я вполне убежден, что между психологическим фактом и мозговой деятельностью существует известное отношение, существует известного рода соот-

ветствие, как я тотчас это объясню, но что никоим образом тут нет параллелизма.

Я подхожу ко второму предварительному замечанию г-на Бело. «Проблема отношений души и тела, — говорит он, — занимала уже важнейшее место в метафизике картезианцев. Но в то время, как картезианцы старались, главным образом, перенести эти отношения в область постижимости, г-н Бергсон становится единственно на почву фактов». Можно было бы многое сказать относительно этого различия. Я задаю себе вопрос, имели ли бы картезианцы, если бы они сейчас воскресли, то же самое представление о достижимости. Я полагаю, что очень трудно сказать сразу о каком-либо понятии, постижимо оно или не постижимо. Постижимость приходит к нему мало-помалу путем приложения, какое из нее делают. Постижимость какой-нибудь идеи может измеряться только богатством того, что она подсказывает, размером, плодотворностью и верностью ее приложения, возрастающим числом сочленений, которые она позволяет нам, так сказать, обнажить в реальном, словом, ее внутренней энергией. Понятие дифференциала, столь темное для первых математиков, которые им пользовались, через само это пользование сделалось понятием ясным по преимуществу, освещающим всю математику. Если картезианцы (гораздо более, впрочем, чем сам Декарт) относили к *протяженности* все то, что природа дает нам ясного и отчетливого, то это потому, что открытия астрономов и физиков XVI и XVII веков и, сверх того, все открытия Декарта, вскрыли перед ними объяснительное значение идеи протяженности. Их критерий постижимости был гораздо более эмпирическим, чем они это думали. Он соответствовал полному углублению их собственного опыта. Но наш опыт гораздо более обширен. Он так расширился, что мы должны были отказаться — вот уже скоро столетие — от надежды на универсальную

математику. На самом этом отказе построились новые науки, производящие наблюдения и опыты без всякой задней мысли прийти когда-нибудь к математической формуле. Постижимость распространяется, таким образом, мало-помалу на новые понятия, сами подсказанные опытом. Я не думаю поэтому оказаться неверным методу Декарта, требуя пересмотра для такого или иного картезианского решения в том именно направлении, в котором потребовал бы без сомнения этого пересмотра и философ-картезианец, имея перед собой более гибкую науку, наученный более обширным опытом и склонный допускать в явлениях природы сложность организации, которую трудно обратить в математический механизм. Если методом назвать известное положение разума относительно своего предмета, известное приспособление формы исследований к их материи; то это не значит оставаться верным методу, если сохранить неизменными его приемы в то время, как материалы, которыми этот метод оперирует, радикально изменились. Остаться верным известному методу значит, напротив, постоянно преобразовывать форму по материи, так, чтобы всегда сохранять ту же самую точность приспособления.

Но я подхожу к основному вопросу. Г-н Бело начинает с указания, что «древний спиритуализм также считал своим долгом признавать отклонение между физическим и моральным, но что он искал это отклонение в высших способностях, тогда как в новом спиритуализме отклонение это утверждается в функциях низших и бессознательных». Прежде всего я должен исправить одну детальную неточность. Правда, что я искал отклонения со стороны «низших» способностей, но не со стороны способностей «бессознательных». Это не значит, что я отрицаю бессознательное. Говоря мимоходом, идея бессознательного могла бы служить проверкой тому, что я только что

говорил, т. е. что идея становится понятной через ее применение. Двадцать лет тому назад обыкновенно говорили, что психологическое состояние, по самому своему определению, есть состояние сознательное (я сам имею на своей совести преподавание этого в течение долгого времени) и что идея бессознательного психологического состояния является, следовательно, идеей противоречивой. Однако я полагаю, что для каждого, кто близко следил за успехами психологии в эти последние годы, очень трудно не отвести широкого места бессознательному в психологических объяснениях, и даже не признать, что идея бессознательного, по мере того как над ней работаешь, становится все более и более ясной, так как ум наш расширяется, приобретает силу и в конце концов захватывает это, первоначально ускользающее представление. Детальное развитие наук, без сомнения, совершается путем растущей проверки уже принятых принципов, но как может получиться существенный, радикальный прогресс в науке иначе, как путем усилия интеллектуального расширения, делающего постижимыми известные понятия, которым до сего времени казались близкими к противоречию? Но, повторяю, для бессознательного нет места в настоящей дискуссии, ибо измерять отклонение между физическим и моральным я хочу не на *бессознательных* психологических фактах.

На *низших* психологических фактах — да. И это является действительно, как очень хорошо было сказано г-ном Бело, одной из характерных черт того спиритуализма, который он назвал новым.

Что высшие способности духа — разум, рассудок, творческое воображение — являются истинными и существенными способностями человека, я первый готов это признать. Древний спиритуализм имел полное основание искать здесь духовную характеристику человека. Но когда в борьбе со своими против-

никами, материалистами, и работая над определением отношения души к телу, он замкнулся, как в крепости, в эти высшие способности, он был, по-моему, вдвойне не прав. Он оказался *произвольным*, и он был *бесплоден*.

Он оказался произвольным. В самом деле, его противники могли всегда ему возразить, что отклонение, установленное им между психическим и физическим, происходило просто от того, что он рассматривал материю в ее самых рудиментарных формах, а дух в его самых позднейших состояниях, что можно легко говорить о непревратимости мысли в движение, но что если взять материю на той степени ее сложности и подвижности, где она подражает некоторым свойствам сознания, а сознание на той степени простоты и устойчивости, на которой оно становится причастным инерции материи, то можно было бы без труда добиться их совпадения: тогда, составляя из них элементарные психологические состояния, можно, переходя от синтеза к синтезу, дойти до восстановления самых высоких проявлений психологической деятельности. Существует известный монизм, близкий к материализму, который дуалистический спиритуализм никогда не мог отвергнуть именно потому, что спиритуализм ограничивался противопоставлением одного другому двух крайних членов, мысли и движения. Дуализм рассматривал границы интервала, монизм держался середины: поместившись на различных почвах, как могли эти две доктрины соединяться и соразмеряться одна с другой? Мне казалось, что было одно и только одно средство, чтобы ограничить монизм: перейти на его собственную почву. Это значило, что вместо того, чтобы рассматривать высшие психологические состояния, взять, напротив, психологическое состояние самое рудиментарное. Это значило, показать фактическое отклонение, отклонение, доступное для

наблюдения, между этим состоянием и физическими условиями, на которые оно накладывается. Думайте, что хотите о материи «в себе» и о духе «в себе», приписывайте даже материи, в видах пользы для вашей монистической концепции вселенной, смутное сознание, сущность, аналогичную сущности духа, — остается не менее верно, что когда появляется факт сознания в точном и собственном смысле слова, мы можем заставить вас прикоснуться к чему-то абсолютно новому, к известной неопределенности, к известной случайности, *способности выбора*. И тогда вы можете, если хотите, восстановить высшую деятельность духа из самых элементарных психологических состояний, ваша гипотеза будет бессильна против спиритуализма, потому что она с самого начала положила с собою своего врага. Другими словами, я говорю, что спиритуализм должен покориться и спуститься с высот, на которых он укрепился. Пока он там остается, он может обладать истиной, но он останется бессильным обратиться к ней других. Мы хотим заменить прежнюю игру школ, где каждый развивал до конца абстрактную концепцию, чтобы противопоставить ее потом противоположной концепции, философией широкой, открытой для всех, развивающейся, где мнения должны будут сами себя испытывать, исправлять друг друга и — я надеюсь — в конце концов придут к общему согласию при соприкосновении о одним и тем же опытом.

Вот почему я сказал, что древний спиритуализм должен казаться произвольным. Я прибавляю, что он был, по необходимости, бесплодным, и что пренебрежение, которое ему выказывало и еще выказывает значительное число людей науки, происходит именно отсюда. Он был бесплоден именно потому, что ограничивался рассмотрением крайних членов и одним простым заявлением, что дух непревратим в материю. Заявление подобного рода может быть справедливым

(по-моему мнению, оно справедливо), но из него ничего нельзя извлечь, не более, впрочем, как и из утверждения обратного. *Да и нет* бесплодны в философии. Интересным, поучительным, плодотворным будет «в какой мере?» Ничего нельзя выиграть от признания того, что два понятия, как понятие духа и понятие материи, внешни одно относительно другого. И можно, напротив, сделать важные открытия если поместиться в том пункте, где оба понятия соприкасаются, на их общую границу, чтобы изучать форму и природу их соприкосновения. Правда, что первая операция всегда соблазняла философов, так как это труд диалектический, который можно тотчас же выполнить над идеями, тогда как вторая операция требует труда и может выполняться только на фактах, на опыте, так как опыт и является как раз тем пунктом, где понятия соприкасаются и проникают друг друга. На этот труд, очень долгий и очень тяжелый, я и склонял философов.

Я сам испробовал его в очень слабой мере, в той, на которую я чувствовал себя способным. Я рассмотрел сначала проявления материи не в том, что есть в них самого простого, т. е. в фактах физических, но в самой сложной их форме, в факте физиологическом. И я взял не вообще физиологический факт, но факт мозговой. Даже не вообще факт мозговой, но факт вполне определенный и локализованный, тот, который обуславливает известную функцию речи. Я поднимался, таким образом, от усложнения к усложнению, до того пункта, где деятельность материи приходит в соприкосновение с деятельностью духа. Тогда от упрощения к упрощению я заставил дух спуститься к материи настолько близко, насколько я мог этого достигнуть. Я оставил в стороне идеи, чтобы рассматривать только образы, из образов я удержал только воспоминания, из воспоминаний, вообще, только воспоминания слов, из воспомина-

ний слов только вполне специальные воспоминания, сохраняющиеся у нас от звука слов: в этот раз я был на границе, я *почти* касался мозгового явления, в котором звуковая вибрация имеет свое продолжение. И, однако, отклонение существовало. Правда, это уже не было тем абстрактным отклонением, которое можно признавать а priori между двумя такими понятиями, как понятия «сознание» и «движение»: из взаимного исключения, повторяю, ничего нельзя извлечь. Это было конкретное и живое отношение. Я видел — как раз в тот момент, когда факт сознания должен удвоиться мозговым спутником, — почему и как мысль имеет нужду развернуть в пространственное движение все то, что заключается в ней, как возможное действие, все, что есть в ней такого, что может быть *разыграно*. Я видел также в психологическом факте, присоединяющемся к мозговой деятельности, что-то в известной части свободное, в известной части неопределенное, так что в то время, как *разыгрываемая* сторона этого факта строго определялась его физическими условиями, другая сторона этого же самого факта — образ или представление — была гораздо более независима. Отсюда выявилась в моих глазах возможность определить эмпирически, последовательно, то, что я назвал «значением жизни», т. е. истинный смысл различия между душой и телом, равно как и основание, по которому они соединяются вместе и сотрудничают. Мне казалось также, что таким путем мы смогли бы выяснять все лучше и лучше тот вполне специальный род ограничения, который жизнь приносить нашей мысли. Не сочли ли философы за познание *относительное* то, что является только познанием *уменьшенным*, суженным, вынужденным проявляться внешним образом в действии прежде, чем углубиться в мысль? И если форма этого ограничения замечается все яснее и яснее, то не могли ли бы мы все лучше и лучше от-

крывать, в каком направлении мы должны делать усилие, чтобы перейти это ограничение? И даже неясности дуализма, затруднение в установлении столь радикального различия между сознанием и его опорой, не оказались ли бы затруднением и неясностями искусственными, происшедшими от того ограничения, которое как бы навязывается нашему интеллекту самой двойственностью тела и духа? Таким образом, сжимая спиритуализм на этой крайне узкой почве, мне кажется, что можно было бы бесконечно увеличить его плодотворность и его силу, сделать его таким, что он мог бы быть принят теми, кто его отталкивает, свести его к теории познания, которая рассеяла бы заключающиеся в нем неясности, наконец, сделать из него самую эмпирическую доктрину по методу и самую метафизическую по результатам.

Против этой метафизики или, по крайней мере, против этого метода г-н Бело поднимает ряд возражений, вытекающих прежде всего из невозможности для нас установить неоспоримым образом существование резкого отклонения между психологическим фактом и его мозговым субстратом. Добрую часть его аргументов, если я не ошибаюсь, можно резюмировать так: «Если даже вы найдете отклонение, ничто не доказывает, что дальнейшие успехи в науке не заполнят его. Вы не можете доказать невозможности параллелизма». О, конечно, нет, конечно, я не могу доказать невозможности параллелизма. Не существует способа, доступного пониманию, для доказательства невозможности факта. Можно доказать его возможность, показывая экспериментальным путем его реальность; но нельзя показать ни опытом, ни рассуждением его невозможность. Тем не менее соглашаются признать, что известные фактические невозможности совершенно удовлетворительно установлены наукой. Признают, со времени Пастера, невозможность самопроизвольного зарождения,

по крайней мере, в настоящих условиях жизни. Это не является уверенностью строгой, абсолютной, математической, я с этим согласен. Все, что мог сделать Пастер, это показать своим противникам, что во всех опытах, где они думали, что имеют дело с самопроизвольным зарождением, предсуществовали живые зародыши. И всегда мы можем спросить себя, не могли ли бы мы наблюдать самопроизвольное зарождение жизни в других условиях существования, о которых не думали сами противники Пастера. Однако, повторяю, существует согласие относительно того, чтобы признать, что Пастер возвел свою теорию на такую степень вероятности, которая, практически и научно, соответствует достоверности. И вот, если бы я мог прийти в вопросах, касающихся отношений психического к физическому, и в метафизических проблемах вообще, к достоверности, равной или даже просто сравнимой с достоверностью положения Пастера, что «не существует самопроизвольного зарождения», эта достоверность была бы для меня совершенно достаточной.

Я очень боюсь, что это-то нас и разделяет, и что вы, вопреки собственному вашему желанию, представляете себе метафизику как науку, аналогичную математике, с отчетливой простотой и решительным догматизмом математических наук. Если метафизика такова, нам остается только выбирать между окончательно установленными, простыми концепциями, чтобы довести до конца их развитие: это — законченная наука или, скорее, только правильная игра между противоположными школами, которые вместе выступают на сцену, чтобы по очереди заставлять себе аплодировать. Я вижу, напротив, в будущей метафизике науку, эмпирическую на свой манер, развивающуюся, вынужденную, подобно другим положительным наукам, выдавать последние результаты своего внимательного изучения реального только за

временно решающие результаты. На результатах подобного рода я и остановился. Лет двенадцать тому назад я задал себе следующую проблему: «Чему могут научить теперешние физиология и патология по античному вопросу об отношениях физического и морального, — научить ум, не зараженный предвзятыми мыслями, решающийся забыть все умозрения, которым он мог предаваться по этому поводу, решающийся также отбросить в утверждениях ученых все то, что не является чистым и простым констатированием фактов»? И я принялся за изучение. Очень скоро я заметил, что вопрос может иметь временное решение и даже точную формулировку не иначе, как если его сузить до проблемы памяти. Я вынужден был затем урезывать очертания самой памяти, суживая их все более и более. Остановившись на памяти слов, я увидел, что такая формулировка проблемы была еще слишком широкой и что только память звука слов ставит вопрос в самой точной и самой интересной форме. Литература по афазии огромна. Я затратил пять лет, чтобы разобраться в ней. И я пришел к тому заключению, что между психологическим фактом и его мозговым субстратом должно существовать отношение, не отвечающее никакой из готовых концепций, которые философия дает в наше распоряжение. Это не будет ни безусловное определение одного из этих состояний другим, ни полная независимость одного по отношению к другому, ни порождение одного другим, ни простое сосуществование, ни строгий параллелизм, словом — я повторяю — ни одно из отношений, которые можно получить *a priori*, оперируя абстрактными концепциями или комбинируя их между собою. Это будет известное отношение *sui generis*, которое я могу формулировать (впрочем, очень неполно) следующим образом:

В данном психологическом состоянии, та его

часть, которая может быть *разыграна*, которая передается известным положением тела или действиями тела, представлена в мозге: остальное от него независимо и не имеет мозгового эквивалента. Так что одному и тому же мозговому состоянию могут соответствовать много различных психологических состояний, но не любые из них. Это будут такие психологические состояния, которые все имеют ту же самую «двигательную схему». В одну и ту же рамку может быть вставлено много картин, но не все картины. Возьмем возвышенную, абстрактную, философскую мысль. Мы не можем ее познать, не присоединив к ней образного представления, подкладываемого нами под нее. Мы не представляем себе, в свою очередь, этого образа, не кладя под него чертежа, резюмирующего его главные линии. Мы не представляем самого этого чертежа, не представляя себе, и тем самым не набрасывая, известных воспроизводящих его движений. Этот-то набросок, и только он один, и дается мозгом. Полагая набросок, вы имеете простор для образа. Полагая, в свою очередь, образ, вы получаете еще больший простор для мысли. Таким образом, мысль является относительно свободной и неопределенной по отношению к направляющей ее мозговой деятельности, так как последняя выражает только двигательные артикуляции идеи, которые могут быть одни и те же для идей абсолютно различных. И, однако, это не полная свобода, не абсолютная неопределенность, потому что какая-нибудь идея, взятая случайно, может не представить требуемых артикуляций. Коротко говоря, ни одно из простых понятий, которыми снабжает нас философия, не могло бы выразить искомого отношения; отношение же это выходит с достаточной ясностью из опыта.

Но вы настаиваете и говорите, что этот опыт не полон, и спрашиваете, не будет ли он давать все более

и более оправданий для теории параллелизма по мере того, как он будет более углубляться в факты. Какие основания вы имеете для такого предположения? Научно ли, имея реальный опыт, который мы знаем, апеллировать к опыту возможному, о котором мы ничего еще не можем сказать? Исследуйте теперь, не является ли ваша вера в параллелизм, ваше доверчивое ожидание его доказательства в будущем, простым переживанием в вас веры Лейбница или Спинозы в универсальный механизм? Последователи Декарта, доводя идеи учителя до их крайних последствий, верили в единую науку о природе, в великую математику, способную охватить все. И именно, чтобы не порвать это строгое сцепление причин и следствий, они и говорили о параллелизме между психическим и физическим, как будто бы тело и дух выражали совершенно одно и то же на двух самостоятельных языках. Но сообразилось ли бы у них теперь то же самое представление о природе? Добивались ли бы они в науке той же самой простоты? По-прежнему ли они понимали бы постижимость? Если мы останемся в абстрактном, если мы будем видеть в метафизике прямолинейное развитие простых идей, то, конечно, мы присоединимся к теории параллелизма, потому что она выражает прямо, просто и полно требования принципа причинности, который и сам формулируется весьма простым образом. Но реальность гораздо более сложна и опыт гораздо более поучителен.

Правда, я не мог войти в мозг, идти по следам за мозговым колебанием, измерять циркулем отклонение, разделяющее это явление от соответствующего психологического состояния. Но из того, что истина по природе эмпирическая, не следует, чтобы можно было ее тотчас же проверить эмпирически. Часто приходится делать обход, открывать на нее многочисленные пути, из которых ни по одному нельзя идти до конца, но общее направление которых к одной

точке с достаточной точностью показывает пункт, куда можно бы было прийти. Так измеряют расстояние до неуловимого пункта, намечая к нему направления с тех пунктов, с которых есть к этому доступ. Существуют научные достоверности, которые получаются только путем накопления вероятностей. Существуют *линии фактов*, из которых ни одна недостаточна сама по себе для определения истины, но которые определяют ее своим пересечением. К такому прибавлению вероятностей, к такому пересечению «линии фактов» я и прибегнул в книге, на которую г-н Бело соблаговолил намекнуть. Я предпочел бы не говорить сегодня об этом труде. Но я обязан сказать о нем несколько слов, потому что вопрос перенесен на эту почву.

Вторая и третья главы книги «Материя и память», действительно, посвящены определению отношения между психологическим состоянием и его мозговым спутником. Но не нужно думать, что я стремился доказать то вполне отрицательное положение, что между ними «нет параллелизма» или что я основывал мое доказательство на специальном изучении замещений или вообще локализаций. Нельзя многого извлечь из чисто отрицательного положения. С другой стороны, вопрос о заместителях настолько темен, наблюдаемые факты так хорошо мирятся здесь со всякими толкованиями, что я счел своим долгом оставить замещения совершенно в стороне: у меня нет о них ни одного слова. И наконец, что касается мозговой локализации, то я не думал в ней сомневаться ни на один момент, так как я рассматривал ее как раз там, где она строго доказана, — в функциях речи. Вопрос ставился передо мной совсем в другой форме. Дело шло о том, чтобы определить точное *значение* фактов локализации в тех случаях, когда локализация достоверна. Рассматриваемые отдельно, эти факты не допускают при настоящем состоянии на-

уки никакого точного толкования и, быть может, даже никогда не допустят толкования полного. Но мне казалось, что, комбинируя эти факты с очень большим числом других фактов, заимствованных из нормальной или патологической психологии, можно дать приблизительное решение проблемы, решение, способное к возрастающей достоверности, словом, решение научное. Путем сходящихся линий фактов, путем фактов нормального узнавания, путем фактов узнавания патологического, в частности психической слепоты, наконец — и главным образом — через различные проявления чувственной афазии, — я пришел к тому заключению, что мозг включает в себе «двигательные схемы» образов и идей, что он в каждое мгновение вырисовывает их двигательные артикуляции, что он, следовательно, известным образом и в известной мере дает порядок мышлению. Так все перемещения актеров на сцене обозначены в книжке режиссера. Но эти перемещения представляют собой только очень незначительную часть пьесы и определяют только очень незначительную часть игры актеров. И если мозг поддерживает с мышлением подобного рода отношение, то из этого следует, что не может быть между мозговой деятельностью и мышлением ни параллелизма, ни эквивалентности.

Итак, отрицание параллелизма основывается мною не на отрицательных соображениях. Из отсутствия фактов или доказательств в пользу параллелизма нельзя действительно ничего извлечь. Я не говорю, что при отсутствии фактов и доказательств можно иметь право утверждать — как, кажется это делает г-н Бело, — что доказательства и факты явятся по мере того, как будет обогащаться наука. Только при том условии можно признать за собой это право, если пропитаться, как многие из философов, лейбницанской или Спинозистской идеей универсального

механизма. Но должно же быть, по крайней мере, предоставлено право на то, чтобы ждать. Помимо того, положение чисто отрицательное есть такое положение, из которого философия не извлечет никакой пользы. Я сделал попытку, напротив, формулировать положительный тезис поддающийся последовательному улучшению и проверке. И я прибавляю еще, что если некоторыми учеными принимается без обсуждения гипотеза параллелизма, то это не потому, чтобы она была более научной, но потому, что она более проста и что философы этого века не взяли на себя труда поискать другую.

И именно потому, что наша теория позитивна, что она поддается постепенной проверке и улучшению, она и не имеет никакого отношения к тому, что г-н Бело назвал «переходом к пределу» некоторых метафизических доктрин. Предлагаемый мною метод не заключается в том, чтобы извлечь из реальности простое понятие (тем более понятие отрицательное, как не параллелизм), чтобы подвергнуть его потом диалектической обработке. Этот метод, напротив, требует непрерывного соприкосновения с реальностью. Он состоит в том, чтобы следовать за реальным во всех его изгибах. Он требует, чтобы наши способности наблюдения простирались до возможности переходить по временам за пределы самих себя (как например, чтобы схватить на пороге бессознательного это «чистое восприятие» или «чистое воспоминание», которые очень далеки от того, чтобы быть, как это полагает г-н Бело, простыми построениями разума). Он создается из постепенных исправлений, ретушей, дополнений. Он стремится к тому, чтобы создать метафизику, которая была бы столь же достоверной и общепризнанной наукой, как и другие науки. Он должен так близко подойти к проникновению мысли в жизнь, чтобы значение жизни показалось ясным и неоспоримым для всех умов.

Меня просят сказать сейчас же, каково это значение жизни. Ожидают формулы. Удивляются, не имея перед собой тезиса. Но как мог бы я сформулировать сейчас окончательное заключение, если предлагаемый мною метод требует того, чтобы к идеям подходили постепенно, длинным и трудным путем фактов? Вы желаете всегда, чтобы мы действовали как математики, с помощью развития *a priori* простого понятия. Все, что я могу сделать, это резюмировать вам в нескольких словах временные заключения, к которым привели меня мои изыскания. Они слишком неопределенны, чтобы научить вас чему-нибудь вполне новому. И отделенные от связанных с ними доводов и фактов, они будут бессильны привлечь к себе тех, которые иначе понимают жизнь.

Я скажу вам, таким образом, что я не могу рассматривать общую эволюцию и жизненный прогресс в целом организованного мира, соотношение между жизненными функциями и подчинение их одни другим у одного и того же живого существа, отношения, которые психология вместе с физиологией должны, по-видимому, установить между мозговой деятельностью человека и его мышлением, не приходя к тому заключению, что жизнь есть огромное усилие со стороны мысли, чтобы получить от материи что-то, чего материя не желала бы ей дать. Материя инертна, она есть обиталище необходимости, она действует механически. Кажется, что мысль ищет того, чтобы воспользоваться этим предрасположением материи к механизации, чтобы утилизировать его для *действий*, и обратить в случайные движения в пространстве и в непредвидимые события во времени всю творческую энергию, которую она несет в себе, — по крайней мере, все, что есть в этой энергии такого, что может быть обращено вовне и что может быть *разыграно*. Со знанием дела и с великим трудом она накапливает усложнения на усложнения, чтобы создать сво-

боду из необходимости, чтобы создать себе материю столь нежную, столь подвижную, что свобода может наконец удерживаться в равновесии на самой этой подвижности в силу истинного физического парадокса и благодаря усилию, которое не может длиться долгое время. Но она попадает в западню. Вихрь, на который она опустилась, захватывает ее и увлекает. Она становится пленницей механизмов, ею введенных. Автоматизм овладевает ею и, в силу неизбежного забвения намеченной цели, жизнь, которая должна быть не более как средством в виду высшей цели, тратится целиком на усилие, чтобы только сохранить самое себя. Начиная с самых низших из организованных существ до высших позвоночных, являющихся тотчас перед человеком, перед нами совершается попытка, всегда неудачающаяся, всегда снова возобновляемая с все более и более умудренным искусством. Только человек добился победы — и то с трудом, и с таким несовершенством, что достаточно ему одного момента ослабления или невнимания, чтобы автоматизм слова его захватил. Но все же он восторжествовал, благодаря тому чудесному орудью, каковым является человеческий мозг. Превосходство этого орудия, мне кажется, целиком зависит от предоставленного ему, так сказать, безграничного простора в построении механизмов, которые должны наносить удары другим механизмам. Он формирует — не раз навсегда, но в непрерывном процессе — двигательные привычки, деятельность которых он предоставляет потом в ведение низших центров. Способность животного усваивать двигательные привычки ограничена. Мозг же человека дарует ему возможность научиться бесконечному числу «спортов». Это прежде всего орган спорта, и с этой точки зрения можно было бы определить человека, как «животное, занимающееся спортом». Первым из всех sports является язык — функция, захватывающая столь обшир-

ную область в мозгу человека. Язык сделался орудием освобождения по преимуществу, вопреки автоматизму, который он налагает затем на мышление. В общем превосходство нашего мозга заключается в том, что он дает нам силу для освобождения от телесного автоматизма, позволяя нам непрерывно создавать новые привычки, которые должны поглощать другие или держать их под страхом. В этом смысле в мозгу не найдется ничего, что соответствовало бы в собственном смысле слова операции мышления, и все же именно человеческий мозг сделал возможным человеческую мысль. Без него высшие способности мысли не могли бы направиться к материи без того, чтобы не быть захваченными автоматизмом и не затеряться в бессознательном.

Что еще могу я вам сказать? И как на этой, столь еще неопределенной, философии жизни мог бы я построить точную и законченную мораль, которую вы, по-видимому, от меня требуете? Я могу только сказать, что нормальное отправление человеческой деятельности будет определяться все лучше и лучше путем углубления самой жизни. Со своей стороны, я всегда и повсюду вижу в развитии этой деятельности проявление двойного направления. В то время, как мысль проникает в жизнь и сосредоточивается на действии (которое кажется даже самым предметом жизни), она лучше сознает свою собственную природу, а следовательно, и свою независимость относительно материи. *Привязанность* и *оторванность* — вот два полюса, между которыми колеблется моральность. Вы спрашиваете меня, на котором она должна остановиться. Я не вижу, почему должна она остановиться. Если не привязываешься к жизни, то усилию недостает интенсивности. Если не отрываешься от нее, хотя бы слегка и мысленно, — усилию недостает направления. Нужно иметь точку опоры в первом, чтобы иметь силу действовать и во втором, чтобы ос-

вободиться от предрассудков момента и знать, что следует делать. Но не следует идти ни только в одном первом, ни только во втором направлении. Я возвращаюсь к идее, которая была лейтмотивом всей моей реплики. Не является ни интересным, ни поучительным, ни согласным с истиной противоположение одних понятий другим, из которых каждое отчасти прилагается к реальному, ибо оно по необходимости было из него извлечено. Философия должна скорее дозировать их смесь и, если возможно, создавать высшие понятия, в которых поглотятся прежние противоположности.

Будем же работать для того, чтобы приблизиться к опыту, насколько только это нам возможно. Примем науку в ее теперешней сложности и, имея материалом эту новую науку, возобновим усилие, аналогичное тому, к которому делали попытки древние метафизики, опираясь на науку более простую. Нужно порвать с математическими рамками, нужно считаться с науками биологическими, психологическими, социологическими, и на этом широком базисе построить метафизику, способную подниматься все выше и выше путем непрерывного, последовательного, организованного усилия всех философов, соединенных одинаковым уважением к опыту.

Бело. Я не считаю нужным, несмотря на любезное приглашение г-на Бергсона, возвращаться к подробностям моей аргументации, главная заслуга которой заключается в том, что она вызвала столь блестящее изложение. Если осталось без ответа какое-нибудь затруднение из числа мною указанных — как я и думаю, — то к нему возвратится с большей пользой какой-нибудь другой член Общества.

Но есть два пункта в ответе г-на Бергсона, на которых я считаю полезным остановить его внимание.

Несколько раз г-н Бергсон приписывал мне ту мысль, что метафизика, как я ее понимаю, оперирует

резкими противоположениями *да* и *нет*, сталкивает друг с другом абсолюты, как бы взятые готовыми из разума и перенесенные в вещи. Никакая мысль не могла бы быть более противоположной моей. Я также вполне убежден — и я указал на это, — что метафизика опирается прежде всего на опыт и что она не имеет ни других источников, ни других функции, кроме определения различных направлений которые анализ может схватить в относительном. Я указал, что метафизические абсолюты являются только предельными членами каждого из процессов, допускаемых этим анализом, и в сущности обозначают только различные и часто обратные *методы*, которых можно держаться при объяснении реального.

Но тогда я спрашиваю, действительно ли существует убеждение, что метафизика имеет совершенно релятивистическое значение, что с нею не выходят из относительного? И в чем же именно я считал возможным возражать г-ну Бергсону? Как раз в том, что он не удержался в относительном, перейдя к пределу, и такие *предельные члены*, как чистое Воспоминание и чистое Восприятие, рассматривал, как *данные реальности*, между которыми он затем и установил радикальные антитезы. Я прошу его извинить меня, но мне кажется, что в данном случае именно я призываю его к тому методу, который он так прекрасно и так тонко определил.

В том же смысле я просил бы его понять мои заключительные замечания относительно значения жизни, мои антитезы между мыслью и действием. Я ничуть не забываю, что в действительности все смешивается, что ничего нельзя исключать, что было бы бессмыслицей жертвовать жизнью мысли или мыслью жизни. Однако если позволительно различать несколько возможных направлений в действии и высказаться относительно «значения жизни», как этого г-н Бергсон просит и ожидает, то нужно согласиться

с тем, чтобы рассматривать одно из противоположных направлений как главное, и другое — как простое практическое условие первого, или, по крайней мере, указать, с какой точки зрения каждое имеет ценность, и стоя на какой точке зрения, например, должен работать индивидуум, чтобы изолироваться и выделиться от других или чтобы, напротив, социально слиться и ассимилироваться, не оставаясь при этом в абстрактном. Во всяком случае, если говорить о значении жизни, то невозможно оставить невыясненными или даже поставить на один уровень, как равные и равноценные, различные противоположные друг другу толкования жизни. Вот почему я спрашивал и спрашиваю еще раз, что извлекает г-н Бергсон в этом смысле из отрицания параллелизма и как это отрицание может определить его взгляд на значение жизни.

Это приводит меня ко второму пункту, на который я желал бы указать. Это то, что в столь замечательных обобщениях г-на Бергсона, развернутых перед нами в заключение, и очарование которых я, к сожалению, немного нарушил, вопрос о параллелизме остался абсолютно незатронутым. Мне кажется, что большая часть его столь остроумных указаний на привязанность и на оторванность могли бы быть одинаково приняты в современной психологии и в современной морали, допустить ли параллелизм, или его отбросить; нам не кажется установленным, — как можно было на это надеяться, — что мы имеем здесь дело со следствиями, строго выведенными из отрицания параллелизма. Если это так, то вся последняя часть моих возражений поистине осталась без ответа.

Бергсон. Я не могу принять различия, устанавливаемого г-ном Бело между «относительным», данным в опыте, и тем «абсолютным» (следовательно, по необходимости, проблематичным), к которому должна

прийти метафизика, переходя «к пределу» того, что дает опыт. В философии, которую я только что набросал в главных чертах, ни опыт не является таким относительным, ни абсолютное столь проблематичным и столь трансцендентным, как это бывает в большей части метафизики. Я не могу думать о том, чтобы начертать здесь историческое развитие метафизики, как я себе его представляю. Достаточно сказать, что метафизика, как мне кажется, и в древности, и в новейшие времена, и у Платона, и у Декарта, образцом и опорой принимала науки математические. Для этого у нее было полное основание, так как математика до кануна XIX века была единственной прочно поставленной наукой. Но из этой тесной связи между метафизикой и математикой вытекало то, что реальности, полагаемые метафизикой, имели застывшие формы, не совместимые с текучестью опыта: отсюда идея «относительности» опыта, относительности, которая очевидно имела смысл только при сопоставлении с переходящим за нее абсолютным. Я не говорю, что нет абсолютного, выходящего за пределы реальности, данной в обиходном опыте. Но я говорю, что мы можем и должны к нему прийти без потрясения, не покидая нить опыта и поднимаясь к таким его областям, где интуиция требует все большего и большего усилия.

Наконец, я повторяю, что действительно не смог бы ничего извлечь из «отрицания параллелизма», но что намерение мое заключалось в том, чтобы определить положительным, а не отрицательным образом отношение между телом и духом. В труде, о котором г-н Бело соблаговолил упомянуть, я показал, как одно и то же воспоминание переходит по возрастающим степеням *напряжения*, пока не включится в «двигательную схему», вырисовываемую мозгом. Можно ли от этой психофизиологии перейти к морали? Очевидно нет. Но она дает нам направление

для известного метафизического усилия. Показывая нам точное значение ограничения, которое жизнь создает для мысли, она указывает, она будет нам указывать все лучше и лучше те пункты, на которых мы должны сосредоточить наше усилие, чтобы освободиться от этого ограничения. Я сказал, и мне остается только повторить: реальный прогресс не совершается путем оперирования готовыми понятиями, но путем усилия, расширяющего интеллект. К этому усилию я и призываю. Что же касается окончательного результата, к которому приведет это усилие, то я не способен его предвидеть. Я ограничился тем, что в неопределенных терминах выразил то, что я могу замечать только неопределенно.

Галеви просить дать несколько пояснений, относящихся к понятию напряжения, только что введенному г-ном Бергсоном в прения. «Лет двенадцать тому назад мы читали, перечитывали и немного знали наизусть книгу «Непосредственные данные сознания»,* начинавшуюся критикой понятия психологической интенсивности. Понятие интенсивности, говорилось там, есть понятие ложное, потому что оно включает в себе, в состоянии смешения, два противоречивых понятия, качества и количества. В заключении же второго труда г-на Бергсона, «Материя и память», понятия напряжения (*tension*) и протяжения (*extension*) даны как разрешающие загадку вселенной именно потому, что они составляют синтез понятий чистого качества и чистого количества, непротяженного и протяженного. Я спрашиваю, согласимы ли оба положения, не приводит ли философия Бергсона, в зависимости от того, какое из этих положений принять, то к подчеркиванию, то к сглаживанию дуализма противоположных членов; выражаясь точнее, я спрашиваю, в каком смысле критика, кото-

* А. Бергсон. Собр. соч. т. II.

рая имела значение, когда она направлялась против понятия интенсивности, теряет его, направляясь против понятий напряжения и протяжения.

Бергсон. В «Опыте о непосредственных данных сознания» я критиковал понятие интенсивности в психологии не как ложное, но как требующее интерпретации. Никто не может отрицать, что психологическое состояние имеет интенсивность. Вопрос заключается только в том, будет ли эта интенсивность величиной. Я пытался установить, что слово «интенсивность» имеет два различных смысла, смотря по тому, прилагается ли оно к простым психологическим фактам, или к состояниям сложным. Интенсивность простого состояния есть известное качество или нюанс этого состояния, уведомляющий нас, путем ассоциации идей и благодаря приобретенному нами опыту, о приблизительной величине внешней причины, породившей это состояние. Интенсивность же сложного состояния есть нечто иное. Это *чувствуемая* множественность элементов, входящих в состав этого состояния, или вернее множественность элементов, на которые можно его разложить. По правде говоря, эта множественность существует в самом состоянии сознания только как возможность: реализация ее заканчивается нашим размышлением, путем анализа и расчленения. Этот второй смысл слова я и подразумеваю, когда приписываю сознанию степени напряжения.

Галеви замечает, что, даже касаясь второго рода интенсивности, г-н Бергсон должен был употребить количественные выражения: он говорил о степени, о множественности. Не остается ли в силе первое затруднение?

Бергсон. Нельзя выражаться иначе, как словами, и те, которые язык дает в наше распоряжение, всегда будут подсказывать слишком геометрический образ. Я должен был говорить о «степенях напряжения»,

но я не думаю, чтобы это были степени измеримые, или вообще величины. Будем говорить, если вы хотите, последовательные оттенки, «меняющееся богатство окраски».

Галеву признает обоснованность этих замечаний. Но тогда нужно сказать, что между материей и духом существует нечувствительный переход. А между тем г-н Бергсон в своем труде «Материя и память» постоянно настаивает, что между материей и духом существует различие по природе, а не в степени. Это было бы понятно только тогда, если бы «Опыт о непосредственных данных сознания» установил радикальный дуализм между качественным и количественным. Но из заключительных замечаний о понятиях напряжения и протяжения, представленных в книге «Материя и память», нельзя ли естественным образом заключить, что чистая материя и чистый дух не являются действующими друг на друга непревратимыми реальностями, но абстракциями, логическими пределами?

Бергсон. Я не думаю, чтобы они были просто пределами логики, потому что я пытался установить, что мы непосредственно *экспериментируем* над тем и другим. Но совершенно верно (и опыт доказывает нам это каждый момент), что два эти члена не так радикально различаются между собой, чтобы между ними не могло происходить соединения. Если дух может проникать в материю, то это именно потому, что он способен приближаться к ней путем постепенного понижения и прокрадываться в нее, ей подражая.

Леруа. Г-н Бергсон ответил уже на то, что я хотел у него спросить. Поэтому я остановлюсь только на одном пункте, относительно которого я не буду формулировать возражений, но попрошу только одного слова объяснения. Г-н Бергсон говорил о «значении жизни»; он говорил об исследованиях, в собствен-

ном смысле метафизических, как об исследованиях, «переходящих за пределы жизни»: сейчас он говорил, что незачем искать, который из двух членов, жизнь или мысль, должен быть подчинен другому. Значит ли поэтому понять мысль Бергсона, если подразумевать под *жизнью* жизнь повседневную, жизнь практическую, жизнь телесную? Если да, то остается еще исследовать жизнь внутреннюю, жизнь духовную. Метафизика не должна быть независимой от жизни, выходящей за пределы жизни, ибо ее можно определить как *проникновение жизни в знание*. В первой фазе метафизики действительно стараются освободиться от ограничений, которые приносит жизни практика обыденной жизни, и в этом есть нечто аналогичное *via purgativa* мистиков. Но за этой первой фазой следует вторая: за *via purgativa* существует *via illuminativa*; метод, о котором говорит г-н Бергсон, будет, таким образом, только подготовкой. Если понимать слово «жизнь» в значении глубокой духовной жизни, то мысль может и должна переживаться; переживать мысль значит искать между всеми сформировавшимися идеями те, которые можно полностью применять на практике и в которые можно верить, не имея ограничения ни в моментах, ни в обстоятельствах.

Бергсон. Я должен был действительно определить яснее, в каком смысле я беру слово «жизнь» во всей этой дискуссии. Дело идет о жизни психологической. Я сейчас объяснил, как мысль направляется вовне, в действие; я сказал также, как мысль, таким образом, себя ограничивает и всего чаще падает в бессознательное. Эта жизнь является поэтому только ограничением жизни более широкой и высшей, т. е. жизни самой мысли. Предлагаемый мною метод для метафизики и для теории познания основан целиком на этом констатировании ограничения духовной жизни жизнью органической. Изучая эмпириче-

ски вполне специальный род ограничения, которое приносит жизнь тела жизни духа, мы и сможем определить, в каком именно направлении нам надлежит делать усилие, чтобы овладеть самими собою. В этом смысле метафизическая истина, если хотите, трансцендентна относительно жизни органической и имманентна относительно жизни духовной. Но без потрясения переходят от одной жизни к другой.

Я сказал сейчас, что мы имеем притязание продолжить работу картезианцев, но считаясь с большей сложностью теперешней науки. Я прибавлю теперь, что этот метод претендует на то, чтобы избежать возражений, сформулированных Кантом против метафизики вообще, и что главной его задачей является устранение противоположения, установленного Кантом между метафизикой и наукой, считаясь с совершенно новыми условиями, в которых наука работает. Если читать внимательно «Критику чистого разума», то можно заметить, что предметом критики Канта был не разум вообще, но разум, приспособленный к привычкам и требованиям картезианского механизма или ньютоновской физики. Если существует *единая* наука о природе (и Кант, по-видимому, в этом не сомневался), если все явления и все предметы расположены в одном и том же плане, давая единый непрерывный опыт, целиком имеющий место на поверхности (таковою несомненно и является гипотеза «Критики чистого разума»), тогда, значит, существует в мире только один род причинности, всякая причинность в явлении предполагается строго определенной, и свободу приходится искать вне опыта. Но если существует не одна *наука*, но *науки* о природе, не один научный *детерминизм*, но научные *детерминизмы*, не обладающие равной точностью, тогда нужно признать различные *планы опыта*; опыт не является только на поверхности, но простирается также и в глубину; словом, путем нечувствительных

переходов, без резкого потрясения, не покидая почву фактов, можно перейти от физической необходимости к нравственной свободе. Реальности «метафизического» порядка, как свобода, не будут уже выходить за пределы мира «явлений». Они будут внутри жизни явлений, хотя и ограничены этой жизнью. Вот почему я говорил, что наше познание *ограничено*, но не *относительно*. Будучи относительным, оно было бы целиком поражено метафизическим бессилием, оно оставляло бы нас вне «вещи в себе», т. е. вне реальности. Как ограниченное, оно, напротив, поддерживает нас в реальном, хотя естественным путем оно показывает нам только часть реального. Нам уже надлежит сделать усилие, чтобы его дополнить.

Вы говорили о мистиках. Если понимать под мистицизмом (как это почти всегда теперь делают) реакцию против положительной науки, то доктрина, защищаемая мною, с одного конца до другого является протестом против мистицизма, ибо она ставит своей задачей восстановить мост (сломанный со времени Канта) между метафизикой и наукой. Это расхождение между наукой и метафизикой является великим злом, от которого страдает наша философия. Мы любим говорить, что вина тут на стороне ученых. Спросим также себя, нет ли чего-нибудь, в чем можно бы было упрекнуть и нас? Спросим себя, не является ли наша метафизика несогласуемой с наукой просто потому, что она запаздывает по сравнению с наукой, что она оказывается метафизикой науки окоченелой с чисто математическими рамками, — словом, науки, процветавшей от Декарта до Канта, тогда как наука XIX века, по-видимому, стремится к более гибким формам и не всегда берет за образец математику.

Если же под мистицизмом понимать известный призыв к внутренней и глубокой жизни, то вся философия будет мистической.

Леруа. Я совершенно согласен с вами относительно-

но смысла слова «мистицизм» и смысла слова «жизнь». Вы говорите, что вся философия мистична. По праву, конечно; фактически же — нет; и каждой философии, полагающей в основу внутреннюю жизнь, противоплагается другая. Я возвращаюсь к тому же вопросу: мысль, как противоположность практической и повседневной жизни, не является чем-то чисто интеллектуальным. Когда интеллектуальная мысль подчиняется мысли переживаемой, тогда я употребляю термин мистицизм.

Бергсон. Это тоже интеллектуализм, по моему мнению. Но вы совершенно правы, различая между мыслью, черпающей из ее глубоких источников, и мыслью, развернутой на поверхности, готовой заоченеть в формулах. Автоматизм нас подстерегает. Это справедливо относительно жизни интеллектуальной, равно как жизни физической и моральной.

Леруа. Тогда мысль смешивается с общей деятельностью духа.

Бергсон. Вы правы, и слово «интеллектуализм» может действительно ввести в заблуждение. Скажем, если вы хотите, что существует два рода интеллектуализма: интеллектуализм истинный, который переживает свои идеи, и ложный, который подвижные идеи превращает в неподвижные, затвердевшие понятия, чтобы пользоваться ими, как жетонами. Из этих двух интеллектуализмов второй всегда был врагом первого, как буква является врагом духа.

Вебер. Я желал бы попросить определения психофизического параллелизма: я предполагаю ряд состояний сознания — А, А', А'' и т. д. и соответствующие состояния мозга или тела: В, В', В'' и т. д.; возникает два вопроса: 1) если состояния А, А', А'' и т. д. различаются между собою, то будет ли параллелизм, если и В, В', В'' и т. д. также различны? 2) когда одно из состояний, например А', стремится к А'', то будет параллелизм, если В' стремится к В''. Отрицание па-

раллелизма будет ли отрицательным ответом на оба эти вопроса?

Бергсон. На оба. Гипотеза параллелизма — гипотеза не научная, но метафизическая, восходящая к Лейбницу и Спинозе. Обиходный смысл верит в соответствие, т. е. в известное отношение между мозгом и мыслью, но не в строгий параллелизм. В этом смысле *onus probandi* скорее лежит на партизанах этого параллелизма.

Вебер. Я спрашиваю себя, не придерживается ли большинство научных умов этой идеи параллелизма?

Бергсон. По-моему, это просто перевод на язык, присущий одной из частных наук, физиологии, того универсального механизма, в который верили продолжатели Декарта.

Вебер. В таком случае я обращусь к термину: *определенное* мозговое состояние. Значит ли это *sui generis*?

Бергсон. Вполне. Вы можете сказать *данное*.

Вебер. Можно было бы определить параллелизм, сказав, что каждой новой мысли соответствует новое состояние тела; такое определение не предполагало бы возможного повторения того же самого состояния тела, равно как и той же мысли.

Бергсон. Если мы возьмем данное мозговое состояние, то я думаю, что к нему могут привиться несколько психологических состояний.

Вебер. Не приходится ли всегда упрекать несовершенство наших средств физического контроля? Мы определяем психические состояния нашим сознанием, но физическое состояние не включает ли неистощимой бесконечности, какой нет в психическом состояний?

Бергсон. Я всегда возвращаюсь к той идее, что положение параллелизма есть чисто метафизическая гипотеза, на которой, по всей справедливости,

лежит *onus probandi* и которая будет отвергнута *ipso facto*, по крайней мере, временно, если будет показано, что все известные факты подсказывают другую гипотезу.

Бело. Я могу выставить против г-на Бергсона в пользу параллелизма его собственную аргументацию. Он очень верно показал нам, что во всех нематематических науках было трудно получить абсолютную достоверность, но что наука вполне довольствовалась растущей вероятностью, методом приближенности. Я соглашаюсь с ним в этом очень охотно.

Но тогда я отвечу ему, в свою очередь, что он не должен упрекать положение параллелизма за то, что оно не может быть сейчас доказано в малейших деталях явлений. Оно будет вправе начать с того, чтобы рассматривать вещи в их совокупности и постепенно подвигать свои заключения до гипотезы полного соответствия между физическим и моральным, если повсюду, где ему удастся делать свои исследования, соответствие будет являться как бросающийся в глаза факт, а несоответствие как все более и более редкое исключение. А это, по-видимому, как раз и происходит. Никогда великие философские идеи не появляются *ex abrupto*, никогда они не выковываются сразу. То, что называют «спинозистский предрассудок», ничуть не является искусственным изобретением и созданием *ex nihilo* философского размышления. Это естественное завершение и точная форма идеи, очень древней и родившейся, так сказать, самопроизвольно из рассмотрения внешних явлений в самой грубой форме. Почти с самого начала как родилось размышление, и даже в обиходном смысле, самые обыденные факты внушали убеждение, что мысль всегда имела телесный субстрат, как они подсказывали, обратное убеждение, что органической жизни соответствует сознание. Эта идея в такой общей форме определяется точнее по

мере того, как развивается знакомство с мозгом как с органом сознательной жизни. В ряду животных мы видим, что развитие мозга соответствует в общих чертах развитию умственных отправлений, мы видим, что наиболее заметные повреждения мозга сопровождаются очевидными психическими заболеваниями; мы видим, что возбуждение мозговой деятельности или ее упадок соответствует психическому возбуждению или упадку. Не ясно ли, что в заключение этих обыденных опытов, постоянно подтверждаемых более точными психологическими наблюдениями, гипотеза параллелизма предстанет не как взгляд *a priori* какого-нибудь одного систематического ума, но как вывод многих умов, вывод самый естественный и более других способный координировать факты. Параллелизм остается гипотезой, я охотно с этим соглашаюсь, но этого достаточного при настоящем состоянии наших знаний, и не для чистых метафизиков, но в глазах самих многочисленных физиологов и психологов гипотеза эта является как более всего сообразующаяся с фактами в их совокупности, более всех доступная пониманию, сообразно с нашим опытом в его целом, гипотеза самая *экономическая*, с наибольшим *приближением*. Можно ли спрашивать большего во имя самого метода приближения, который защищался? Немного гипотез в науке могут вызвать в свою пользу более внушительную совокупность «сходящихся линий фактов», — совокупность линий ярких фактов, лучше сходящихся; некоторые из этих фактов столь привычны и столь огромны, что, быть может, это и есть причина того, что в научной дискуссии с ними не считаются. Напротив, в деталях мельчайших явлений — явлений труднее всего поддающихся наблюдению и толкованию — эту гипотезу трудно установить. Туда-то и, быть может, только туда, отправляются ее противники за своими доказательствами.

вами. При таких условиях, мне кажется, что до нового порядка тяжесть аргументации падает на противников параллелизма.

Бергсон. Я думаю, что если г-н Бело захочет обратиться к истории вопроса, то он признает, что идея *соответствия* между моральным и физическим действительно уходит в глубокую древность, но не идея *параллелизма*. Кто возражает против того, что существует соответствие, т. е., в сущности, отношение между мозгом и мыслью? Что касается меня, то посвятил ли бы я несколько лет на то, чтобы расспросить факты о природе этого отношения, если бы я сомневался в его существовании хотя одно мгновение? Но одно дело считать, что существует отношение, и другое — утверждать, что отношение это является отношением строгого параллелизма, или другими словами, что признанный толкователь мог бы читать в молекулярных и других движениях мозговой субстанции, все, что происходит внутри мысли. Я вполне убежден, что мы никогда не думаем без известного субстрата мозговой деятельности; но я считаю, что эта мозговая деятельность может быть тождественна для совершенно различных мыслей (хотя — повторяю — не для *каких бы то ни было*): все эти мысли имеют нечто общее, одну и ту же «двигательную схему». Отношение, таким образом, будет из тех, которые не могут быть определены *a priori*; оно требует продолжительного труда изыскания, который я попробовал сделать или, по крайней мере, начать. Я прошу, чтобы его продолжали. Но пока не совершили этого труда (и нельзя его попробовать иначе, как только на фактах все более и более утонченных, сжимая проблему отношения в границах все более узких), нужно держаться того, что вытекает из этих более грубых фактов, которым г-н Бело оказывает предпочтение, и нужно утверждать в неопределенных выражении-

мере того, как развивается знакомство с мозгом как с органом сознательной жизни. В ряду животных мы видим, что развитие мозга соответствует в общих чертах развитию умственных отправлений, мы видим, что наиболее заметные повреждения мозга сопровождаются очевидными психическими заболеваниями; мы видим, что возбуждение мозговой деятельности или ее упадок соответствует психическому возбуждению или упадку. Не ясно ли, что в заключение этих обыденных опытов, постоянно подтверждаемых более точными психологическими наблюдениями, гипотеза параллелизма предстанет не как взгляд *a priori* какого-нибудь одного систематического ума, но как вывод многих умов, вывод самый естественный и более других способный координировать факты. Параллелизм остается гипотезой, я охотно с этим соглашаюсь, но этого достаточного при настоящем состоянии наших знаний, и не для чистых метафизиков, но в глазах самих многочисленных физиологов и психологов гипотеза эта является как более всего сообразующаяся с фактами в их совокупности, более всех доступная пониманию, сообразно с нашим опытом в его целом, гипотеза самая *экономическая*, с наибольшим *приближением*. Можно ли спрашивать большего во имя самого метода приближения, который защищался? Немного гипотез в науке могут вызвать в свою пользу более внушительную совокупность «сходящихся линий фактов», — совокупность линий ярких фактов, лучше сходящихся; некоторые из этих фактов столь привычны и столь огромны, что, быть может, это и есть причина того, что в научной дискуссии с ними не считаются. Напротив, в деталях мельчайших явлений — явлений труднее всего поддающихся наблюдению и толкованию — эту гипотезу трудно установить. Туда-то и, быть может, только туда, отправляются ее противники за своими доказательствами.

вами. При таких условиях, мне кажется, что до нового порядка тяжесть аргументации падает на противников параллелизма.

Бергсон. Я думаю, что если г-н Бело захочет обратиться к истории вопроса, то он признает, что идея *соответствия* между моральным и физическим действительно уходит в глубокую древность, но не идея *параллелизма*. Кто возражает против того, что существует соответствие, т. е., в сущности, отношение между мозгом и мыслью? Что касается меня, то посвятил ли бы я несколько лет на то, чтобы расспросить факты о природе этого отношения, если бы я сомневался в его существовании хотя одно мгновение? Но одно дело считать, что существует отношение, и другое — утверждать, что отношение это является отношением строгого параллелизма, или другими словами, что признанный толкователь мог бы читать в молекулярных и других движениях мозговой субстанции, все, что происходит внутри мысли. Я вполне убежден, что мы никогда не думаем без известного субстрата мозговой деятельности; но я считаю, что эта мозговая деятельность может быть тождественна для совершенно различных мыслей (хотя — повторяю — не для *каких бы то ни было*): все эти мысли имеют нечто общее, одну и ту же «двигательную схему». Отношение, таким образом, будет из тех, которые не могут быть определены *a priori*; оно требует продолжительного труда изыскания, который я попробовал сделать или, по крайней мере, начать. Я прошу, чтобы его продолжали. Но пока не совершили этого труда (и нельзя его пробовать иначе, как только на фактах все более и более утонченных, сжимая проблему отношения в границах все более узких), нужно держаться того, что вытекает из этих более грубых фактов, которым г-н Бело оказывает предпочтение, и нужно утверждать в неопределенных выражении-

ях, что существует отношение, что существует соответствие. Это и делает предусмотрительная наука. Что если наука (или, вернее, ученый) выражается так, как будто бы существовал параллелизм, то это потому, что в анатомических и физиологических исследованиях полезно действовать так, как будто бы они должны давать максимум результата: в гипотезе же параллелизма они имели бы результаты наиболее блестящие. Но в таком случае эта гипотеза параллелизма является только возбудителем к изысканию и методологическим правилом — правилом к тому же временным, которое ученые должны будут сохранить, пока философы не дадут себе труда определить более тонко отношение духа к телу. Ибо это определение зависит от философии, а не от науки. И я повторяю, что гипотеза строгого параллелизма, как выражающая реальность, является гипотезой философской, начинающейся с того дня, с которого поверили в универсальный механизм. Это гипотеза Спинозистского и Лейбницевского происхождения.

Брунсвиг высказывается о своевременности обсуждения теории привычки в одном из заседаний будущего года.

Кутюра заявляет, что он одновременно и обманулся в своих ожиданиях, слушая объяснения г-на Бергсона, и нашел в них себе поддержку. Он думал сначала, что речь шла об опыте или о ряде опытов, которые могли бы разрешить вопрос метафизики; и это напомнило ему известную «спиритуалистическую» школу, которая также надеется основать позитивную метафизику опытным путем (вертящиеся столы, фотографии спектров и т. д.). Он признает, что это не то. Г-н Бергсон предлагает не экспериментальный метод, но «операционное руководство»; это просто толкование фактов, как целого, словом, — теория. Но почему он хочет придать этой теории *научный* характер? Разве он позабыл, что один

из его учеников на последнем заседании общества, отказал в какой бы то ни было объективной ценности научным теориям и даже научным законам и фактам? Но если я считаю эту теорию ложной относительно физических фактов, я смотрю на нее, напротив, как на истинную по отношению к фактам психологическим. В психологии, действительно, можно сказать, что наблюдение *создает* факты: не достаточно ли пожелать констатировать психологический факт, только подумать о нем, чтобы иметь его на самом деле? Как заметил г-н Бело, волшебник слова в совершенстве выражающей невыразимое, может внушить нам неизвестные нам состояния сознания и заставить нас видеть буквально все, что он хочет. Но факты психологические — не научные факты, так как помимо того, кто их испытывает, они никем не могут быть констатированы и контролированы; можно констатировать только факты физиологические, из которых заключают к психологическим фактам только путем более или менее законных выводов, всегда содержащих долю теории и толкования. Что же касается психофизического параллелизма, то я считаю, как и г-н Бергсон, что это теория метафизическая и что опыт не может ее ни проверить, ни опровергнуть; но то же самое относится и к теории непараллелизма. Это нисколько не противоречит тому, что г-н Бело сказал об эмпирических доказательствах параллелизма; ибо параллелизм становится метафизической теорией только при обобщении и при возведении в абсолютное отношение, приблизительно улавливаемых повседневным опытом. В сущности, метафизика г-на Бергсона является, как и все другие, толкованием фактов опыта; но она не более другой может иметь притязание на научный и позитивный характер; и я не вижу, что может она выиграть от этого.

Бергсон. Прежде всего я немного удивлен, услы-

шав, что не существует *данных* психологических фактов и что психолог создает заново те факты, которые он изучает. Это значит зайти слишком далеко и осудить целиком науку, которая в течение нескольких лет столь блестяще себя показала. Конечно, я сам говорил о подвижности и текучести глубоких психологических состояний, об испытываемой нами трудности, когда мы разделяем их одни от других и определяем с точностью их контуры. Но нужно ли напоминать, что при изучении психофизического отношения я занимаюсь не этими глубокими психологическими состояниями? Я сейчас объяснял, что мне удалось сконцентрировать все усилие моего изыскания на «воспоминании звука слов» и на явлениях чувственной афазии. Кто будет утверждать, что такие факты каким-нибудь способом создаются или изменяются психологом, который их изучает?

Мне напоминают, что один философ в продолжение всего нашего последнего заседания оспаривал существование фактов, объективно выделенных в природе вообще. Быть может, я не пойду так далеко по этому пути, как г-н Леруа. Но все же я готов согласиться с ним, что, по крайней мере, в неорганическом мире и повсюду, где математика кладет свой отпечаток на факты, наши законы постольку же определяют факты, поскольку факты определяют наши законы. Существует взаимодействие между законом и фактом: закон влияет на факт, и факт влияет на закон. Тела падали до Галилея, и это-то и подало Галилею мысль искать закон падения *тел*. Но именно закон падения тел позволил окончательно изолировать явление падения тел и даже вообще определить «физический факт» и возвести его в независимую сущность. В этом смысле физический факт является в значительной части нашим творением. Но по мере того, как мы поднимаемся от неорганического к ор-

ганизованному, перед нами являются факты, более объективные, — факты, являющиеся таковыми как бы по требованию самой природы. Живое существо есть почти что замкнутый круг, и замкнутый самой природой. Физиологическая функция есть относительно замкнутое целое. Упражнение этой функции, в свою очередь, является фактом вполне определенным, вопреки его сложности, или, скорее, по причине самой этой сложности, в которой обнаруживается столько единства. И когда мы доходим, наконец, до элементарного психологического факта, соприкасающегося с фактом мозговым, это оказывается чем-то определенным, изолированным, вполне различающимся в сознании.

Наконец, мне указывают на то, что я говорил об «опыте», а даю теорию. Всякое общее утверждение, как бы близко ни было оно к отдельным фактам, по необходимости есть теория. Но здесь также следует сделать различия. Множественные и вполне готовые доктрины, которые мы желали бы растворить в единой и развивающейся философии, чаще всего исходят из двух-трех очень крупных фактов, из которых тотчас же извлекается общее понятие, которое эти доктрины и рассматривают уже диалектически. Отсюда являются слишком окоченелые концепции, каждая из которых может служить этикеткой для какой-нибудь школы. Мы ищем, напротив, понятий, которые постоянно формируются по фактам, понятий текучих, как сама реальность. Если хотите, это теория, но она будет, по крайней мере, насыщена опытом.

Кутюра. Меня удивляет, что г-н Бергсон рассматривает физиологический факт, как лучше отграниченный, чем факт физический: что может быть лучше определено, чем затмение, и, напротив, более сложно и смутно, чем факт физиологический, включающей в себя часто весь организм?

Бергсон. Гарантию в действительной обособленности факт находит не в простоте. Эта простота — во многих, по крайней мере, случаях — может быть, напротив, признаком того, что факт был искусственно выделен и построен нами, тогда как неопределенная сложность, как сложность факта физиологического, если все элементы его явно соподчинены одни другим, выказывает объективное единство и обладает действительной обособленностью. Что же касается вашего затмения, — это факт, но факт отчасти искусственный; ибо, само по себе, это специальное положение Земли и Луны по отношению к Солнцу не более интересно, чем какое бы то ни было другое положение. И, по правде говоря, объективной реальностью здесь скорее являются движения Земли и Луны на их орбитах.

Кутюра. Затмение и, еще лучше, прохождение Венеры перед Солнцем, есть факт интересный и поучительный именно потому, что он очень точен; он позволяет констатировать почти мгновенное выравнивание в одну линию.

Бергсон. Интересный для астронома. Астроном *подбирает* это положение светила на непрерывной кривой, которую светило описывает. Циркуляция же крови есть нечто независимое с большей объективностью.

Кутюра. Физиологические факты не более объективны, чем факты физические, и если ученый является творцом последних, то нужно будет сказать, что до XVII века кровь наших предков не циркулировала.

Бергсон. Я только сказал, что циркуляция *сама по себе* выделяется в природе, затмение же — нет.

Кутюра. Если факты разделяются в зависимости от практического интереса, который они для нас имеют, то почему такой «интересный» физиологический факт, как циркуляция крови, не был из-

вестен в древности? В этом объективное и историческое доказательство того, что физиологические факты в действительности менее просты и менее отграничены, чем факты физические и астрономические.

Бергсон. Они менее просты — это очевидно; они могут быть более трудными для изучения: это не мешает им существовать более объективно в качестве изолированных или различающихся фактов. Именно потому, что они менее искусственны, что они не в такой мере являются нашими творениями, нам и трудно их анализировать.

СМЕХ

ГЛАВА ПЕРВАЯ

О КОМИЧЕСКОМ ВООБЩЕ. — КОМИЧЕСКОЕ ФОРМ И КОМИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЙ. — ЗАРАЗИТЕЛЬНАЯ СИЛА СМЕХА

Что означает смех? В чем сущность смешного? Что можно найти общего между гримасой клоуна, игрой слов, водевильным *qui pro quo*, сценой остроумной комедии? Какая дистилляция дает нам ту, всегда одинаковую, эссенцию, от которой столько разнообразных предметов заимствуют одни свой резкий запах, другие свое нежное благоухание? Величайшие мыслители, начиная с Аристотеля, принимались за эту маленькую задачку, а она все не дает собой овладеть, скользит в руках, вырывается и снова встает, как дерзкий вызов, бросаемый философской мысли.

Приступая, в свою очередь, к этой задаче, мы видим свое оправдание в том, что мы не ставим себе целью замыкать работу фантазии в области комического в какое-нибудь определение. Мы видим в ней прежде всего нечто живое и будем обращаться с ней, как бы легковесна она ни была, с уважением, с которым должно относиться к жизни. Мы ограничимся только наблюдением над ее ростом и расцветом. От формы к форме, нечувствительными переходами,

она пройдет на наших глазах через целый ряд своеобразнейших превращений. Мы не будем пренебрегать ничем из того, что увидим. К тому же это постоянное соприкосновение с ней, быть может, дает нам нечто более гибкое, чем теоретическое определение, а именно — практическое интимное знакомство, которое получается в результате продолжительного товарищеского общения. Может быть, мы найдем также, что приобрели, не желая этого, полезное знакомство. Возможно ли, чтобы комическая фантазия, рассудительная, по-своему, даже в своих крайностях, последовательная в своем безрассудстве, мечтательная, правда, но вызывающая в грезах призраки, тотчас же приемлемые и понимаемые всем обществом, — не дала нам каких-нибудь сведений о приемах работы человеческого воображения и особенно — воображения общественного, коллективного, народного? Порожденная самой жизнью, будучи сродни искусству, она, конечно, может сказать свое слово об искусстве и о жизни.

Мы выскажем сначала три замечания, которые считаем основными. Они относятся в сущности не столько к комическому, сколько к тому, где его следует искать.

I

Вот первый пункт, на который я считаю нужным обратить внимание. Не существует комического вне собственно *человеческого*. Пейзаж может быть красивым, привлекательным, величественным, неинтересным или безобразным; но он никогда не будет смешным. Если мы смеемся над животным, то это значит, что мы уловили у него свойственную человеку позу или человеческое выражение. Если мы смеемся над шляпой, то наш смех вызывает не кусок фе-

тра или соломы, а форма, которую ему придали люди, — человеческий каприз, который в ней воплотился. Я спрашиваю себя, как такой важный в своей простоте факт не привлек к себе большего внимания мыслителей? Некоторые из них определяли человека как «животное, умеющее смеяться». Они могли бы также определить его, как животное, способное вызывать смех; потому что, если какое-нибудь животное или какой-нибудь неодушевленный предмет вызывает наш смех, то это происходит всегда только благодаря их сходству с человеком, благодаря печати, которую человек на них накладывает, или благодаря тому назначению, которое дает им человек.

Я хотел бы указать, далее, как на признак, не менее достойный внимания, на *нечувствительность*, сопровождающую обыкновенно смех. По-видимому, смешное может всколыхнуть только очень спокойную, совершенно гладкую поверхность души. Равнодушие — его естественная среда. У смеха нет более сильного врага, чем волнение. Я не хочу этим сказать, что мы не могли бы смеяться над лицом, которое внушает нам жалость, например, или даже расположение; но тогда надо на несколько мгновений забыть о расположении, заставить замолчать жалость. В обществе людей, живущих только умом, вероятно, не плакали бы, но, пожалуй, все-таки смеялись бы; тогда как души, неизменно чувствительные, настроенные в унисон с жизнью, в которых всякое событие находит отзвук, никогда не узнают и не поймут смеха. Попробуйте на минуту заинтересоваться всем тем, что говорится, и всем тем, что делается, действуйте, в своем воображении, с теми, которые действуют, чувствуйте с теми, которые чувствуют, дайте, наконец, вашей симпатии проявиться во всей ее полноте: как по мановению волшебного жезла, все предметы, даже самые незначительные, станут значительнее, и все вещи приобретут серьезный

оттенок. Затем отойдите в сторону, посмотрите на жизнь как равнодушный зритель: много драм превратится в комедию. Достаточно заткнуть уши, чтобы не слышать музыки в зале, где танцуют и танцующие тотчас же покажутся нам смешными. Сколько человеческих действий выдержало бы подобного рода испытание? И не превратились ли бы многие из них сразу из серьезных в смешных, если бы мы отделили их от той музыки чувств, которая служит для них аккомпанементом? Словом, смешное требует, таким образом, для полноты своего действия как бы кратковременной анестезии сердца. Оно обращается к чистому разуму.

Но разум, к которому оно обращается, должен непременно находиться в общении с разумом других людей. Таково третье обстоятельство, на которое я хотел обратить внимание. Смешное не может нравиться тому, кто чувствует себя одиноким. Смех словно нуждается в отклике. Вслушайтесь в него: это не есть звук отчетливый, ясный, законченный; это — нечто стремящееся продлиться, распространяясь все дальше и дальше; нечто начинающееся взрывом и переходящее в раскат, подобно грому в горах. Однако это отражение не должно повторяться до бесконечности. Оно может происходить внутри круга какой угодно величины; круг этот, тем не менее, остается замкнутым. Наш смех — это всегда смех той или иной группы. Вам, может быть, случалось, сидя в вагоне или за табльдотом, слышать, как путешественники рассказывают друг другу истории, по-видимому, смешные, потому что они смеются от всей души. Вы смялись бы так же, как и они, если бы принадлежали к их компании. Но не принадлежа к ней, вы не имели никакого желанья смяться. Один человек, которого спросили, почему он не плакал, слушая проповедь, на которой все проливали слезы, ответил: «Я не этого прихода». Взгляд этого человека на слезы

еще более применим к смеху. Как бы ни был смех искренен, он всегда скрывает заднюю мысль о соглашении, я скажу даже почти о заговоре с другими смеющимися лицами, действительными или воображаемыми. Сколько раз указывалось на то, что смех среди зрителей в театре раздается тем громче, чем зал полнее. Сколько раз наблюдалось, с другой стороны, что многие комические эффекты совершенно непереводимы с одного языка на другой, потому что они связаны тесно с нравами и понятиями данного общества. И именно вследствие непонимания важности этого двойного факта многие видели в смешном простую забаву человеческого ума, и в самом смехе — явление непонятное, стоящее особняком, ничем не связанное с человеческой деятельностью вообще. Отсюда — те определения, в которых смешное превращается в какое-то отвлеченное отношение, подмечаемое умом между понятиями, в «умственный контраст», в «ощущаемую нелепость» и т. п.; эти определения, если бы даже они и подходили действительно для всех форм смешного, ни в коем случае не могли бы, однако, объяснить, почему смешное заставляет нас смеяться. Почему, действительно, это особое логическое отношение, лишь только оно нами подмечено, заставляет растягиваться, сокращаться, дрожать наши мышцы, тогда как все другие оставляют наше тело совершенно спокойным? Но не с этой стороны мы подойдем к задаче.

Чтобы понять смех, его необходимо перенести в его естественную среду, каковой является общество, в особенности же необходимо установить полезную функцию смеха, каковая является функцией общественной. Такова будет — скажем это сейчас же — руководящая идея всех наших исследований. Смех должен отвечать известным требованиям общежития. Смех должен иметь общественное значение.

Отметим теперь ту точку, в которой сходятся на-

ши три предварительных замечания. Смешное возникает, по-видимому, тогда, когда люди, соединенные в группу, направляют все свое внимание на одного из своей среды, заглушая в себе чувствительность и давая волю только своему разуму. Каков же тот особый пункт, на который должно направиться их внимание? Какое применение найдет здесь ум? Ответить на эти вопросы — значит ближе подойти к нашей задаче. Но необходимо предварительно дать несколько примеров.

II

Человек, бегущий по улице, спотыкается и падает: прохожие смеются. Над ним, мне думается, не смялись бы, если бы можно было предположить, что ему вдруг пришла фантазия сесть на землю. Смеются над тем, что он сел нечаянно. Следовательно, не внезапная перемена его положения вызывает смех, а то, что есть в этой перемене произвольного, т. е. неловкость. Лежал, может быть, на дороге камень; надо было приостановиться или обойти препятствие. Но благодаря недостатку гибкости, благодаря рассеянности или неповоротливости, благодаря *косности* или *приобретенной скорости*, мышцы продолжали совершать то же движение, когда обстоятельства требовали чего-то другого. Вот почему человек упал и вот над чем смеются прохожие.

Или вот человек, занимающийся своими повседневными делами с математической правильностью. Но вот какой-то злой шутник перепортил окружающее его предметы. Он погружает перо в чернильницу и вытаскивает оттуда грязь, думает, что садится на крепкий стул и растягивается на полу, — словом, или все у него выходит наоборот, или он действует впустую, — и все это благодаря инерции. Привычка

приучила к известному движению. Следовало бы задержать это движение или направить его иначе. Но ничуть не бывало — движение машинально продолжается по прямой линии. Жертва шутки в рабочем кабинете оказывается в положении, сходном с положением человека, который бежал и упал. Причина комизма здесь та же самая. И в том, и в другом случае смешной является *косность машины* там, где хотелось бы видеть подвижность, внимание, живую гибкость человека. Между этими двумя случаями только та разница, что первый произошел сам по себе, второй же создан искусственно. Прохожий, в первом случае, только наблюдал, шутник, во втором случае, проделывает эксперименты.

Так или иначе, эффект в обоих случаях создается внешним обстоятельством. Смешное, таким образом, случайно: оно остается, так сказать, на поверхности человеческой личности. Каким образом проникает оно внутрь? Для этого необходимо, чтобы механическая косность не нуждалась для своего проявления в препятствии, поставленном перед ней обстоятельствами или человеческой хитростью. Необходимо, чтобы она вполне естественным образом находила в своей собственной сущности беспрестанно возобновляющиеся поводы проявлять себя внешним образом. Представим себе человека, который думает всегда о том, что он уже сделал, и никогда о том, что он делает, — человека, напоминающего мелодию, отстающую от аккомпанемента. Представим себе человека, ум и чувства которого от рождения лишены гибкости, благодаря чему он продолжает видеть то, чего уже нет, слышать то, что уже не звучит, говорить то, что уже неуместно, — словом, применяться к положению, уже не существующему и воображаемому, когда надо было бы применяться к наличной действительности. Смешное будет тогда в самой личности: она сама доставит для этого все необходимое — со-

держание и форму, причину и повод. Удивительно ли, что тип *рассеянного* (как раз таков только что описанный нами человеке) всегда вдохновлял художников-юмористов? Когда Ла-Брюер набрел на этот тип, он понял, разобравшись в нем, что нашел рецепт для массового производства забавных эффектов. Он этим злоупотреблял. Он дает длиннейшее и подробнейшее описание Меналка, повторяясь, останавливаясь на мелочах, вдаваясь в совершенно излишние объяснения. Легкость сюжета притягивала его. Может быть, рассеянность не есть самый источник смешного, но это, несомненно, поток фактов и идей, вытекающий непосредственно из этого источника. Это — одно из обширных, естественных русл смеха.

Но эффект рассеянности может, в свою очередь, усиливаться. Существует общий закон, первое применение которого мы только что нашли и который можно формулировать так: когда известный комический эффект происходит от известной причины, то эффект кажется нам тем более смешным, чем естественнее кажется нам причина. Мы смеемся уже над рассеянностью, как над простым фактом. Еще более смешной будет для нас рассеянность тогда, когда она возникает и усиливается на наших глазах, когда ее происхождение нам известно и мы можем проследить весь ход ее развития. Возьмем пример; предположим, что кто-нибудь сделал своим обычным чтением любовные или рыцарские романы. Увлеченный, зачарованный любимыми героями, он мало-помалу сосредоточивает на них свои помыслы, свою волю. Он бродит среди нас, словно лунатик. Все, что он ни делает, он делает рассеянно. Но все эти проявления его рассеянности связаны с известной нам и вполне определенной причиной. Это уже не просто моменты *отсутствия*; здесь рассеянность объясняется *присутствием* данной личности в очень определен-

ной, хотя и воображаемой среде. Несомненно, падение есть всегда падение; но одно дело — упасть в колодез, потому что смотришь куда-нибудь в сторону, другое — свалиться туда, потому что загляделся на звезды. И именно звезду созерцал дон-Кихот. Как глубок комизм романической мечтательности и погони за химерой! Между тем, если взять рассеянность как связующее звено, то можно видеть, что очень глубокий комизм связан с комизмом самым поверхностным. Да, эти увлеченные химерами люди, экзальтированные, безумные и так странно рассудительные, вызывают наш смех, затрагивая в нас те же самые струны, приводя в движение тот же внутренний механизм, что и жертва шутки в рабочем кабинете, и прохожий, поскользнувшийся на улице. Это — те же падающие прохожие, те же наивные жертвы обмана, преследующие свой идеал и спотыкающиеся о действительность, чистые сердцем мечтатели, которым коварная жизнь расставляет ловушки. Но это прежде всего — очень рассеянные люди, более заметные потому, что их рассеянность — систематическая, вращающаяся постоянно вокруг известной идеи, потому что их злоключения тоже связаны между собою, — связаны той неумолимой логикой, посредством которой жизнь обуздывает мечтательность, — и потому, что они вызывают вокруг себя, благодаря способности эффектов соединяться между собою, бесконечно возрастающий смех.

Сделаем теперь еще шаг вперед. Не то же ли самое, что для ума навязчивая мысль, для характера — некоторые пороки? Есть ли порок природный дурной склад характера или изуродованная воля, он почти всегда влечет за собой искривление души. Существуют, без сомнения, пороки, в которые душа внедряется со всей своей оплодотворяющей мощью, оживляет их и увлекает в круговорот видоизменений. Это — пороки трагические. Но порок, делающий нас смешными, это тот, который приходит к нам, наоборот,

извне, как совершенно готовая рамка, в которую мы и помещаемся. Он навязывает нам свою косность, вместо того чтобы воспринять нашу гибкость. Мы не усложняем его; напротив, он упрощает нас. В этом, мне думается, заключается — как я постараюсь доказать в последней части этого этюда — сущность разницы между комедией и драмой. Драма — даже тогда, когда она изображает страсти или пороки общеизвестные, так глубоко воплощает их в человеческой личности, что их названия забываются, их основные характерные черты стираются, и мы думаем уже вовсе не о них, а о воспринявшей их личности. Вот почему названием драмы может быть почти исключительно имя собственное. Напротив, много комедий имеют названием имя нарицательное: *Скупой*, *Игрок* и т. п. Если бы я предложил вам представить себе пьесу, которую можно было бы назвать, например, «*Ревнивец*», то вам пришел бы на ум *Сганарель* или *Жорж Данден*, но не *Отелло*; *Ревнивец* может быть только названием комедии. Дело здесь в том, что как бы ни был тесно соединен смешной порок с человеческой личностью, он тем не менее сохраняет свое независимое и несложное существование; он остается действующим лицом главным, невидимым и постоянно присутствующим, к которому привешены на сцене действующие лица из плоти и крови. Порой, забавляясь, он увлекает их за собой своей тяжестью, заставляя катиться вместе с собой по наклонной плоскости. Но чаще всего он обращается с ними, как с неодушевленными предметами и играет ими, как марионетками. Присмотритесь поближе и вы увидите, что искусство поэта-юмориста заключается в том, чтобы настолько близко познакомить нас с этим пороком, настолько ввести нас — зрителей — в самую его сущность, чтобы и мы в конце концов получили от него некоторые нити марионеток, которыми он играет. Тогда мы, в свою очередь, начинаем играть

ими; этим отчасти и объясняется наше удовольствие. Следовательно, и здесь наш смех вызван чем-то автоматическим. И это, повторяю, автоматизм, очень близкий к простой рассеянности. Чтобы убедиться в этом, достаточно заметить, что комический персонаж обыкновенно смешон ровно настолько, насколько он не сознает себя таковым. Комическое *бессознательно*. Комический персонаж словно пользуется наоборот волшебным кольцом Gygès'a: становясь невидимым самому себе, он остается видимым другим.

Действующее лицо трагедии ни в чем не изменит своего поведения, узнав, как мы о нем думаем; оно может вести себя по-прежнему, даже вполне сознавая, что оно представляет собой, даже ясно понимая, что внушает нам отвращение. Человек же обладающий смешным недостатком, почувствовав себя смешным, тотчас же старается измениться, по крайней мере, по внешности. Если бы Гарпагон видел, как мы смеемся над его скупостью, он — не скажу, чтобы исправился, — но стал бы меньше выказывать ее перед нами или делал бы это иначе. Заметим при этом, что смех главным образом именно так бичует нравы. Он тотчас же заставляет нас казаться тем, чем мы должны были бы быть, чем мы действительно станем когда-нибудь.

Приостановим пока наш анализ. Переходя от падающего прохожего к доверчивому простаку, которого подводят от мистификации к рассеянности, от рассеянности к экзальтации к всевозможным извращениям волн и характера, мы проследили, как все глубже и глубже внедряется комическое в человеческую личность, не переставая, однако, в самых утонченных своих проявлениях напоминать нам то, что мы подмечали в его самых грубых формах, — автоматизм и косность. Мы можем теперь составить себе первое, — правда, пока еще довольно отдаленное,

смутное и неопределенное, — понятие о смешной стороне человеческой природы и об обычной роли смеха.

Жизнь и общество требуют от нас неустанного напряженного внимания, позволяющего вникать в каждое данное положение, а также известной гибкости тела и духа, которая позволяла бы нам приспособляться к этому положению. *Напряженность* и *эластичность* — вот две взаимно дополняющие друг друга силы, которые жизнь приводит в действие. Если их лишено тело, это приводит ко всякого рода несчастным случаям, уродствам, болезням. Если их лишен ум, это приводит ко всем степеням психического убожества, ко всевозможным формам помешательства. Если, наконец, то же происходит с характером, то получается глубокая неприспособленность к общественной жизни, источник нищеты, иногда преступлений. Раз устранены эти недостатки, имеющие такое важное значение в нашем существовании (а они имеют тенденцию исчезать сами собой под влиянием того, что называется борьбой за существование), личность может жить и жить общей жизнью с другими. Но общество требует еще и другого. Для него недостаточно жить; оно хочет жить хорошо. Опасность для него заключается теперь в том, что каждый из нас, отдав свое внимание самой сущности жизни, может удовольствоваться этим и во всем остальном следовать автоматизму приобретенных привычек. Обществу угрожает также то, что составляющие его члены, вместо того, чтобы стремиться ко все более и более совершенному равновесию между отдельными волями, которые должны все теснее и теснее спланиваться между собой, удовольствуются соблюдением только основных условий этого равновесия; ему недостаточно раз навсегда установленного согласия между его членами, оно требует постоянных усилий ко взаимному приспособлению. Малейшая *косность* характера, ума

и даже тела должна, следовательно, вызывать неодобрение общества, как верный показатель деятельности замирающей, а также деятельности стремящейся обособиться, отдалиться от общего центра, к которому общество тяготеет, одним словом, — как показатель эксцентричности. Тем не менее общество не может пустить здесь в ход материальное принуждение, потому что оно не задето материально. Оно стоит перед чем-то его беспокоящим, но это что-то — лишь симптом, едва ли даже угроза, самое большее — только жест. Следовательно, и ответить на это оно сможет простым жестом. Смех должен быть чем-то в этом роде — видом *общественного жеста*. Боязнию, которую он порождает, он подавляет эксцентричность, возбуждает и принуждает к взаимодействию известные виды деятельности второстепенного порядка, рискующие обособиться и заглохнуть, общается, одним словом, гибкость всему тому, что может остаться от механической косности на поверхности социального тела. Смех не относится, следовательно, к области чистой эстетики, потому что он преследует (бессознательно и во многих частных случаях нарушая требования морали) полезную цель общего совершенствования. В нем есть, однако, и нечто от эстетики, потому что смешное возникает как раз в тот момент, когда общество и личность, освободившись от забот о самосохранении, начинают относиться к самим себе, как к произведениям искусства. Одним словом, если включить в особый круг те действия и склонности, которые вносят замешательство в личную или общественную жизнь и карой за которые являются их же собственные естественные последствия, то вне этой сферы волнений и борьбы, в нейтральном поясе, где человек для человека служит просто зрелищем, остается известная косность тела, ума и характера, которую общество тоже хотело бы уничтожить, чтобы получить от сво-

их членов возможно большую гибкость и возможно более высокую степень общечеловечности. Эта косность и есть смешное, и смех — кара за нее.

Остережемся, однако, принять эту формулу для определения смешного. Она подходит только для случаев простейших, теоретических, вполне законченных, в которых смешное свободно от всякой примеси. Мы не даем ее в качестве объяснения. Мы возьмем ее, если хотите, как лейтмотив, который послужит аккомпанементом для всех наших объяснений. Ее нужно будет всегда иметь в виду, но не слишком сосредоточивая на ней внимание: приблизительно так хороший фехтовальщик должен помнить об отдельных приемах фехтования и вместе с тем непрерывно наступать. Мы постараемся теперь установить непрерывную связь между формами смешного, держась за нить, идущую от паясничания клоуна до самой утонченной игры в комедии, следуя за этой нитью во всех ее, часто неожиданных, изворотах, изредка останавливаясь, чтобы оглядеться вокруг, восходя, если это вообще возможно, к той точке, в которой эта нить привешена и с которой нам может быть открыто, — так как смешное есть нечто колеблющееся между жизнью и искусством — соотношение между искусством и жизнью.

III

Начнем с самого простого. Что такое смешная физиономия? Откуда берется смешное выражение лица? И что отличает в этом случае смешное от безобразного? Таким образом поставленный вопрос не мог быть решен иначе, как произвольно. Как ни кажется он прост, он все-таки слишком сложен, чтобы прямо к нему подойти. Пришлось бы сначала определить, что такое безобразие, потом выяснить, в ка-

ком смысле смешное усиливает безобразие: но сделать анализ безобразия не легче, чем сделать анализ красоты. И мы воспользуемся одним искусственным приемом, который часто нам будет полезен и впредь. Мы расширим, так сказать, задачу, увеличив следствие настолько, чтобы причина стала видимой. Усилим безобразие, доведем его до степени уродства и посмотрим, как можно перейти от уродливого к смешному.

Есть уродства, как известно, имеющие печальное преимущество перед другими уродствами: они вызывают у некоторых лиц смех. Так, например, смеются над горбатыми. Я не буду останавливаться на излишних здесь подробностях. Я попрошу только читателя припомнить различные уродства, затем разделить их на две группы: на такие, которые природа приблизила к смешному, и такие, которые совершенно далеки от него. Я думаю, что он без труда выведет следующий закон: *смешным может быть всякое уродство, которое может представить правильно сложенный человек.*

Не значит ли это, в таком случае, что горбатый производит впечатление человека, который дурно держит себя? Его спина могла почему-нибудь принять неправильное положение. Вследствие неподатливости тела, вследствие *косности* он упорно держится усвоенной им привычки. Постарайтесь только смотреть на него. Не думайте, а главное, не рассуждайте. Забудьте все, что вы знаете; постарайтесь прийти к самому бесхитростному, непосредственному, первоначальному впечатлению. И вы увидите именно этот образ. Перед вами будет человек, который вздумал застыть в известной позе и, если можно так выразиться, заставил свое тело сделать известную гримасу.

Вернемся теперь к тому пункту, который мы хотели осветить. Ослабляя смешное уродство, мы должны

получить комическое безобразие. Следовательно, выражение лица будет смешным в том случае, если мы в обычно подвижной физиономии увидим нечто натянутое, неподвижное, так сказать, застывшее, — увидим застывшую судорогу, неподвижную гримасу. Нам скажут, может быть, что всякое обычное выражение лица, даже приятное и красивое, также производит на нас впечатление чего-то раз навсегда сложившегося. Но здесь есть важное различие. Когда мы говорим о сильно выраженной красоте или даже сильно выраженном безобразии, когда мы говорим, что лицо имеет выражение, то мы имеем в виду выражение, быть может, и устойчивое, но для которого мы предвидим возможность изменения. При всем своем постоянстве оно сохраняет какую-то неопределенность, в которой смутно сказываются всевозможные оттенки душевного состояния, выражаемого им: так иногда в туманное весеннее утро чувствуется близость жаркого дня. Но комическое выражение лица это есть выражение, не обещающее нам ничего, кроме того, что оно дает. Это — только гримаса, застывшая гримаса. Как будто бы вся душевная жизнь человека выкристаллизовалась в какую-то систему. Вот почему лицо бывает тем комичнее, чем сильнее вызывает оно в нас представление о каком-нибудь несложном, чисто механическом действии, поглотившем навсегда данную личность. Есть лица, которые кажутся постоянно плачущими, другие — смеющимися или свистящими, третьи — дующими в какую-то воображаемую трубу. Это — самые смешные лица. Здесь снова подтверждается тот закон, что комизм тем сильнее, чем естественнее объясняется вызывающая его причина. Автоматизм, косность, какая-нибудь неизменно присущая, искажающая лицо черта — вот то, что делает физиономию смешной. Но этот эффект еще больше усиливается, когда мы можем связать эти характерные черты с какой-нибудь глубокой причиной, *с самой осно-*

вой рассеянности, когда душа как бы отдается чарам, гипнозу материальности какого-нибудь очень простого акта.

Теперь становится понятен комизм карикатуры. Как бы ни были правильны черты лица, как бы ни казались гармоничны его линии и гибки движения, никогда соответствие между ними не бывает совершенным. Всегда можно подметить в них намек на какую-нибудь уродливую черту, эскиз намечающейся гримасы, словом, — какую-нибудь свойственную данному лицу неправильность, в которой сказывается его природная склонность. Искусство карикатуриста состоит в том, чтобы схватить это иногда неуловимое движение и, значительно усилив, сделать его видимым для всех. Он заставляет свои модели гримасничать так, как они гримасничали бы сами, если бы доводили свою гримасу до конца. Под внешней гармонией форм он угадывает глубоко скрытое возмущение материи. Он воспроизводит несоответствия и неправильности, которые должны существовать в природе, в виде зачатков, но не смогли полностью развиться, будучи побеждены силами высшего порядка. Его искусство, в котором есть нечто дьявольское, ставит на ноги демона, побежденного ангелом. Бесспорно, это искусство преувеличивает; тем не менее, его определяют неверно, когда ему приписывают преувеличение как цель, потому что есть карикатуры более похожие, чем портреты, карикатуры, в которых преувеличение почти не чувствуется; и наоборот, можно утрировать до последней крайности и не получить настоящей карикатуры. Для того чтобы преувеличение было комично, оно не должно быть целью, а лишь простым средством, которым рисующий пользуется, чтобы показать нам видимую ему намечающуюся гримасу. Важна только эта гримаса, только она представляет интерес. И вот почему ее ищут даже в неспособных к дви-

жению элементах физиономии, в изгибе носа, в форме уха. Дело в том, что форма для нас всегда — набросок движения. Карикатурист, который изменяет размеры носа, но сохраняет его общую форму, удлиняет его, например, в том же направлении, в котором уже удлинит его природа, поистине заставляет этот нос гримасничать: с этого момента нам будет казаться, что оригинал тоже стремится удлиниться и сделать гримасу. В этом смысле можно было бы сказать, что природа сама бывает иногда искусным карикатуристом. Так и кажется иногда, что движением, которым она прорезала этот рот, обострила этот подбородок, раздула щеку, она успела довести до конца известную гримасу, обманув бдительность умеряющей более разумной силы. Над таким лицом мы смеемся, оно является, так сказать, своей собственной карикатурой.

Коротко говоря, какова бы ни была доктрина, которой придерживается наш ум, наше воображение имеет свою вполне определенную философию; в каждой форме человеческого тела оно видит усилие души, обрабатывающей материю, — души бесконечно гибкой, вечно подвижной, свободной от действия закона тяжести, потому что не земля ее притягивает. Некоторую долю своей окрыленной легкости эта душа сообщает телу, которое она животворит; духовное начало, проникающее таким образом в материю, есть то, что называют грацией. Но материя упорно противится этому. Она тянет в свою сторону, она хотела бы совратить на путь инертности, принизить до автоматизма всегда бодрствующую действенность этого высшего начала. Она хотела бы закрепить разумно разнообразные движения тела в бессмысленно усвоенные привычки, отлить в застывшие гримасы живую игру физиономии, — словом, придать всему телу такое положение, чтобы человек казался всецело захваченным и поглощенным материальностью какого-

нибудь чисто механического движения, вместо того, чтобы непрерывно обновляться от соприкосновения с живым духом. Там, где материя успевает таким образом придать тяжеловесность душевной жизни в ее внешних проявлениях, задержать ее движение, нарушить, одним словом, ее грацию, она достигает того, что тело производит впечатление комического. И если бы мы хотели определить сейчас комическое, сопоставляя его с его противоположностью, то его следовало бы противопоставить в еще большей степени грации, чем красоте. Оно — скорее косность, чем безобразие.

IV

Перейдем от комизма *форм* к комическому в *жестах* и движениях. Прежде всего я формулирую закон, управляющий, как мне думается, всеми явлениями этого рода. Он, впрочем, легко выводится из вышеизложенных соображений.

Позы, жесты и движения человеческого тела смешны постольку, поскольку это тело вызывает в нас представление о простой машине.

Я не буду подробно прослеживать случаи непосредственного применения этого закона. Они бесчисленны. Чтобы непосредственно проверить его, нам достаточно было бы ближе изучить творчество живописцев-юмористов, оставляя при этом в стороне все то, что касается карикатуры, которой мы дали объяснение особо, а также и ту долю комического, которая присуща не самому рисунку. Потому что здесь не следует ошибаться: комическое в рисунке есть нечто случайное, заимствованное, относящееся целиком к литературе. Я хочу этим сказать, что живописец может быть в то же время сатириком, даже водевилистом, и наш смех вызывается тогда не столько

самим рисунком, сколько той сатирой или той сценой, которую он представляет. Но если сосредоточить свое внимание на рисунке с твердым намерением думать только о нем, то мы найдем, как мне кажется, что рисунок всегда комичен постольку, поскольку он ясно и не утрируя выявляет нам в человеке автомат. Необходимо, чтобы данное впечатление было отчетливо, чтобы мы видели ясно, как через (в) стекло, внутри данной личности разборный механизм. Но необходимо также, чтобы это впечатление не было резким и чтобы изображаемая личность, при всей механической косности своих членов, давала нам в целом представление о живом существе. Комический эффект будет тем разительнее, искусство живописца тем совершеннее, чем теснее заключены один образ в другой — образ машины в образ человека. И оригинальность каждого живописца-юмориста можно было бы определять своеобразным характером жизни, которую он вкладывает в автомат. Но оставим в стороне непосредственные применения этого принципа и остановимся подробнее лишь на более отдаленных выводах. Призрак механизма, действующего внутри человеческой личности, проглядывает через бесчисленное множество забавных эффектов, но это чаще всего лишь мимолетное видение, которое тотчас же теряется в вызываемом им смехе. Чтобы запечатлеть его, необходимо некоторое усилие мысли и анализа.

Вот, например, у оратора жест соперничает со словом. Завидуя слову, жест все время гонится за мыслью и требует также и себе роли истолкователя. Пусть так, но он должен тогда постоянно следовать за мыслью, за всеми ее эволюциями. Мысль — это нечто непрерывно растущее: от начала речи и до конца ее она пускает почки, цветет, зреет. Она никогда не останавливается, никогда не повторяется. Она должна непрерывно изменяться, потому что перестать из-

меняться значит перестать жить. Пусть же и жест живет подобно ей! Пусть же и он подчинится основному закону жизни, состоящему в том, чтобы никогда не повторяться. Но вот мне кажется, что одно и то же движение руки или головы периодически повторяется. Если я это заметил, если этого достаточно, чтобы отвлечь мое внимание, если я жду его в определенном месте и оно происходит в тот момент, когда я его жду, — я невольно рассмеюсь. Почему? Да потому что тогда передо мной будет механизм, действующий автоматически. Это уже не жизнь, это автоматизм, внедрившийся в жизнь и подражавший ей. И это — комично.

Вот почему жесты, над которыми мы и не думали смяться, становятся смешными, когда какое-нибудь другое лицо перенимает их. Этому простому факту давали очень сложные объяснения. Не трудно заметить, что наше душевное состояние ежеминутно изменяется и что если бы наши жесты вполне соответствовали нашим внутренним переживаниям, если бы они жили так же, как живем мы, они никогда не повторились бы и им не было бы страшно никакое подражание. Мы только тогда начинаем становиться предметом подражания, когда перестаем быть сами собой. Я хочу этим сказать, что наши жесты поддаются подражанию постольку, поскольку им присуще механическое однообразие, поскольку они, следовательно, чужды нашей живой индивидуальности. Подражать какому-нибудь лицу значит выявлять ту долю автоматизма, которой оно позволило проникнуть в свою личность. Это значит, тем самым сделать это лицо смешным, и не удивительно, что подражание вызывает смех.

Но если подражание жестам смешно само по себе, то оно становится еще смешнее, когда старается, не изменяя их совершенно, сделать их похожими на какую-нибудь механическую операцию, например,

на пилку дров, битье по наковальне или на неустойчивое дерганье за шнурок воображаемого звонка. Это не значит, что обыденность составляет сущность комизма (хотя она и входит в его состав). Это значит скорее, что взятый нами жест кажется нам в еще большей степени машинальным, когда его можно связать с какой-нибудь простой операцией, как если бы он был механичен по самому своему назначению. Внушать представление о механическом — таков должен быть один из излюбленных приемов пародии. Я делаю этот вывод *a priori*, но я думаю, что клоуны давно уже пришли к нему чутьем.

Таким же образом, мне кажется, может быть решена маленькая загадка, предложенная Паскалем в одном мест его *Мыслей*: два похожих друг на друга лица, из которых каждое в отдельности не вызывает смеха, кажутся, благодаря своему сходству смешными, находясь рядом. Можно было бы точно так же сказать: «Жесты оратора, из которых ни один, сам по себе не смешит, возбуждают смех, повторяясь». Дело в том, что подлинно живая жизнь не должна бы никогда повторяться. Там, где имеется повторение, полное подобие, мы всегда подозреваем, что позади живого действует что-то механическое. Проанализируйте впечатление, которое производят на вас два слишком похожих друг на друга лица: вы увидите, что они вызывают в вас мысли о двух экземплярах, полученных с помощью одной и той же формы, или о двух оттисках одного и того же штемпеля, о двух снимках с одного и того же клише, словом, о фабричном производстве. Это отклонение жизни в сторону механического и есть в данном случае истинная причина смеха.

И смех будет еще сильнее, если перед нами предстанут на сцене не два только персонажа, как в примере Паскаля, а несколько, много, как можно больше сходных между собою лиц, которые будут входить,

выходить, танцевать, принимать одновременно одни и те же позы, делать одни и те же жесты. В этом случае мы ясно себе представляем марионеток. Нам кажется, что невидимые нити связывают руки с руками, ноги с ногами, каждый мускул одной физиономии с соответствующим мускулом другой: строгая согласованность ведет к тому, что формы сами на наших глазах превращаются из мягких в твердые, все затвердевает в автоматичности. В этом, мне кажется, и заключается вся хитрость этого несколько грубого развлечения. Я не знаю, читали ли его исполнители Паскаля, но они несомненно доводят до конца мысль, на которую наводит это место у Паскаля. И если причина смеха есть несомненно появление механического эффекта во втором случае, то и в первом случае должна была быть та же причина, но тоньше действующая.

Идя дальше этим путем, мы начинаем смутно предвидеть все более и более отдаленные, а также все более и более важные последствия изложенного нами закона. Мы предчувствуем появление еще более мимолетных призраков механических явлений, порождаемых сложными действиями человека, а не простыми жестами. Мы предугадываем, что обычные приемы комедии — периодические повторения какого-нибудь слова или какой-нибудь сцены, перепутывание ролей, развитие в геометрической прогрессии всевозможных *qui pro quo* и еще многие другие приемы — черпают силу комизма из того же источника, что искусство водевилиста, быть может, в том и состоит, чтобы представить нам чисто механическое сцепление происшествий из человеческой жизни, сохраняя за этими происшествиями внешний вид правдоподобия, т. е. видимую гибкость жизни. Но не будем предвосхищать результатов, к которым постепенно приведет нас наш анализ.

V

Прежде чем идти дальше, приостановимся на минуту и оглянемся вокруг. Мы давали понять в самом начале этой работы, что было бы химерично пытаться вывести все комические эффекты из одной простой формулы. Формула, правда, в известном смысле существует, но она не разворачивается с должной правильностью. Я хочу сказать, что дедукция должна время от времени останавливаться на некоторых преобладающих эффектах и что каждый из этих эффектов является моделью, около которой располагаются по кругу другие, схожие с ним эффекты. Эти последние не могут быть выведены из формулы, но они комичны благодаря своему родству с теми, которые могут быть выведены из нее. Обращаюсь вновь к Паскалю; я охотно представил бы здесь ход мысли в виде той кривой, которую этот геометр исследовал под названием циклоиды, кривой, описываемой точкой окружности колеса, когда телега движется вперед по прямой линии: эта точка вращается вместе с колесом и в то же время движется вперед вместе с телегой. Или можно еще представить себе бесконечную аллею — вроде аллей в лесу Фонтенбло, с перекрестками и *крестами*, расставленными на ней через известные промежутки: на каждом перекрестке приходится обойти кругом *крест*, ознакомиться с открывающимися дорогами и потом продолжать свой путь.

Мы находимся на одном из таких перекрестков. *Живое, покрытое накладным слоем механического*, вот один из *крестов*, около которого следует остановиться, — то центральное представление о смешном, от которого воображение лучеобразно распространяется по расходящимся направлениям. Каковы же эти направления? Как мне кажется, я различаю три главных направления. Мы исследуем их одно за другим, а затем вернемся на наш прямой путь.

I. Прежде всего, образ механического и живого, плотно вставленных одно в другое, заставляет нас уклониться в сторону более неопределенного образа *какой-нибудь* косности, облекающей подвижность жизни, неловко пытающейся воспроизводить все ее очертания и подражать ее гибкости. Понятно, например, почему платье так легко может стать смешным. Можно, в сущности, сказать, что всякая мода той или иной стороной своей смешна. Только когда мы имеем дело с модой современной, то благодаря нашей привычке к ней, платье словно сливается в одно целое с теми, кто его носит. Воображение наше не отделяет его от них. Нам не приходит тогда мысль противопоставлять инертную оболочку живой гибкости облекаемого ею предмета. Комическое остается здесь в скрытом состоянии. В лучшем случае ему удастся проглянуть наружу, там, где естественное несоответствие между облекающим и облекаемым так глубоко, что даже их вековая близость не смогла придать прочности их союзу. Примером может служить наша шляпа. Но представьте себе чудака, одевающегося теперь по старинной моде; его костюм привлечет тогда к себе наше внимание, мы его совершенно отделим от самой личности, мы скажем, что человек *этот рядится* (как будто всякая одежда не есть пере-*р*живанье), и смешная сторона моды выступает тогда на свет.

Мы начинаем здесь предвидеть некоторые значительные затруднения в мелочах, выдвигаемые проблемой комического. Одна из причин, которые должны были породить множество ошибочных или недостаточно обоснованных теорий смеха, заключается в том, что множество вещей комичны в теории, не будучи смешны в действительности, потому что непрерывность употребления усыпила в них способность вызывать смех. Необходим резкий разрыв непрерывности, разрыв с модой, чтобы это

свойство их вновь обрело силу. Тогда будет казаться, что этот разрыв непрерывности порождает комизм, тогда как он только раскрывает нам этот последний. Смех будут объяснять *неожиданностью* или *контрастом* и т. п. — объяснения, так же хорошо применимые ко многим случаям, когда мы не чувствуем никакого желания смеяться. Истина далеко не так проста.

Но вот мы пришли к понятию о переживании. Оно пользуется общепризнанной, как мы уже указали, способностью возбуждать смех. Не бесполезно будет рассмотреть, как она пользуется ею.

Почему мы смеемся над шевелюрой, которая превратилась из темной в светлую? В чем комизм красного носа? Почему смеются над негром? Вопрос, по видимому, трудный, потому что такие психологи, как Гекер, Крепелин, Липпс, брались за него и давали различные ответы. Между тем не был ли он однажды решен на улице простым извозчиком, который назвал седока-негра, сидевшего в его карете, — «немытым». Немытый! Черное лицо представляется нашему воображению, как лицо, запачканное чернилами или сажей. Следовательно, и красный нос может быть только носом, покрытым слоем румян. Таким образом, ряженье передало часть своей способности возбуждать смех таким явлениям, в которых никакого переряживания нет, но где оно могло бы быть. Как мы указывали выше, обычный костюм есть, несомненно, нечто отдельное от человека; но нам он кажется слитым воедино с этим последним, потому что мы привыкли видеть его на нем. В последнем случае черная или красная окраска присуща самой коже; нам же она кажется наложенной искусственно, потому что она нас поражает своей необычностью.

Отсюда, правда, вытекает новый ряд затруднений для теории смешного. Положение, гласящее:

«моя обычная одежда составляет часть моего тела», есть бессмыслица для нашего разума; тем не менее воображению нашему оно представляется правильным. «Красный нос — это крашенный нос», «негр — это переряженный белый» — это тоже нелепости для рассуждающего рассудка, но не подлежащая сомнению правда для воображения. Существует, следовательно, логика воображения, которая отлична от логики разума, иногда даже противоречит ей, но с которой философия, тем не менее, должна считаться не только при изучении комического, но и во всех своих исследованиях того же порядка. Это нечто вроде логики сновидения, но такого сновидения, которое не принадлежит целиком к области прихотливой индивидуальной фантазии, а снится всему обществу. Чтобы ее восстановить, необходимо усилие совершенно особого рода, — необходимо приподнять внешнюю корку прочных суждений и крепко установившихся понятий, чтобы увидеть в глубине своего «я» непрерывно текущую, подобную подземному водному потоку, смену тесно проникающих друг друга образов. Это взаимное проникновение образов не есть дело случая. Оно подчиняется законам, или, вернее, привычкам, которые относятся к воображению так же, как логика — к мышлению.

Проследим же эту логику воображения в частном случае, занимающем нас теперь. Переряженный человек смешон. Расширяя это понятие, мы скажем: всякое переряживание смешно, не только переряживание отдельного человека, но также и общества и даже природы.

Начнем с природы. Мы смеемся над собакой, остриженной наполовину, над цветником, состоящим из искусственно окрашенных цветов, над лесом, деревья которого обвешаны избирательными афишами и т. п. Помните причину этого смеха. Вы найдете

ее в том, что все это вызывает представление о каком-то маскараде. Но здесь смешное очень ослаблено. Оно слишком отдалено от своего источника. Хотите вы его увидеть? Тогда надо добраться до самого источника, приблизить производный образ — образ маскарадный — к образу первоначальному, каковым, как мы уже говорили, служит образ механической подделки жизни. Механически подделанная природа — вот чисто комический мотив, и фантазия может варьировать его с уверенностью вызвать громкий смех. Припомните смешное место из *Тартарена на Альпах*, где Бомпар уверяет Тартарена, (а отчасти, следовательно, и читателя), что Швейцария устроена искусственно, с помощью машин, наподобие кулис в театре, что ее эксплуатирует особая компания, которая содержит каскады, ледники и поддельные трещины. Тот же мотив встречаем мы в *Novel Notes* английского юмориста Джерома К. Джерома — взят только другой тон. Старая леди, не желающая, чтобы ее добрые дела причиняли ей слишком много хлопот, поселила поблизости от своего жилища специально сфабрикованных для нее атеистов, предназначенных для обращения ею в истинную веру, людей, нарочно превращенных в пьяниц только для того, чтобы она могла лечить их от этого порока и т. п. Иногда в какой-нибудь смешной фразе этот мотив слышится, как отдаленный отзвук, смешиваясь с наивностью, искренней или деланной, служащей ему аккомпанементом. Таковы, например, слова одной дамы, которую астроном Кассини пригласил прийти посмотреть на лунное затмение; она пришла слишком поздно: «Господин Кассини будет так любезен начать для меня сначала», сказала она. Или восклицание одного из персонажей Гондине, приехавшего в город и узнавшего, что в окрестностях существует потухший вулкан: «У них был вулкан и они дали ему потухнуть!»

Перейдем к обществу. Живя в обществе, живя его жизнью, мы не можем не смотреть на него, как на живое существо. Поэтому смешным будет всякий образ, который внушит нам представление об обществе, как о переряженном, как об общественном маскараде, так сказать. Это представление возникает у нас, как только на поверхности живого общества мы замечаем признаки инерции, признаки чего-то сделанного, сфабрикованного механическим способом. Это — та же инерция, препирающаяся с внутренней гибкостью жизни. Обрядовая сторона общественной жизни должна всегда заключать в себе комизм в скрытом состоянии, который ждет только случая, чтобы вырваться на свет. Можно сказать, что церемонии для общественного тела — то же, что платье — для тела индивидуального. Они обязаны своей значительностью тому, что по привычке отождествляются нами с тем важным явлением, с которым они связаны; они теряют эту значительность, как только наше воображение отделяет их от него. Таким образом, чтобы какая-нибудь церемония сделалась комичной, достаточно, чтобы наше внимание сосредоточилось именно на ее церемониальности, чтобы мы отвлеклись от ее сущности, говоря философским языком, и думали только о ее форме. Я не стану на этом останавливаться. Каждый знает, как любят юмористы изошрять свое остроумие над общественными актами с установленными формами, начиная с простого распределения наград и кончая судебным заседанием. Существует столько форм и формул, сколько готовых рамок для проявления смешного.

И здесь комизм усилится, если приблизить его к его источнику. От представления о переряжении, как от производного, следует обратиться к первоначальному представлению, т. е. к представлению о чем-то механическом, наложенном на живое. Уже

одни строго размеренные формы всякого церемониала внушают нам представление этого рода. Едва только мы отвлечемся от высокой цели данного торжества или данной церемонии, как все участники начинают производить на нас впечатление движущихся марионеток. Их движения сообразованы с неподвижной формулой. Это и есть автоматизм. Но примером законченного автоматизма может служить автоматизм чиновника, действующего наподобие простой машины, или какой-нибудь административный регламент, применяемый с неумолимостью рока и считающийся законом природы. Я совершенно случайно натолкнулся в одной газете на пример комизма этого рода. Лет десять тому назад в окрестностях Диеппа потерпел крушение один большой пакетбот. Несколько пассажиров спаслось с большим трудом в лодке. Таможенные чиновники, отважно пришедшие им на помощь, начали с того, что спросили их, «имеют ли они что-нибудь предъявить». Нечто подобное, хотя и в менее грубой форме, я нахожу в следующей фразе одного депутата, интерpellировавшего министра на другой день после громкого преступления, совершенного в железнодорожном поезде: «Убийца, покончив со своей жертвой, должен был соскочить с поезда на боковой путь вопреки железнодорожному регламенту».

Внедрение механического в природу, автоматическая регламентация общественной жизни — вот два типа забавных эффектов, к которым мы приходим. Нам остается в заключение соединить их вместе и посмотреть, что из этого выйдет.

Следствием их комбинации будет, очевидно, представление о человеческой регламентации, поставленной на место самих законов природы. Вспомните ответ Сганареля Жеронту на замечание последнего, что сердце находится с левой стороны, а печень — с правой: «Да, когда-то это было так,

но мы изменили все это и мы лечим теперь совсем по новому способу». Вспомните также консилиум двух врачей г. де-Пурсоньяка: «Ваше рассуждение столь учено и столь прекрасно, что невозможно, чтобы больной не оказался ипохондрическим меланхоликом; если бы он им не был, то он должен был бы стать таковым — так прекрасно то, что вы говорили и так справедливы ваши рассуждения». Мы могли бы привести много таких примеров; нам достаточно было бы для этого вспомнить одного за другим всех мольеровских врачей. Но как ни далеко, по-видимому, заходит здесь фантазия юмориста, действительность старается превзойти ее. Один современный философ, завзятый спорщик, которому указывали на то, что его безукоризненно построенные рассуждения противоречат опыту, закончил спор словами: «Опыт не прав». Дело в том, что идея административной регламентации жизни распространена шире, чем принято думать; по-своему она естественна, хотя мы дошли до нее искусственным путем обобщения. Можно сказать, что она дает нам самую квинтэссенцию педантизма, который есть не что иное, как искусство, претендующее исправлять природу.

Резюмируем все сказанное: мы имеем здесь дело с одним и тем же эффектом, который все более утончается, переходя от идеи искусственной *механизации* человеческого тела, если так можно выразиться, к идее той или иной подмены естественного искусственным. Логика, все менее и менее строгая, все более и более уподобляющаяся логике сновидений, переносит то же самое соотношение в сферы все более высокие, в области понятий все более и более отвлеченных, — административная регламентация становится в конце концов в те же отношения к естественному или, например, моральному закону, в каких готовое платье находится к живому телу. Мы прошли

до конца один из трех путей, по которым нам следовало идти. Пойдем по второму и посмотрим, куда мы придем.

II. Механическое, наложенное на живое, — такова и теперь наша исходная точка. Что является здесь причиной смешного? То, что живое тело превращается в косную машину. Мы полагаем, что живое тело должно быть воплощением совершенной гибкости, неустанной деятельности вечно бодрствующего начала. Но эта подвижность принадлежит в действительности скорее душе, чем телу. Она-то и есть пламя жизни, зажженное в нас высшим началом и видимое сквозь тело, как через нечто прозрачное. Когда мы видим в живом теле только грацию и гибкость, мы забываем о том, что есть в нем весомого, обладающего сопротивляемостью, одним словом, материального; мы отвлекаемся от его материальности и имеем в виду только его жизненность, ту жизненность, которую наше воображение приписывает самому принципу умственной и моральной жизни. Но предположим, что наше внимание обращается на материальность тела. Предположим, что тело, вместо того чтобы проникнуться подвижностью одухотворяющего его начала, оказывается только тяжелой и стеснительной оболочкой, досадным балластом, притягивающим к земле душу, нетерпеливо рвущуюся вверх. Тогда тело станет для души тем, чем платье, как мы видели выше, является для тела, — инертной материей, налегающей на живую энергию. И впечатление смешного получится у нас тотчас же, как только мы ясно это почувствуем. Особенно сильно будет это впечатление, когда мы увидим, как телесные потребности *дразнят* душу, — увидим, с одной стороны, нравственную личность, со всей одухотворенной подвижностью ее энергии, а с другой — тупооднообразное в своих проявлениях тело, постоянно все задерживающее своим упрямством

машины. Чем эти требования тела будут мелочнее, чем однообразнее они будут повторяться, тем ярче будет эффект. Но это — лишь вопрос степени, общий же закон этих явлений мог бы быть сформулирован следующим образом: *Комично каждое, привлекающее наше внимание, проявление физической стороны личности, когда дело идет о ее моральной стороне.*

Почему мы смеемся над оратором, который чихает в самый патетический момент своей речи? Почему комична фраза из надгробной речи, приводимая немецким философом: «Il était vertueux et tout rond»^{*}? Потому что в обоих случаях наше внимание внезапно отвлекается от души к телу. В повседневной жизни сколько угодно таких примеров. Но кто не желает трудиться искать их, тот может открыть наудачу любой том сочинений Лабиша. Он почти наверное натолкнется на какой-нибудь эффект подобного рода. Вот оратор, прекраснейшая речь которого вдруг прерывается дергающей зубной болью; вот человек, который каждый раз, как начинает говорить, обязательно прерывает свою речь жалобой то на слишком узкие ботинки, то на слишком тесный пояс и т. п. Человек, которого стесняет его тело, — вот образ внушаемый нам всеми этими примерами. Если чрезмерная полнота смешна, то потому, без сомнения, что она вызывает образ того же рода. И я думаю, что по той же причине бывает иногда смешна застенчивость. Застенчивый человек производит иногда впечатление человека, которого очень стесняет его собственное тело: он словно ищет место, где бы поместить его.

Поэтому-то поэту-трагику приходится тщательно

* Эта фраза может быть понята двояко: «Он был добродетелен и прямодушен» и «он был добродетелен и очень толст».

избегать всего, что может привлечь наше внимание к материальной стороне его героев. Как только тело начинает предъявлять свои права, следует опасаться, что в трагедию просочится комизм. Поэтому герои трагедии не пьют, не едят, не греются. Насколько возможно, они даже не садятся. Сесть, произнося тираду, значит вспомнить о своем теле. Наполеон, который был знатоком человеческой души, заметил, что достаточно сесть, чтобы перейти от трагедии к комедии. Вот что он говорит об этом в *Неизданном дневнике* барона Гурго (речь идет о свидании с прусской королевой после Иены): «Она приняла меня и обратилась ко мне в трагическом тоне, как Химена: «Государь! Справедливость! Справедливость! Магдебург»! И продолжала в том же тоне, который меня очень стеснял. Наконец, чтобы успокоить ее, я попросил ее сесть. Ничем скорее нельзя прервать трагическую сцену, потому что достаточно сесть, как она превращается в комедию».

Расширим теперь это представление — *тело, берущее перевес над душой*. Мы получим нечто еще более общее: *форму, стремящуюся господствовать над содержанием, букву, спорящую с духом*. Не это ли представление внушается комедией, осмеивающей какую-нибудь профессию? В уста адвоката, судьи, врача вкладываются слова о том, что здоровье и правосудие — только мелочи, а главное — чтобы были врачи, адвокаты, судьи и чтобы внешние формы профессии соблюдались строжайшим образом. Средство, таким образом, заменяет цель, форма — сущность, и выходит, что не профессия создана для публики, а публика для профессии. Постоянная забота о форме, чисто машинальное применение правил создают здесь род профессионального автоматизма, похожего на автоматизм, который навязывают духу привычки тела, и такого же смешного. Примерами этого рода богаты комедии. Не входя в подробный

разбор всевозможных вариаций на эту тему, приведем две или три выдержки, в которых самая тема сформулирована во всей своей простоте: «Мы должны только лечить по правилам» говорит Диафуарус в *Мнимом больном*, а Батс, в пьесе *Любовь-целительница* утверждает: «Лучше умереть по правилам, чем выздороветь против правил». «Надо всегда соблюдать формальности, что бы ни случилось», говорит в той же комедии Дефонандрес. А его собрат Томес объясняет, почему это так нужно: «Умер человек, так и умер, не велика важность! А пренебрежение формальностью — это страшный вред всему врачебному сословию». Не менее характерны слова Бридуазона, хотя они заключают в себе несколько иную мысль: «Фо-о-рма, видите ли, фо-о-рма! Иной смеется над судьей в коротком платье и дрожит при одном виде прокурора в тоге. Фо-о-рма, фо-о-рма».

Но здесь мы имеем первое применение закона, который, надеюсь, будет все более выясняться по мере того, как мы будем подвигаться вперед в нашем исследовании. Когда музыкант берет на инструменте какую-нибудь ноту, другие ноты возникают сами собой, менее звучные, чем первая, связанные с ней известными определенными отношениями, и эти ноты сообщают первой, присоединяясь к ней, ее тембр. Это — то, что в физике называется гармоническими токами основного звука. Я думаю, что юмористическая фантазия, вплоть до самых причудливых своих вымыслов, подчиняется подобного же рода закону. Вдумайтесь, например, в комическую ноту — форма, стремящаяся господствовать над содержанием. Если наш анализ верен, то гармоническим тоном по отношению к ней будет тело, спорящее с духом, тело, берущее верх над духом. Раз поэт-юморист взял первую ноту, он инстинктивно и невольно присоединит к ней вторую. Иными словами, *смешное профессиональное он удвоит еще смешным физическим*.

Когда судья Бридуазон начинает на сцене заикаться, то — не правда ли? — своим заиканием он уже подготавливает нас к пониманию той умственной косности, зрелище которой он нам даст. Какое тайное родство может, действительно, связывать этот физический недостаток с духовной узостью? Не знаю, но чувствуется, что это отношение существует, хотя его и нельзя выразить словами. Может быть, нужно было, чтобы этот машинный судья явился нам в то же время и говорящей машиной. Как бы то ни было, никакой другой гармонический тон не мог бы лучше дополнить основной звук.

Когда Мольер выводит в *Любви-целительнице* двух смешных врачей — Батса и Макротона, он заставляет одного из них говорить очень медленно, как бы скандируя каждый слог, тогда как другой говорит очень быстро и невнятно. Тот же контраст — между двумя адвокатами в пьесе *Господин де-Пурсоньяк*. Физическая странность, назначение которой — дополнять смешное профессиональное, заложена почти всегда в ритм речи. И где автор не указал подобного рода недостатка, там актер обыкновенно инстинктивно старается придумать его.

Существует, следовательно, подлинное, легко постигаемое родство между этими двумя сближаемыми нами представлениями: духом, застывающим в тех или иных формах, и телом, утрачивающим гибкость благодаря известным недостаткам. Отвлекается ли наше внимание от сущности к форме или от моральной стороны личности к физической, в обоих случаях наше воображение получает одно и то же впечатление: в обоих случаях род комизма один и тот же. Здесь мы также старались точно следовать естественному направлению нашего воображения. Это направление, как вы помните, было направлением второго пути из трех, открывшихся перед нами по различным сторонам нашего центрального представления. Пе-

ред нами открыт еще третий и последний путь. Теперь мы вступаем на него.

III. Возвращаемся же в последний раз к нашему центральному представлению: к механическому, наложенному на живое. Живое существо, о котором здесь преимущественно шла речь, это человеческое существо, личность. Механическое же приспособление, напротив, вещь. Наш смех возбуждало мгновенное преобразование личности в вещь, если угодно взглянуть на это под таким углом зрения. Перейдем теперь от точного понятия механизма к неопределенному понятию вещи вообще. Мы получим новый ряд смешных образов, обращающихся вследствие, так сказать, затушевки контуров первых представлений; и они приведут нас к новому закону: *мы смеемся всякий раз, когда личность производит на нас впечатление вещи.*

Мы смеемся над Санчо-Пансо, когда его бросают на одеяло и подкидывают в воздух, как простой мяч. Мы смеемся над бароном Мюнхгаузеном, когда он превращается в пушечное ядро и летит в пространство. Но некоторые упражнения цирковых клоунов позволяют нам, пожалуй, еще точнее проверить этот закон. Для этого надо отвлечься от шуток, которыми клоун разукрашивает самое существенное в своей игре, обратить внимание на это существенное, т. е. на позы, прыжки и различные движения, которые составляют собственно «клоунское» в искусстве клоуна. Только дважды пришлось мне наблюдать этот комически жанр в чистом виде, и в обоих случаях я получил одно и то же впечатление. В первый раз клоуны ходили взад и вперед, толкали друг дружку, падали, отскакивали друг от друга, ритмически равномерно ускоряя свои движения, с явным намерением достичь *crescendo*. И постепенно внимание публики все более и более направлялось на *отскакивание*. Мало-помалу забывалось, что это люди из плоти

и крови. Казалось, что это падающие и сталкивающиеся между собою тюки. Обман зрения все усиливался. Формы, казалось, округлялись, тела катались, как бы превращаясь в шары. Наконец, появилось то, к чему вела — несомненно бессознательно — вся эта сцена: резиновые шары, перебрасываемые во всех направлениях один навстречу другому. Вторая сцена, еще более грубая, была не менее поучительна. Вышли два человека с огромными, совершенно лысыми головами. Они были вооружены здоровыми палками, и каждый, поочередно, бил своей палкой по голове другого. И здесь соблюдалась постепенность. После каждого удара тела, казалось, становились тяжелее, утрачивали подвижность, словно все больше и больше отвердевали. Ответный удар с каждым разом все более запаздывал, но вместе с тем становился все тяжелее и звучнее. Черепа страшно гудели в притихшем зале. Наконец, уже совершенно негнущиеся и медлительные, прямые, как кол, тела склонились друг к другу, палки в последний раз с треском ударили по головам, как, огромные молоты по дубовым бревнам, и все повалилось на пол. В эту минуту с полной ясностью обрисовалось то представление, которое артисты постепенно вколачивали в воображение зрителей: «мы сейчас обратимся, мы уже обратились в массивные деревянные манекены».

Неразвитые умы могут смутным инстинктом постигнуть здесь некоторые тончайшие выводы психологии. Известно, что простым внушением можно вызвать у загипнотизированного человека зрительные галлюцинации. Ему говорят, что у него на руке сидит птица, и он видит птицу, видит, как она улетает. Но далеко не всегда внушению следуют с такой покорностью. Часто бывает, что гипнотизеру удается внедрить его лишь незаметно, постепенно. Он начинает в таком случае с предметов, действительно

видимых гипнотизируемым, и старается делать восприятие этих предметов все более и более смутным: потом, шаг за шагом, он вызывает из тумана точные очертания предмета, галлюцинации которого он хочет вызвать. Некоторые люди часто видят в поле своего зрения, перед тем как заснуть, бесформенные, колышущиеся, окрашенные в разные цвета массы, незаметно постепенно отвердевающие и принимающие формы определенных предметов. Постепенный переход от неясного к отчетливому — наилучший способ внушения. Я думаю, что именно он лежит в основе многочисленных способов внушения комического свойства, особенно же внушения грубо комического, когда кажется, что человек превращается в вещь. Но существуют другие, более тонкие приемы, — у поэтов, например, — которые употребляются, быть может бессознательно, для той же цели. Посредством известных сочетаний ритма, рифмы, созвучий, можно убаюкать наше воображение, укачав его однообразием, и подготовить его таким образом к покорному восприятию внушаемого образа. Прочтите нижеследующие стихи Реньяра и заметьте, как в вашем воображении пронесется образ куклы:

*...Plus, il doit à maints particuliers
La somme de dix mil une livre une obole,
Pour l'avoir sans relâche un an sur sa parole
Habillé, voituré, chauffé, chaussé, ganté,
Alimenté, rasé, désalteré, porté.*

(Больше того, он должен многим частным лицам сумму в десять тысяч один фунт и один обол за то, что они без перерыва целый год, по его слову, одедали его, катали в каретах, грели, обували, снабжали перчатками, кормили, брили, поили, носили).

Не видите ли вы нечто в том же роде в следующем

куплете Фигаро (хотя здесь, пожалуй, внушается скорее образ животного, чем вещи): «Что это за человек? — Это красивый, толстый, маленький, молодой старичок, седоватый, хитрый, бритый, пресыщенный, который вечно подстерегает, разнюхивает и рычит и скулит в одно и то же время».

Между теми очень грубыми сценами и этими очень тонкими приемами внушения размещается бесчисленное множество забавных эффектов — все те, которые получаются, когда говорят о людях совершенно так же, как говорят о вещах. Возьму один или два примера из пьес Лабиша, в которых их очень много. Г. Перришон, перед тем как сесть в вагон, хочет увериться, не забыл ли он что-нибудь из вещей: «Четыре, пять, шесть, — считает он, — моя жена — семья, дочь — восемь, я — девять». В другой пьесе отец восхваляет ученость своей дочери в следующих выражениях: «Она вам, не запнувшись, перечислит всех королей Франции, которые имели место». Это *которые имели место*, хотя и не превращает вполне королей в простые вещи, но уподобляет их безличным событиям.

Заметим по поводу последнего примера: нет необходимости идти до конца в отождествлении личности с вещью, чтобы получилось комическое впечатление. Достаточно только вступить на этот путь, показать, что сравниваешь личность с должностью, которую она занимает. Я ограничусь одним примером — фразой деревенского мэра в одном из романов Абу: «Г-н префект, который всегда был с нами неизменно благосклонен, хотя его и меняли несколько раз с 1847 г.».

Все приведенные нами фразы построены по одному и тому же образцу. Теперь, когда мы знаем формулу, мы могли бы составить бесчисленное множество их. Но искусство рассказчика и водевилиста не сводится к простому составлению фраз. Труд-

ность заключается в том, чтобы вложить в эти фразы силу внушения, т. е. сделать их приемлемыми для нас. Воспринимаем же мы их только потому, что они кажутся нам вытекающими из известного душевного состояния или из известных обстоятельств. Так, мы знаем, что г. Перришон очень взволнован, отправляясь в свое первое путешествие. Выражение «имели место» одно из тех, которые должны были часто повторяться, когда дочь зубрила уроки в присутствии своего отца; оно наводит нашу мысль именно на зубрежку. И наконец, преклонение перед административной машиной может дойти, вообще говоря, до того, чтобы заставить нас поверить, что в префекте ничто не изменяется, когда он меняет имя, и что должность отправляется независимо от должностного лица.

Мы далеко ушли от первоначальной причины смеха. Та или иная форма комического, непонятная сама по себе, становится понятной только по сходству ее с другой формой, которая тоже заставляет нас смеяться только в силу своего родства с третьей и так далее; этот ряд может быть очень длинен; таким образом, как бы ни был ясен и глубок наш психологически анализ, мы неизбежно впадаем в путаницу, если не будем держаться нити, по которой комическое впечатление переходит от одного конца ряда к другому. Откуда это непрерывное движение вперед? Каково то давление, та странная движущая сила, которая заставляет комическое скользить таким образом от одного образа к другому, все больше отдаляясь от исходной точки, пока оно не раздробится и не затеряется в бесконечно отдаленных подобиях. И какова та сила, которая разделяет и подразделяет ветви дерева на мелкие ветки; корень его — на корешки? Непреодолимый закон заставляет всякую живую энергию, как бы коротко ни было отведенное ей время, захватить возможно большее пространство. Комиче-

ская же фантазия есть тоже живая энергия — своеобразное растение, мощно разросшееся на каменистых местах социальной почвы в ожидании того момента, когда культура позволит ему соперничать с самыми утонченными произведениями искусства. Правда, в тех примерах комического, которые прошли перед нашими глазами, мы еще далеки от великого искусства. Но в следующей главе мы подойдем к нему ближе, хотя и не вступим еще в его область. Ниже искусства стоит искусственность. Мы вступаем теперь в эту область искусственности, занимающей промежуточное положение между природой и искусством. Мы будем говорить о водевилистах и об остроумных людях.

ГЛАВА ВТОРАЯ

КОМИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ И КОМИЧЕСКИЕ РЕЧИ

Мы рассмотрели, как проявляется комическое в формах, позах, в движениях вообще. Мы должны теперь наследовать комическое в действиях и положениях. Конечно, этот род комического довольно часто встречается в повседневной жизни. Но не здесь, пожалуй, оно лучше всего поддается анализу. Если справедливо, что театр представляет жизнь в увеличенном и упрощенном виде, то комедия сможет дать нам, в этом частном пункте, больше поучительного материала, чем действительность. Быть может, следует даже провести упрощение еще дальше, вернуться к самым ранним нашим воспоминаниям, поискать в играх, которыми забавляются дети, первый набросок комбинаций, вызывающих смех у человека взрослого. Слишком часто мы говорим о наших чувствах удовольствия и страдания так, как если бы они рождались в нас уже совершенно готовыми, как если бы каждое из них не имело своей истории. Слишком часто мы не сознаем, сколько еще, так сказать, ребяческого в наших радостных переживаниях. Сколько удовольствий взрослого человека, если взглянуть в них поближе, окажется только воспоминанием об удовольствиях былых! Что осталось бы от многих наших переживаний, если бы мы свели их к тому, что есть в них непосредственно чувствуемого, и отбросили от них то, что является просто воспоминанием? Кто знает даже, не становимся ли мы, начиная с известного возраста, непроницаемыми

для свежей, новой радости, и могут ли быть самые приятные удовольствия взрослого человека чем-нибудь другим, как ни оживающими чувствами детства — благоуханным веянием, которое реже и реже посылает нам все более и более удаляющееся от нас прошлое. Каков бы ни был ответ на этот очень общий вопрос, одно несомненно: не может быть порвана непрерывность связи между удовольствием, доставляемым ребенку играми, и удовольствием такого же характера взрослого человека. Комедия и есть игра — игра, воспроизводящая жизнь. И если куклы и плясуны, которыми играют дети, приводятся в движение посредством веревочек, то не окажутся ли такими же веревочками, только утонченными продолжительным употреблением, те нити, которыми связаны различные положения в комедии. Итак, начнем с игр ребенка. Проследим тот медленный процесс, в ходе которого его плясуны растут, оживают и приходят, наконец, к тому неопределенному состоянию, когда, не переставая быть плясунами, они становятся, тем не менее, людьми. Мы получим таким образом действующих лиц комедии. И мы сможем проверить на них закон, который можно было предугадать на основании всего нашего предыдущего анализа, — закон, которым мы определим положения, обычные в водевилях: *будет комическим всякий распорядок действий и событий, который дает нам внедренные друг в друга иллюзию жизни и ясное впечатление механического распорядка.*

1. *Чертик на пружине.* Все мы некогда забавлялись чертиком, выскакивающим из коробки. Придавишь его, он вскакивает. Нажмешь на него сильнее, он привскочит выше. Придавишь его крышкой, он иной раз подбросит ее вверх. Не знаю, очень ли стара эта игрушка, но род забавы, которая заключается в ней, существует, несомненно, с незапамятных времен. Это — столкновение двух видов упорства, из ко-

торых один, чисто механический, в конце концов все-таки уступает другому, который забавляется этим. Кошка, играющая мышью, забавляется так же, когда, давая мыши отбежать, — как если бы она была на пружине, — ударом лапы останавливает ее.

Перейдем теперь к театру. Мы должны начать с Гиньоля*. Как только комиссар осмеливается высушить нос на сцену, он получает тотчас же, как и полагается, удар палкой, который валит его с ног. Он вскакивает — второй удар опять сшибает его с ног. Новая попытка — новое возмездие. Сообразно ритму пружины, которая то сжимается, то разжимается, комиссар валится и снова встает, тогда как смех зрителей все усиливается.

Вообразим себе теперь пружину морального характера — идею, которая проявляет себя, которую подавляют и которая снова проявляется; поток слов, который прорывается, который останавливают и который снова рвется вперед. Здесь мы снова представляем себе силу, упрямо сопротивляющуюся, и другую, упорно с ней борющуюся. Но этот образ теряет здесь свою материальность. Это уже не кукольный театр, это комедия в подлинном смысле слова.

И действительно, множество комических сцен сводится к этому простому типу. Так, в сцене между Сганарелем и Панкрасом, в комедии *Вынужденный брак*, весь комизм заключается в столкновении между намерением Сганареля заставить философа выслушать его и упрямством философа, настоящей говорильной машиной, действующей автоматически. По мере того как действие развивается, все яснее обрисовывается образ чертика на пружине и в конце концов действующие лица начинают проделывать то же самое, что он: Сганарель выталкивает Панкраса за кулисы, Панкрас снова возвращается на сцену, чтобы

* Кукольный театр.

продолжать свою болтовню. И когда Сганарелю удастся втолкнуть Панкраса в дом (я чуть было не сказал в коробочку) и запереть его там, голова Панкраса вдруг появляется в окне, которое раскрывается, словно крышка коробочки.

Ту же игру мы видим в *Мнимом больном*. Оскорбленная медицина устами Пюргона изливает на Аргана угрозы всеми болезнями. И каждый раз, когда Арган поднимается с кресла как бы для того, чтобы заткнуть рот Пюргону, последний на мгновение исчезает, как если бы его кто-нибудь выталкивал за кулисы, потом, словно движимый пружиной, снова появляется на сцене с новыми проклятиями. Одно и то же, непрерывно повторяемое восклицание: «Господин Пюргон!» подчеркивает все характерные моменты этой сценки.

Присмотримся поближе к этому образу пружины, которая сжимается, разжимается и снова сжимается. Выделим из него его сущность. Мы получим один из обычных приемов классической комедии — *повторение*.

В чем, собственно, комизм повторения одного и того же слова на сцене? Тщетно стали бы мы искать среди теорий комического удовлетворительного ответа на этот простой вопрос. И вопрос остается действительно неразрешимым, пока мы ищем объяснения какой-нибудь смешной черты в самой этой черте, взятой отдельно от того, что она нам внушает. Ни в чем так ярко не проявляется неудовлетворительность обычного способа объяснения. Дело в том, что, за исключением некоторых совершенно специальных случаев, на которых мы остановимся впоследствии, простое повторение одного и того же слова никогда не бывает само по себе смешным. Оно вызывает наш смех только потому, что символизирует известную, совершенно особенную игру элементов морального свойства, которая, в свою очередь, сим-

волизирует игру вполне вещественную. Это та же игра кошки с мышью, та же игра ребенка, вталкивающего чертика в коробку; но здесь она утончена, одухотворена, перенесена в область чувств и идей. Формулируем закон, который, по нашему мнению, определяет главнейшие комические эффекты повторения слов на сцене: *в комическом повторении слов имеются обыкновенно два элемента — подавляемое чувство, которое, подобно пружине, стремится проявиться, и мысль, которая, забавляется тем, что подавляет это чувство.*

Когда Дорина рассказывает Оргону о болезни его жены, а последний беспрестанно перебивает ее, справляясь о здоровье Тартюфа, то его беспрестанно повторяющийся вопрос: «А Тартюф?» производит на нас совершенно ясное впечатление выпрямляющейся пружины. Дорина же забавляется тем, что снова сжимает эту пружину, возобновляя каждый раз свой рассказ о болезни Эльмиры. И когда Скапен объявляет старику Жеронту, что его сын взят в плен на пресловутую галеру, что его надо немедленно выкупить, он играет со скупостью Жеронта совершенно так же, как Дорина со слепым упорством Оргона. Скупость, едва подавленная, тотчас же снова проявляется автоматически и именно этот-то автоматизм хотел подчеркнуть Мольер машинальным повторением фразы, выражающей сожаление о деньгах, которые приходится отдавать: «Но за каким чертом пошел он на эту галеру?» То же мы видим в сцене, когда Валер доказывает Гарпагону, что он не должен отдавать свою дочь замуж за человека, которого она не любит. «Без приданного!» — беспрестанно прерывает его скупец Гарпагон. И за этим автоматически повторяющимся словом нам чудится целый механизм повторений, заводимый навязчивой идеей.

Правда, иногда бывает труднее подметить этот механизм. И мы подходим здесь к новому затрудне-

нию в теории комического. Бывают случаи, когда весь интерес сцены сосредоточивается на одном только действующем лице, которое раздваивается, причем собеседник его играет роль, так сказать простой призмы, при помощи которой и происходит это раздвоение. Мы рискуем тогда попасть впросак, если секрет получающегося эффекта будем искать в том, что мы видим и слышим, во внешней сцене, происходящей между действующими лицами, а не в той чисто внутренней комедии, которая только преломляется в этой сцене. Например, когда Оронт спрашивает Альцеста, находит ли он его стихи плохими, а Альцест упрямо твердит: «Я этого не говорю!» — повторение здесь комично, а между тем ясно, что Оронт не ведет здесь с Альцестом той игры, о которой мы говорили выше. Но надо быть здесь осторожным. В Альцесте, в действительности, два человека — с одной стороны, «мизантроп», который поклялся говорить отныне людям в глаза всю правду, с другой же стороны — джентльмен, который не может сразу отбросить известные формы вежливости, или даже может быть просто хороший человек, который в решительный момент, когда надо бы перейти от теории к действиям, не решается задеть самолюбие, причинить неприятность. Сцена происходит здесь в сущности не между Альцестом и Оронтом, а между Альцестом и Альцестом же. Один из этих Альцестов хотел бы высказаться с полной откровенностью, а другой затыкает ему рот как раз в тот момент, когда он хочет сказать все. Каждое из этих: «Я этого не говорю!» есть постепенно возрастающее усилие не дать проявиться чему-то, что рвется наружу. Тон этих: «Я этого не говорю!» становится все более возмущенным, Альцест все более сердится — не на Оронта, как ему кажется, а на самого себя. Пружина таким образом с каждым разом напрягается все сильнее и сильнее, пока не выпря-

мится совершенно. Механизм повторения и здесь, следовательно, тот же.

Если человек решает говорить всегда только то, что думает, хотя бы для этого пришлось «резко порвать со всем человеческим родом», — в этом еще нет ничего собственно комического; это черта жизненная и прекрасная. Если человек, по мягкости характера, или из эгоизма, из пренебрежения к людям предпочитает говорить им то, что им льстит, — это тоже сама жизнь и это не заставит нас смеяться. Склейте даже этих двух человек в одного, пусть этот человек постоянно колеблется между причиняющей страдания откровенностью и лицемерной вежливостью, эта борьба двух противоположных средств еще не будет комична; она будет казаться нам очень серьезной, если эти два чувства успевают в силу самой своей противоположности сложиться в нечто ценное, развиваться в одинаковой степени, объединиться в смешанное душевное состояние, привести, наконец, к известному *modus vivendi*, дающему нам подлинное впечатление самой жизни. Но предположите теперь, что в живом человеке эти оба чувства косны и упорно борются между собой; пусть человек этот колеблется от одного из этих чувств к другому; пусть это колебание станет чисто механическим, примет простой несложный, детский характер; вы получите на этот раз образ, который мы находили во всех смешных вещах, — *механическое в живом*, вы получите комическое.

Мы достаточно подробно рассмотрели образ чертика на пружине, чтобы выяснить, как фантазия, творящая смешное, превращает мало-помалу механизм вещественный в механизм моральный. Мы рассмотрим теперь еще одну другую игру, но ограничимся при этом лишь самыми общими замечаниями.

II. *Картонный плясун*. В комедиях очень часто встречаются сцены, в которых то или иное действу-

ющее лицо думает, что говорит и действует свободно, и оно кажется нам поэтому вполне живым существом; между тем, если взглянуть на него с известной стороны, то оно окажется простой игрушкой в руках другого лица, которое им забавляется. От картонного плясуна, которого дергает за веревочку ребенок, до Жеронта и Арганта, которых водит за нос Скапен, переход незначителен. Послушайте самого Скапена: «Механика слажена» и еще: «Само небо приводит их в мои сети» и т. д. По природному инстинкту и по тому, что каждый, в воображении, по крайней мере, предпочитает быть обманывающим, чем обманутым, зритель становится на сторону обманщика. Он вполне входит в игру и, подобно ребенку, которому его товарищ одолжил свою куклу, сам уже двигает по сцене марионетку, нити которой он забрал в руки. Впрочем, это последнее условие не обязательно. Мы можем также оставаться безучастными к тому, что происходит, лишь бы только у нас сохранялось совершенно ясное ощущение механичности происходящего. А это случается всякий раз, когда действующее лицо колеблется между двумя противоположными решениями, причем каждое из этих решений поочередно притягивает его к себе: таково положение Панурга, когда он спрашивает Петра и Павла, следует ли ему жениться. Заметим, что в комедиях автор всегда в таких случаях старается *олицетворить* эти два противоположных решения. За отсутствием зрителя, нужны по крайней мере актеры, которые держали бы нити.

Все серьезное в жизни имеет своим источником нашу свободу. Чувства, которым мы дали назреть в себе, страсти, которые мы выносили, наши; действия обдуманые, подготовленные, одним словом, все, что исходит от нас и все, что действительно наше, — все это дает жизни ее характер — иногда драматический, обычно же — значительный. Что же на-

до, чтобы превратить все это в комедию? Надо представить себе, что видимая свобода прикрывает собою веревочки и что мы здесь, как говорит поэт,

*...d'humbles marioinnetts
Dont le fie est aux mains de la Necessitè.*

(Жалкие марионетки, нить от которых в руках необходимости).

Нет, следовательно, такого жизненного, серьезного, даже драматического положения, которое фантазия не могла бы сделать комическим, вызывая перед нами этот простой образ. Нет другой игры, которой было бы открыто более широкое поле.

III. *Снежный ком*. По мере того как мы подвигаемся вперед в исследовании приемов комедии, нам становится яснее роль, которую играют воспоминания детства. Эти воспоминания, быть может, меньше относятся к той или иной определенной игре, чем к применяемому в ней механическому приспособлению. Кроме того, один и тот же механизм может действовать в совершенно различных играх, подобно тому, как одна и та же оперная ария может повторяться во многих музыкальных фантазиях. Что здесь важно, что воспринимается умом, что переходит незаметно из детских игр в игры взрослого человека, это — *схема* комбинации или, если угодно, та отвлеченная формула, частичными применениями которой являются эти игры. Вот, например, ком снега, который катится и, катясь, все увеличивается. Мы могли бы также взять оловянных солдатиков, расставленных в ряд один за другим; если толкнуть первого, он падает на второго, который валит третьего и чем дальше, тем положение становится все опаснее, пока все солдатiki не повалятся. Или возьмем старательно построенный карточный домик: первая тронутая нами карта как бы колеблется упасть; ее

потревоженная соседка решается быстрее, и разрушительная работа, ускоряясь по мере движения вперед, с головокружительной быстротой приводит к окончательной катастрофе. Все это совершенно различные примеры, но все они вызывают у нас, если так можно сказать, один и тот же отвлеченный образ — действия, которое, распространяясь все дальше и дальше, все более и более усиливается, так что причина, ничтожная вначале, с неизбежностью приводит к результатам столь же важным, сколь и неожиданным. Возьмем какую-нибудь книжку с картинками для детей; мы увидим, что подобный род механизма приводит уже к комической сцене. Вот, например (беру наудачу, одну из «серий Эпинала»), гостиная, куда стремительно входит гость; он наталкивается на даму, которая опрокидывает свою чашку чая на старого господина, последний надавливает на оконное стекло, оно падает на улицу, на голову городского, который поднимает на ноги всю полицию и т. д. Тот же род механизма мы видим часто в рисунках для взрослых.

В «историях без слов» художников-юмористов очень часто фигурирует какой-нибудь перемещающийся предмет и связанные с ним действующие лица: от одной сцены к другой перемена в положении предмета механически ведет ко все более и более важным изменениям отношений между действующими лицами. Перейдем теперь к комедии. Сколько смешных сцен, сколько даже комедий целиком сводятся к этому простому типу! Перечитайте рассказ Шикано в *Сутягах*: здесь одно судебное дело тянет за собой другое, как зубчатые колеса, и механизм работает все быстрее и быстрее (Расин создает впечатление возрастающего ускорения, употребляя все чаще и чаще судебные термины), пока иск, предъявленный из-за какой-то связки сена, не лишает истца почти всего его состояния. Тот же прием мы видим в неко-

торых сценах Дон-Кихота, например, в сцене в гостинице, где совершенно особое стечение обстоятельств приводит к тому, что погонщик наносит удар Санчо, последний наносит удар Мариторне, на которую набрасывается хозяин гостиницы и т. д. Перейдем, наконец, к современному водевилю. Нужно ли напоминать все те формы, которые принимает здесь эта же комбинация? Вот одна из них, которой пользуются довольно часто: какой-нибудь вещественный предмет (например письмо) приобретает капитальное значение для некоторых действующих лиц, и его во что бы то ни стало надо разыскать. Он ускользает из рук каждый раз, когда его, казалось, уж нашли, катится через всю пьесу, нагромождая на своем пути все более важные, все более неожиданные происшествия. Все это похоже на детскую игру в гораздо большей степени, чем можно думать с первого взгляда. Это — все тот же катящийся снежный ком.

Основное свойство механической комбинации заключается в том, что она обыкновенно *обратима*, т. е. возвращается к своему исходному пункту. Ребенок смеется, глядя как шар, пущенный в кегли, все опрокидывает, все разбрасывает на своем пути; ему становится еще смешнее, когда шар, проделав все свои обороты, повороты, то и дело задерживаясь на ходу, возвращается к своей исходной точке. Другими словами, только что описанный нами механизм комичен даже тогда, когда он действует прямолинейно; он становится еще комичнее, когда действует кругообразно и когда все старания действующего лица, в силу рокового сцепления причин и следствий, приводят его просто-напросто на прежнее место. И не трудно убедиться в том, что на этой идее построено множество водевилей. Например: шляпа из итальянской соломы оказывается съеденной лошадью. В Париже имеется только одна подобная шляпа и ее во чтобы то ни стало надо найти. Из-за этой шляпы, ус-

кользающей каждый раз, когда она бывает уже почти в руках, бегают по городу главное действующее лицо, заставляя бегать с собой других лиц, тесно связанных с ним. Так магнит, благодаря действию притяжения, распространяющемуся все дальше и дальше, притягивает к себе частицы железных опилок, цепляющиеся друг за друга. И когда, наконец, пройдя через целый ряд приключений, действующие лица думают, что стоят у цели, — оказывается, что желанная шляпа — это та самая, которая была съедена. Ту же одиссею видим мы в другой, не менее знаменитой комедии Лабиша. Начинается с того, что давно знакомые между собой старый холостяк и старая дева заняты своей ежедневной партией в карты. Оба они, независимо друг от друга, обратились в одно и то же брачное агентство. Преодолевая бесчисленные препятствия, попадая из одной беды в другую, они бок о бок, не подозревая этого, добиваются на протяжении всей пьесы желанного свидания и добившись его, сходятся лицом к лицу.

То же круговое движение, то же возвращение к точке отправления видим мы в одной из недавно появившихся пьес. Измученный муж думает избавиться от жены и тещи посредством развода. Он снова женится. И сложная игра перипетий женитьбы и развода приводит к нему его прежнюю жену, но еще в ухудшенном виде — в виде новой тещи.

Если принять во внимание, насколько сильно распространен этот род комического, то станет понятно, почему он обратил на себя внимание некоторых философов. Сделать длинный путь для того, чтобы совершенно неожиданно возвратиться к точке отправления, — это значит безрезультатно затратить труд. Это могло дать повод попытаться определить комическое именно таким образом. Такова, по-видимому, мысль Спенсера: Смех есть показатель того, что усилие привело к пустому месту. Уже Кант говорил:

«Смех вызывается ожиданием, которое внезапно разрешается ничем». Я согласен, пожалуй, что эти объяснения приложимы к нашим последним примерам; но их пришлось бы принять с некоторыми ограничениями, потому что есть, несомненно, бесполезные усилия, которые не вызывают смеха. Но если в наших последних примерах крупная причина приводит к маленькому следствию, то только что перед этим мы приводили другие примеры, совершенно противоположного характера, в которых крупное следствие вызывается маленькой причиной. Надо признать, что это второе объяснение было бы не лучше первого. Несоразмерность между причиной и следствием, в том ли или ином направлении, никогда не бывает непосредственным источником смеха. Мы смеемся над тем, что в известных случаях эта несоразмерность может обнаружить, т. е. над особого рода механизмом, который благодаря ей становится видимым для нас позади целого ряда следствий и причин. Забудьте об этом механизме и вы теряете единственную путеводную нить, которая может вести вас в лабиринте комического; правилу же, которому вы следовали, быть может, и приложимому к нескольким искусно подобранным случаям, всегда будет грозить опасность неприятной встречи с первым попавшимся примером, который может его уничтожить.

Но почему это механическое приспособление вызывает наш смех? Если жизнь отдельной личности или жизнь группы начинает представляться нам в известный момент какой-то игрой зубчатых колес, пружин и веревочек, то нам это кажется, конечно, странным, но откуда проистекает специальный характер этой странности? Почему она комична? На этот вопрос, уже встававший перед нами в очень различных формах, мы дадим все тот же ответ. Тот лишенный гибкости механизм, который мы подмечаем время от времени, как нечто постороннее, в живой

преемственности человеческих поступков имеет для нас совершенно особый интерес, потому что в нем проявляется как бы *рассеянность* жизни. Если бы события могли беспрестанно внимательно следить за своим собственным ходом, то не было бы ни совпадений, ни столкновений, ни движений по замкнутому кругу. Все двигалось бы вперед и развивалось бы непрерывно. И если бы все люди были всегда внимательны к окружающей их жизни, если бы мы постоянно относились критически к людям и к самим себе, то никогда не получалось бы впечатления, что нами движут пружины или веревочки. Комическое — это та сторона, которой он походит на вещь, — видимые человеческие поступки, которые своей совершенно своеобразной косностью походят на настоящий механизм, на нечто автоматическое, словом, на движение безжизненное. Он выражает, следовательно, известное индивидуальное или коллективное несовершенство, требующее немедленного исправления. Смех есть мера исправления. Смех — это известный общественный жест, которым подчеркивается и пресекается известная специальная рассеянность людей и событий.

Но это показывает нам, что надо искать объяснений дальше и выше. Мы до сих пор занимались тем, что в забавах взрослых отыскивали известные механические комбинации, которыми забавляются дети. Это был чисто эмпирический путь. Наступил момент попытаться сделать методические, законченные выводы, проникнуть к самому источнику многочисленных и разнообразных приемов комического театра, раскрыть его неизменный и основной принцип. Этот театр, говорили мы, сочетает события, ловко вводя механическое во внешние формы жизни. Определим же те существенные характерные черты, которыми жизнь, наблюдаемая извне, резко отличается от простого механизма. Нам достаточно будет затем

перейти к характерным чертам противоположным, чтобы получить отвлеченную формулу, на этот раз общую и полную, всех существующих и возможных приемов комического театра.

Жизнь представляется нам как известная эволюция во времени и как известный комплекс в пространстве. Рассматриваемая во времени, она есть непрерывный прогресс существа, которое непрерывно старается: это значит, что она никогда не возвращается назад и никогда не повторяется. Взятая в пространстве, она представляется нам в виде сосуществующих элементов, связанных между собою такими тесными внутренними узами, созданных в такой исключительной степени друг для друга, что ни один из них не мог бы принадлежать одновременно двум различным организмам: всякое живое существо есть законченная система явлений, неспособная интерферировать с другими системами. Непрерывное изменение внешнего вида, неповторяемость явлений, законченная индивидуальность замкнутой в самой себе серии — таковы внешние характерные черты (действительные или кажущиеся — все равно), которые отличают живое от просто механического. Возьмем противоположные стороны: мы получим три приема, которые можно назвать, если угодно, *повторением, инверсией, интерференцией серий*. Можно легко убедиться, что это приемы, свойственные водевилю, и что других для него быть не может.

Мы найдем их прежде всего смешанными в разных дозах во всех сценах, которые мы уже рассмотрели, а в особенности в детских играх, механизм которых они воспроизводят. Мы не станем задерживаться на этом анализе. Будет полезнее исследовать эти приемы в чистом виде, на новых примерах. К тому же нет ничего легче этого, потому что в чистом виде они часто встречаются как в классической комедии, так и в современном театре.

I. *Повторение*. Речь идет здесь не о том, о чем мы говорили выше, не о каком-нибудь слове или фразе, которые повторяет действующее лицо, а о положении, т. е. о комбинации обстоятельств, которая несколько раз возобновляется в одном и том же виде, идя вразрез, таким образом, с постоянно меняющимся течением жизни. Повседневный опыт дает нам примеры этого вида комизма, но лишь в зачаточном виде. Так, например, встречаю я на улице приятеля, которого давно не видал; в этом нет ничего комического. Но если в тот же день я его встречаю снова, затем третий и четвертый раз, то мы оба рассмеемся над таким «совпадением». Представьте себе теперь ряд придуманных положений, дающий вам достаточно полную иллюзию жизни, и вообразите среди этого непрерывно движущегося вперед ряда одну и ту же все время повторяющуюся сцену то между одними и теми же действующими лицами, то между различными: здесь будет тоже совпадение, но еще более необыкновенное. Таковы повторения, которые мы видим на сцене. Они бывают тем комичнее, чем повторяемая сцена запутаннее и чем естественнее она проведена, — два положения, на первый взгляд друг друга исключают, примирить которые должно искусство автора.

Современный водевиль пользуется этим приемом во всех его формах. Одна из наиболее распространенных форм состоит в том, что какая-нибудь группа действующих лиц проводится, из акта в акт, через самые разнообразные положения, причем один и тот же ряд событий, между которыми существует симметрическое соответствие, повторяется при совершенно новых условиях.

Во многих пьесах Мольера мы видим одну и ту же группировку событий, повторяющуюся от начала до конца комедии. Так в *Школе жен* автор пользуется известным эффектом в три такта: 1) Гораций расска-

зывает Арнольфу, как он надумал обмануть опекуна Агнесы, каковым опекуном оказывается сам Арнольф; 2) Арнольф думает, что отразил удар; 3) Агнеса обращает в пользу Горация хитрость Арнольфа. Та же правильная периодичность в *Школе мужей*, в *Вертопрахе*, а особенно в *Жоржи Данден*, где мы видим тот же эффект в три такта: 1) Жорж Данден замечает, что жена его обманывает; 2) он призывает на помощь ее родителей; 3) он же, Жорж Данден, извиняется.

Иногда одна и та же сцена происходит между различными группами действующих лиц. Тогда нередко первую группу составляют господа, а вторую — слуги. Слуги повторяют в другом тоне, менее благородном, сцену, уже разыгранную господами. *Амфирион*, а отчасти и *Терзания любви*, построены по этому плану. В небольшой забавной комедии Бенедикта *Каприз* мы видим обратный порядок: господа воспроизводят сцену упрямства, пример которого дали им слуги.

Но каковы бы ни были действующие лица, попадающие в те или иные одинаковые положения, существует, по-видимому, глубокое различие между классической комедией и современным театром. Вводить в события известный математический порядок, сохраняя за ними внешний вид правдоподобия, т. е. жизни, — такова обычно цель и той и другого. Но употребляемые при этом средства различны. В водевилях по большей части стараются влиять непосредственно на ум зрителя. Действительно, как бы ни было необычайно совпадение, оно станет приемлемым уже по тому одному, что будет принято; мы же примем его, если нас постепенно подготовят к нему. Так действуют часто современные авторы. Напротив, в пьесах Мольера повторению придают естественность не отношение зрителя, а отношения между самими действующими лицами — каждое из этих дей-

ствующих лиц представляет собою известную силу, действующую в известном направлении, и так как эти силы, при постоянном направлении, необходимо слагаются между собою одинаковым образом, одно и то же положение повторяется. Комедия положений, понимаемая таким образом, очень близка к комедии характеров. Она заслуживает названия классической, если справедливо, что классическое искусство — это то, которое не ставит себе целью извлечь из следствия больше, чем оно вложило в причину.

II. *Инверсия*. Второй прием настолько аналогичен первому, что мы ограничимся его определением, не останавливаясь на его применении. Представьте себе нескольких лиц в известном положении: вы получите комическую сцену, если сделаете так, что данное положение превратится в свою противоположность, а роли переменятся. В таком роде написана двойная сцена спасения в *Путешествии г. Перришона*. Но даже нет необходимости, чтобы симметричные сцены разыгрывались на наших глазах. Нам могут показать только одну из них, раз есть уверенность, что мы можем себе представить противоположную ей. Так, мы смеемся над подсудимым, который читает нравоучение судье, над ребенком, который пытается поучать своих родителей, наконец, над всем, что находит себе место в рубрике «свет наизнанку».

Часто выводится человек, который расставляет кому-нибудь сети и сам же в них ловится. История преследователя, ставшего жертвой своего преследования, обманутого обманщика, составляет основу многих комедий. Мы находим ее уже в старинных фарсах. Адвокат Пателен учит клиента, как надуть судью: клиент пользуется этой же уловкой, чтобы не заплатить адвокату. Сварливая жена требует, чтобы муж познал всю работу на дому, и составляет для него подробнейший список обязанностей. Когда она падает в чан, муж отказывается вытащить ее оттуда, го-

вора, что этого нет в списке. Новейшая литература дала очень много вариаций на тему: обокраденный вор. В ней, в сущности, всегда действующие лица обмениваются ролями, создавшееся же положение обращается против того, кто его создал.

Здесь может быть проверен закон, на применение которого мы уже указывали не один раз. Комическая сцена, воспроизводимая часто, переходит в разряд «категорий», становится образцом. Она становится забавней сама по себе, независимо от тех причин, которые сделали ее смешной для нас. Тогда новые сцены, которые сами по себе не комичны, смогут вызывать наш смех, если они похожи в каком-нибудь отношении на эту сцену. Они более или менее смутно вызовут в нашем воображении образ, который известен нам как смешной. Они найдут себе место в том разряде, к которому относится тип смешного, официально признанный. Подобного рода — сцена с «обокраденным вором». Она излучает комизм, заключающийся в ней, на множество других сцен. Она делает смешной всякую неудачу, которая постигает пострадавшего по его же собственной вине, — какова бы ни была эта вина, какова бы ни была беда, — даже каждый намек на подобную неудачу, каждое слово, напоминающее о ней. Фраза: «Ты этого хотел, Жорж Данден» не была бы вовсе забавной, если бы ее не сопровождали отголоски смешного.

III. Мы достаточно сказали о повторении и об инверсии. Мы переходим теперь к *интерференции серий*. Это — комический эффект, вывести формулу которого очень трудно, вследствие необыкновенного разнообразия форм, в которых он проявляется на сцене. Вот, может быть, как следовало бы его определить: *положение комично всегда, когда оно принадлежит одновременно к двум сериям событий совершенно независимым и может быть истолковано сразу в двух совершенно различных смыслах*. Нам

прежде всего приходит мысль о недоразумении, о *qui pro quo*. *Qui pro quo* есть, действительно, положение, имеющее одновременно два различных смысла, один — только возможный, тот, который придают ему актеры, другой — действительный, который придает ему публика. Мы видим действительный смысл положения, потому что нам заботливо показали его со всех сторон; каждый из актеров знает лишь одну из этих сторон: отсюда — ошибки, отсюда их неверное понимание того, что происходит вокруг них и что они сами делают. Мы идем от этого неверного понимания к пониманию верному, колеблемся между смыслом возможным и смыслом действительным; и это-то колебание нашей мысли между двумя противоположными толкованиями прежде всего проявляется в том, что *qui pro quo* нас забавляет. Понятно, что некоторые философы обратили внимание именно на это колебание, и некоторые из них видели даже сущность комизма в столкновении или в сплетении двух противоположных суждений. Но их определение подходит далеко не для всех случаев, и даже там, где его можно применить, оно определяет не основу комического, но лишь одно из его более или менее отдаленных последствий. Легко понять, действительно, что *qui pro quo* в пьесе есть лишь частный случай явления несравненно более общего — интерференции независимых рядов событий, и что, кроме того, недоразумение смешно не само по себе, а лишь как *признак* интерференции рядов.

Действительно, во всяком *qui pro quo* каждое из действующих лиц включено в ряд событий, которые его касаются, о которых оно имеет точное представление и с которыми оно сообразует свои слова и свои поступки. Каждый ряд, затрагивающий каждое действующее лицо, развивается независимым образом; но в известный момент они сходятся таким образом, что поступки и слова, входящие в состав

одного из них, оказываются вполне подходящими и для другого. Отсюда ошибка действующих лиц, отсюда двусмысленность; но эта двусмысленность сама по себе еще не смешна; она смешна только потому, что обнаруживает совпадение двух независимых рядов. Это доказывается тем, что автор должен постоянно стараться обращать наше внимание на этот двойной факт — независимости и совпадения. И он достигает этого обыкновенно тем, что постоянно притворно грозит нам разъединить две совпавшие серии. Каждую минуту все готово рухнуть, но все снова приходит в порядок; и эта-то игра и вызывает смех в гораздо большей степени, чем колебания нашей мысли между двумя противоречивыми суждениями. И она вызывает наш смех, потому что обнаруживает интерференцию двух независимых рядов — этот истинный источник комического эффекта.

Таким образом, *qui pro quo* может быть только частным случаем. Это одно из средств (быть может, одно из самых искусных) сделать видимой интерференцию серий; но это не единственное средство. Вместо двух современных серий можно было бы взять с таким же успехом одну серию событий давних, другую — современных; если две серии в нашем воображении интерферируют, то *qui pro quo* уже не будет, а между тем тот же комический эффект будет продолжаться. Возьмите Бонивара и его заключенного в Шильонском замке; пусть это будет первый ряд фактов. Представьте себе затем, что Тартарена, путешествующего по Швейцарии, задерживают, сажают в тюрьму: это — второй ряд, независимый от первого. Представьте себе теперь, что Тартарена приковывают к той же цепи, к которой был прикован Бонивар, и что их судьбы на мгновение совпадают; вы получите очень забавную сцену, одну из самых забавных, какие только создала фантазия Доде. Многие

события героико-комического жанра могли бы быть разобраны таким образом. Перенесение старого в условия современности всегда смешно и имеет своим источником ту же мысль.

Лабаш пользовался этим приемом в различных формах. Иногда он начинает с того, что устанавливает независимые ряды и забавляется, интерферируя их потом; он берет какую-нибудь обособленную группу, например свадьбу, и неожиданно переносит ее в какую-нибудь совершенно чуждую ей среду, временно войти в которую позволяют ей некоторые случайные совпадения. Иногда у него на протяжении всей пьесы фигурирует одна и та же система действующих лиц, но некоторым из них приходится скрывать что-нибудь, стовариваться между собою, словом, разыгрывать свою маленькую комедию среди большой, общей: каждую минуту одна из этих двух комедий грозит расстроить другую, потом все улаживается и совпадение двух рядов восстанавливается. Иногда, наконец, он вставляет ряд чисто воображаемых событий в ряд событий подлинных, например, прошлое, которое нужно скрыть, беспрестанно врывается у него в настоящее, но каждый раз удается примирять его с положениями, которые оно должно было, казалось, совершенно расстроить. И всегда мы видим два независимых ряда событий и их частичное совпадение.

Мы не пойдем дальше в разборе приемов водевиля. Будет ли это интерференция рядов, инверсия или повторение, цель, как мы видим, во всех этих случаях одна и та же: получить то, что мы назвали *механизацией* жизни. Берут систему действий и отношений и повторяют ее в одном и том же виде, или перевертывают ее вверх дном, или переносят ее всю целиком в другую систему, с которой она отчасти совпадает, — проделывают всевозможные операции, сводящиеся к тому, чтобы уподобить жизнь механизму,

повторяющему непрерывно одно и то же, с обратными движениями и с частями, которые могут быть заменены другими. Действительная жизнь есть водевиль в той мере, в какой она порождает естественно совершенно однородные действия и, следовательно, в той мере, в какой она забывается, потому что если бы она всегда была внимательна, то она представляла бы собою непрерывность разнообразия, неспособный возвращаться вспять прогресс, нераздельное единство. Вот почему комизм событий можно определить как рассеянность вещей, точно так же, как комическое в характере отдельной личности всегда зависит — как мы уже указывали и как впоследствии докажем — от известной рассеянности, составляющей основную черту данной личности. Но эта рассеянность событий есть нечто случайное. Ее эффекты слабы. И она во всяком случае непоправима, так что смяться над ней нет смысла. Вот почему и не могло бы прийти на ум усугублять ее, возводить в систему, создавать для нее особое искусство, если бы смех не был всегда удовольствием и если бы люди не схватывали на лету малейший повод посмеяться. Этим и объясняется существование водевиля, который относится к действительной жизни так, как картонный плясун к двигающемуся человеку; он — очень искусственное преувеличение известной природной косности вещей. Нить, связывающая его с действительной жизнью, очень хрупка. Это только игра, подчиненная, как и всякие другие игры, заранее принятому условию. Комедия характеров имеет более глубокие корни в жизни. Ею, главным образом, мы займемся в последней части нашего исследования. Но мы должны предварительно рассмотреть еще один род комического, который походит во многих отношениях на комическое, присущее водевилю, — а именно комическое, заключающееся в словах.

II

Может быть, покажется несколько искусственным, если мы выделим комическое слово в особую категорию, потому что большинство комических эффектов, которые мы рассматривали до сих пор, выражалось при посредстве речи. Но надо делать различие между комическим, которое речь выражает, и комическим, которое речь создает. Первое еще может быть переведено с одного языка на другой, хотя оно и может потерять большую часть своей рельефности, переходя в новую общественную среду, иную по своим нравам, по своей литературе, а главное, по своим идейным ассоциациям. Второй же вид комического обыкновенно не переводим тем, что он есть, он всецело обязан строению фразы или подбору слов. Он не выражает посредством речи известных частных видов рассеянности людей или событий. Он подчеркивает рассеянность самого языка. Комическим становится здесь сам язык.

Правда, фразы составляются не сами собой, и если мы смеемся над ними, то мы смеемся как бы и над их автором. Но это последнее условие не необходимо. Фраза, слово обладают независимо способностью вызывать смех. Это доказывается тем, что в большинстве таких случаев нам было бы очень трудно сказать, над кем мы смеемся, хотя мы иногда и чувствуем смутно, что наш смех кем-то вызван.

Этот кто-то не всегда, впрочем, то лицо, которое говорит. Здесь необходимо иметь в виду важное различие между *остроумным* и *смешным*. Я склоняюсь к тому мнению, что слово бывает комично, когда оно вызывает смех над сказавшим его, и остроумным, когда оно вызывает наш смех над третьим лицом или над нами самими. Но чаще всего мы не можем решить, комично ли слово или остроумно. Оно просто вызывает смех.

Быть может, следовало бы, прежде чем идти дальше, определить точнее, как надо понимать остроумие. Остроумное слово всегда вызывает у нас по крайней мере улыбку, так что этюд о смехе не был бы полон, если бы мы не выяснили природу остроумия, его сущность. Но я боюсь, как бы эта сущность, подобно некоторым легко испаряющимся эссенциям, не рассеялась при свете.

Заметим прежде всего, что слово «остроумие» имеет два смысла — один более широкий, другой — более узкий. В самом широком смысле слова, остроумие есть, как мне кажется, известная способность мыслить *драматически*. Вместо того, чтобы пользоваться своими идеями, как безразличными символами, остроумный человек их видит, слышит, а главное — заставляет их разговаривать между собою подобно людям. Он выводит их на сцену, а отчасти и сам выходит на нее. Остроумный народ всегда непременно любит театр. Каждый остроумный человек — всегда немножко поэт, как каждый чтец — немножко актер.

Я делаю это сближение умышленно, потому что нетрудно установить пропорцию между этими четырьмя членами. Чтобы хорошо читать, достаточно владеть интеллектуальной стороной сценического искусства; но чтобы хорошо играть, надо быть артистом всей душой, всем существом. Поэтическое творчество тоже требует известного самозабвения, чем не грешит обыкновенно остроумный человек. Личность последнего всегда проглядывает из-за его слов и действий. Он не поглощается ими целиком, он вкладывает в них только свой ум.

Следовательно, каждый поэт может, если пожелает, выказать себя остроумным человеком. Ему не нужно ничего приобретать для этого, он может при этом даже кое-что потерять. Ему достаточно дать своим мыслям разговаривать между собою «так, ради

удовольствия». Ему надо для этого только ослабить двойную связь, которая соединяет его мысли с чувствами и его душу с жизнью. Одним словом, он превратится в остроумного человека, если захочет быть по-этом не умом и сердцем, а только умом.

Но если остроумие есть вообще способность смотреть на вещи *sub specie theatri*, то естественно, что его особенно должна привлекать одна разновидность драматического искусства — комедия. Отсюда проистекает более узкий смысл этого слова — единственный, впрочем, который интересует нас с точки зрения теории смеха. Под *остроумием* мы будем подразумевать известную способность набрасывать мимоходом комические сценки, но набрасывать так ловко, легко и быстро, чтобы все уже было кончено, когда мы начнем только замечать происходящее.

Кто актеры этих сцен? К кому обращается остроумный человек? Прежде всего, к своим же собеседникам, когда его слова есть ответ одному из них; часто — к отсутствующему лицу, предполагая, что отвечает на слова, обращенные к нему. Еще чаще — ко всем вообще, иначе говоря, к тем или иным общепринятым мнениям, на которые он нападает, превращая в парадокс какую-нибудь ходячую мысль или пользуясь каким-нибудь обычным оборотом речи, пародируя какую-нибудь цитату или поговорку. Сравните эти маленькие сценки между собой и вы увидите, что это почти всегда вариации на хорошо известную нам тему, тему об «обокраденном воре». Берется какая-нибудь метафора, фраза, рассуждение и обращается против того, кто их произносит или мог бы произнести, таким образом, чтобы это лицо сказало то, чего оно само не хотело сказать и как бы само поймало себя в словесную западню. Но тема об «обокраденном воре» не единственно возможная. Мы рассмотрели уже много видов комического; сре-

ди них нет ни одного, который нельзя было бы отточить в стрелу остроумия.

Итак, всякое остроумное слово поддается анализу, для которого мы можем сейчас же дать, так сказать, рецепт. Вот он. Возьмите это слово, расширьте его сначала до размеров сценки в лицах, определите затем ту категорию комического, к которой эта сцена могла бы принадлежать: вы сведете таким образом остроумное слово к его простейшим элементам и получите полное его объяснение.

Применим этот метод к одному классическому примеру. «У меня болит ваша грудь», писала г-жа де-Севинье своей больной дочери. Вот остроумная фраза. Если наша теория верна, то нам достаточно будет подчеркнуть эту фразу, усилить ее и расширить ее до размеров комической сцены. И мы имеем подобную сценку в совершенно готовом виде в пьесе *Любовь-целительница* Мольера. Самозванец-врач Клитандр, приглашенный лечить дочь Сганареля, довольствуется тем, что щупает пульс самого Сганареля, после чего, основываясь на симпатии, которая должна существовать между отцом и дочерью, объявляет без колебаний: «Ваша дочь действительно больна!» Вот вам пример перехода от остроумного к комическому. Чтобы дополнить наш анализ, нам достаточно выяснить, чем, собственно, комична идея — ставить диагноз болезни ребенка, выслушав его отца или мать. Но мы знаем, что одна из существенных форм комической фантазии состоит в том, что она представляет живого человека картонным плясуном и что часто, с целью внушить нам этот образ, нам показывают двух или нескольких человек, разговаривающих и поступающих так, как если бы они были связаны между собою невидимыми нитями. Не эту ли мысль внушают нам здесь, предлагая материализовать, так сказать, симпатию, существующую, по нашему мнению, между дочерью и ее отцом?

Мы вполне понимаем теперь, почему авторы исследований об остроумии ограничивались указанием на необыкновенную сложность понятий, обозначаемых этим словом, и никогда не могли дать его определение. Существует много способов быть остроумным — столько же, сколько способов не быть остроумным.

Как же подметить общее между ними, если не начать с определения общего отношения остроумного к комическому? Но как только это отношение будет установлено, все станет ясно. Между комическим и остроумным окажется тогда то же отношение, что между законченной сценой и беглым наброском сцены, еще подлежащей разработке. Сколько форм может принять комическое, столько же есть и соответствующих разновидностей остроумия. Прежде всего, следовательно, надо определить комическое во всех его формах и нащупать нить (что уже довольно трудно), ведущую от одной формы к другой. Тем самым будет произведен и анализ остроумного, которое окажется не чем иным, как тем же комическим, но более легким, как испарения жидкости легче этой последней. Следовать же обратному методу, искать непосредственно формулу остроумного, значит идти на верную неудачу. Что сказали бы о химике, который, имея у себя в лаборатории сколько угодно всяких веществ, вздумал бы изучать только следы их в атмосфере?

Но это сравнение между остроумным и комическим указывает нам вместе с тем путь, которому надо следовать при изучении комизма слов. Действительно, с одной стороны, мы видим, что нет существенной разницы между комическим выражением и остроумным, с другой же стороны, остроумное слово, хотя и связанное с каким-нибудь образным выражением речи, вызывает всегда неясный или яркий образ какой-нибудь комической сцены. Это значит, что

комическое речи должно точка в точку соответствовать комическому действиям и положений и что оно есть не что иное, как проекция последнего на плоскости слов, если так можно выразиться. Возвратимся же к комическому действиям и положений. Рассмотрим главные приемы, посредством которых оно получается. Применим эти приемы к подбору слов и к построению фраз. Мы получим таким образом все возможные формы комического слов и все разновидности остроумия.

I. Позволить себе под влиянием косности или инерции сказать или сделать то, чего не хотел, — таков, как мы знаем, один из важнейших источников комизма. Вот почему также смеются над косностью, заученностью, одним словом, над механичностью в жестах, положениях и даже в чертах лица. Замечается ли этот вид косности в языке? Да, без сомнения, потому что существуют готовые формулы и стереотипные фразы. Человек, который постоянно говорил бы таким языком, был бы непременно смешон. Но чтобы фраза сама по себе, независимо от того, кто ее произносит, была комической, недостаточно, чтобы она была стереотипной, надо еще, чтобы по ней мы могли узнать, не колеблясь, что она сказана автоматически. А это возможно только тогда, когда фраза заключает в себе явную нелепость, какое-нибудь грубое заблуждение, особенно же — противоречие в словах. Отсюда общее правило: *всякий раз, когда в форму общеупотребительной фразы вкладывается нелепая мысль, — получается комическая фраза.*

«*Ce sabre est le plus beau jour de ma vie*»*, говорит Прюдом. Переведите эту фразу на английский или немецкий язык, она окажется просто нелепой, тогда как по-французски она — комична. Происходит это

* «Эта сабля — прекраснейший день моей жизни».

оттого, что выражение «прекраснейший день моей жизни» есть одно из стереотипных выражений, к которым наше ухо привыкло. Чтобы сделать ее комичной, достаточно, следовательно, ясно обнаружить автоматизм произносящего ее лица. Мы достигаем этого, вкладывая в нее нелепость. И здесь ни в каком случае не есть источник комизма. Она есть лишь очень простой и очень действительный способ раскрыть нам этот комизм.

Мы привели здесь только одну фразу Прюдома. Но большинство приписываемых ему фраз, построенно по тому же образцу. Прюдом — это человек стереотипных фраз. А так как они имеются во всяком языке, то Прюдома можно переложить на другой язык, но очень редко можно перевести.

Иногда не сразу можно заметить банальность фразы, под прикрытием которой проходит перед нами нелепость. «Я не люблю работать в промежутках между часами, назначенными для еды», сказал один лентяй. Эта фраза не была бы смешной, если бы на выручку не являлось правило гигиены: «не следует есть в промежутках между часами, назначенными для еды».

Иногда получается комизм более сложный. Вместо одной банальной фразы бывает две или три, вплетенные одна в другую. Возьмем, например, следующую фразу одного из персонажей Лабиша: «Только Бог имеет право убить себе подобного». Мне кажется, что здесь использованы два общеизвестных положения: «Только Бог располагает жизнью людей» и: «Преступление со стороны человека убить себе подобного». Но эти два положения соединены так, чтобы обмануть наш слух и произвести на нас впечатление одной из тех фраз, которые повторяются и воспринимаются совершенно машинально. Отсюда — некоторая вялость нашего внимания, которое внезапно пробуждается нелепостью.

Этих примеров достаточно, чтобы понять, каким образом одна из наиболее важных форм комического проектируется в упрощенном виде на плоскости языка. Перейдем теперь к менее общей форме.

II. «Мы всегда смеемся, если наше внимание отвлекается в сторону физических качеств человека, тогда как речь идет о его моральной стороне», — таков закон, установленный нами в первой части нашего исследования. Применим его к языку. Можно сказать, что большая часть слов имеет смысл *физический* или смысл *моральный*, смотря по тому, употребляем ли мы их в собственном или в переносном значении. Всякое слово означает прежде всего конкретный предмет или материальное действие; но, мало-помалу одухотворяясь, смысл слова может перейти в отвлеченное отношение или в чистую идею. И если наш закон сохраняет силу и здесь, то он должен быть выражен так: *комический эффект получается всякий раз, когда мы делаем вид, что понимаем выражение в собственном смысле, тогда как оно употреблено в переносном. Или так: как только наше внимание сосредоточивается на материальной стороне метафоры, выраженная в ней мысль становится комичной.*

«Все искусства — братья»; в этой фразе слово «братья» употреблено метафорически, чтобы подчеркнуть более или менее глубокое сходство. И слово это настолько часто употребляется таким образом, что, слыша его, мы уже не думаем о том конкретном и материальном отношении, которое подразумевает всякое родство. Мы подумали бы о нем, если бы нам сказали: «Все искусства — двоюродные братья», потому что слово «двоюродный брат» реже употребляется в переносном смысле; поэтому здесь это слово приобрело бы уже легкий комический оттенок. Идите дальше, предположите, что ваше внимание будет резко привлечено материальной стороной образа бла-

годаря тому, что будет выбрано родственное отношение, несовместимое с родом понятий, которые должны быть соединены этим родством: получится непременно комический эффект. Такова известная фраза, кажется тоже Приюдома: «Все искусства — сестры».

«Il court après l'esprit» («он гонится за остроумием») — так отозвались однажды в присутствии Буффле об одном высоко мнившем о себе господине. Если бы Буффле ответил: «Il ne l'attrapera pas» («он его не поймает»), — в этом был бы намек на остроумие; но это был бы только намек, потому что слово «attraper» (поймать, схватить) употребляется в переносном значении почти так же часто, как слово «courir» (бежать), так что оно не могло бы с достаточной силой заставить нас материализовать образ двух человек, бегущих друг за другом. Желательно вам, чтобы ответ был вполне остроумный? Тогда вам надо взять из словаря спортсмена выражение настолько конкретное, настолько живое, чтобы оно сразу заставило вас почувствовать себя действительно присутствующим на бегах. Буффле так и сделал. «Держу пари за остроумие», — ответил он.

Мы говорили, что остроумие часто состоит в том, чтобы продолжить мысль собеседника до той точки, где она становится собственной противоположностью, и собеседник сам попадает, так сказать, в ловушку, поставленную его же собственными словами. Мы можем прибавить теперь, что такой ловушкой почти всегда оказывается метафора или сравнение, прямой смысл которых обращается против него же. Вспомните разговор между матерью и сыном в *Faux Bonshommes*: «Друг мой, игра на Бирже — вещь опасная. Сегодня выиграл, завтра — проиграл». — «Ну, что же, я буду играть только через день». И в той же пьесе мы имеем назидательный разговор двух финансистов: «Честно ли то, что мы делаем? Ведь в конце концов, мы кладем в карман деньги этих несчаст-

ных акционеров»... — «А куда же нам, по-вашему, класть их?»

Таким образом, комический эффект получится всякий раз, когда, расширяя толкование символа или эмблемы в сторону их вещественного содержания, мы, вместе с тем, стараемся сохранить за таким расширенным толкованием значение символа или эмблемы. В одном очень веселом водевиле выводится чиновник из Монако, весь мундир которого покрыт медалями, тогда как ему пожалована была только одна награда: «Я поставил, — объясняет он, — мою медаль на один из номеров рулетки, и так как этот номер выиграл, то я получил право на тридцать шесть своих ставок». Это объяснение очень похоже на замечание Жибуайе в комедии *Effrontés*. Говорят о сорокалетней невесте, подвенечное платье которой украшает флёр-д'оранж*. «Она имеет право на целый апельсин», замечает Жибуайе.

Но мы никогда не кончили бы, если бы вздумали перебирать один за другим все изложенные нами законы и проверять их на том, что мы назвали плоскостью языка. Мы поступим благоразумно, если будем придерживаться трех общих положений, данных нами в последней главе. Мы показали, что «серии событий» могут становиться комическими или вследствие *повторения*, или вследствие *инверсии*, или, наконец, благодаря и *интерференции*. Мы сейчас увидим, что так обстоит дело и с сериями слов.

Если взять те или иные серии событий и повторить их в ином тоне или в иной среде, или же переставить их, сохраняя за ними все же смысл, или же, смешать их таким образом, чтобы присущие каждому из них значения интерферировали между собою, — это будет, говорили мы, всегда смешно, потому что это значит добиться от жизни, чтобы она поз-

* Флёр д'оранж — цветы апельсинового дерева.

волила обращаться с собой, как с чем-то механическим. Но мысль есть также нечто живое. И язык, который выражает мысль, должен бы быть таким же живым, как и сама мысль.

Понятно поэтому, что фраза станет смешной, если, будучи перевернута, она приобретет новый смысл, или если она выражает безразлично две совершенно независимые системы идей, или, наконец, если она выражает какую-нибудь идею в тоне, не соответствующем этой последней. Таковы, действительно, три основных закона того, что можно было бы назвать *комическим преобразованием предложений*. Мы покажем это на нескольких примерах.

Заметим прежде всего, что эти три закона далеко не одинаково важны с точки зрения теории комического. *Инверсия* — прием наименее интересный. Но его, должно быть, легко применять, так как я заметил, что профессиональные остряки, услышав какую-нибудь фразу, сейчас же пытаются придать ей иной смысл, переставляя в ней для этого слова, ставя, например, подлежащее на место дополнения и дополнение на место подлежащего. Этим приемом нередко пользуются для того, чтобы в более или менее шуточной форме опровергнуть какую-нибудь мысль. В одной из комедий Лабиша одно действующее лицо кричит верхнему жильцу, который бросает сор на его балкон: «Зачем вы вытряхиваете свою трубку на мой балкон?» На это голос жильца отвечает: «Зачем вы подставляете свой балкон под мою трубку?» Подобных примеров можно привести сколько угодно, но я не буду на них останавливаться.

Интерференция двух систем идей в одной и той же фразе служить неисчерпаемым источником забавных эффектов. Есть много способов получить подобную интерференцию, т. е. придать одной и той же фразе два независимых значения, которые накладываются одно на другое. Ниже всех среди них стоит

каламбур. В каламбуре одна фраза, на первый взгляд, имеет два независимых значения; но это только так кажется, в действительности же здесь имеются две различные фразы, составленные из различных слов, причем обыкновенно стараются показать, что смешивают слова, пользуясь тем, что они одинаково звучат. От каламбура можно незаметно перейти к настоящей игре слов. Здесь две системы идей действительно заключаются в одной и той же фразе, и мы имеем дело с одними и теми же словами; здесь пользуются различными значениями, которые может иметь одно и то же слово, особенно при переходе от его прямого смысла к переносному. Поэтому часто можно найти лишь самую незначительную разницу между игрой слов, с одной стороны, и поэтической метафорой или назидательным сравнением — с другой. Тогда как назидательное сравнение и яркий поэтический образ всегда обнаруживают прочную внутреннюю согласованность между языком и природой, этими двумя параллельными сторонами жизни; игра слов скорее вызывает мысль о некоторой небрежности языка, который словно забыл на мгновение о своем истинном назначении и вознамерился приспособлять окружающее к себе, вместо того, чтобы самому к нему приспособляться. Игра слов всегда выдает минутную *рассеянность* языка и именно в этом ее забавность.

Инверсия и интерференция — это, в сущности, — игра остроумия, сводящаяся к игре слов. Гораздо глубже комизм, создаваемый *перемещением*. Действительно, перемещение в разговорном языке есть то же, что повторение в комедии.

Мы указывали уже, что повторение — излюбленный прием классической комедии. Оно состоит в таком расположении событий, при котором какая-нибудь сцена воспроизводится или теми же лицами в новых условиях, или новыми лицами в тех же усло-

виях. Так, например, прислуга разыгрывает более грубым языком сцену, уже сыгранную господами. Возьмите теперь несколько мыслей, выраженных соответствующим им стилем и находящихся, следовательно, в своей естественной среде. Если вы придумаете способ перенести их в иную среду, сохраняя их прежние взаимные отношения, или, другими словами, если вы выразите их совершенно иным слогом и переложите их на иной тон, то получите комедию языка, сам язык будет комичен. Вовсе нет надобности при этом давать действительно оба выражения одной и той же мысли — выражение, полученное при перемещении, и выражение естественное. Мы знаем естественное выражение, потому что его нам подсказывает инстинкт. Следовательно, изобретательность в комическом должна направиться на другое выражение и только на него.

Раз это второе выражение нам дано, мы сами найдем первое. Отсюда следующее общее правило: *комический эффект получится всякий раз, когда мы переложим естественное выражение какой-нибудь мысли на другой тон.*

Способы переложения так многочисленны и разнообразны, язык так богат последовательными оттенками тонов, комическое может пройти через такое множество степеней, начиная с самого плоского шутовства и кончая самыми высшими формами юмора и иронии, что мы отказываемся их перечислять, достаточно будет, установив правило, дать несколько более важных его применений.

Прежде всего мы различаем два крайних тона: торжественный и обыденный. Наиболее сильные эффекты получатся при простом переложении с одного тона на другой. Отсюда два противоположных направления комической фантазии.

Перелая торжественное на обыденное, мы получаем пародию. Пародия, таким образом опреде-

ленная, получается и в тех случаях, когда обыденными словами выражена одна из таких мыслей, которые, хотя бы в силу привычки, принято выражать другим стилем. Примером может служить следующее описание восхода солнца, цитируемое Жаном-Полем Рихтером: «Небо начало меняться из черного цвета в красный, подобно раку, который варится». Тот же эффект, заметим, получается тогда, когда о чем-нибудь античном говорят современным слогом, потому что классическая древность окружена ореолом поэзии.

Именно комизм пародии, несомненно, подал мысль некоторым философам, — в частности Александру Бэну, — определить комическое вообще как *уничтожение*. Смешное получается в тех случаях, «когда предмет, некогда почитавшийся, изображают нам как нечто незначительное, презренное». Но если наш анализ правилен, то уничтожение есть лишь одна из форм переложения и само переложение есть лишь один из способов вызвать смех. Но этих способов имеется бесчисленное множество, и источник смеха надо искать гораздо выше. Впрочем, не заходя так далеко, можно видеть, что если переложение торжественного в тривиальное, лучшего в худшее комично, то переложение обратное может оказаться еще более комичным.

Оно встречается так же часто, как и первое. И можно, мне кажется, различать две главные формы его, смотря по тому, относится ли оно к *величине* предметов или к их *значению*.

Говорить о мелких вещах так, как если бы они были большими, вообще говоря, значит, *преувеличивать*. Преувеличение всегда будет комическим, если оно длительно, а особенно, если к нему прибегают систематически; действительно, в этом случае оно выступает как способ переложения на другой тон. Оно так успешно вызывает смех, что некоторые ав-

торы определяли комическое как преувеличение, подобно тому, как другие определяли его как уничижение. В действительности же преувеличение, совершенно так же, как и уничижение, есть лишь известная форма известного вида комического. Но это очень яркая форма комического. Она породила героико-комический эпос; жанр этот, правда, несколько устарел, но его следы встречаются везде, где преувеличение является обычным. О хвастовстве можно сказать, что часто именно его героико-комическая сторона вызывает наш смех.

Более искусственным, но и более утонченным является переложение низкого в высокое, относящееся к значению вещей, а не к их величине. Выражаться прилично о неприличном, взять какое-нибудь скабрёзное положение, какое-нибудь грубое занятие, пошлое поведение и описывать их в выражениях строгой *respectability* — это обыкновенно комично. Я умышленно употребляю английское слово: самый прием этот — английский. Бесчисленные примеры его можно встретить у Диккенса, Тэккерея, вообще в английской литературе. Заметим мимоходом: сила эффекта не зависит здесь от его продолжительности. Иногда достаточно одного слова, лишь бы это слово раскрывало перед нами целую систему переложения, приложенную к известной среде, и обнаруживало безнравственность, организованную, так сказать, на началах нравственности. Я приведу только замечание важного чиновника одному из своих подчиненных у Гоголя: «Ты воруешь слишком много для человека твоего чина».

Резюмируем сказанное: существует два крайних предела сравнения — очень большое и очень маленькое, наилучшее и наихудшее — между которыми возможно перемещение в том или другом направлении. Суживая постепенно промежуток между ними, мы будем получать пределы, с контрастом все менее

и менее резким и эффекты комического переложения все более и более тонкие.

Наиболее общим из этих противоположений будет, может быть, противоположение реального идеальному, того, что есть, тому, что должно быть. И здесь переложение может совершаться в двух противоположных направлениях. Иногда, притворяясь, говорят о должном, как о существующем в действительности: в этом состоит *ирония*. Иногда, напротив, подробно и тщательно описывают существующее как должное. Это — любимый прием *юмора*. Юмор, в таком определении, противоположен иронии. Оба они — формы сатиры, но ирония — прием ораторский, а юмор имеет научную видимость. Ирония усиливается по мере того, как говорящий все более и более воодушевляется идеей блага, которая должна быть; вот почему ирония может внутренне воспламеняться до того, что становится своего рода сгущенным красноречием. Юмор же усиливается, напротив, по мере того, как мы спускаемся все ниже и ниже в самые глубины зла существующего, чтобы с холодным бесстрашием отметить все его особенности. Многие авторы, между прочим, и Жан Поль, замечают, что юмор имеет склонность ко всему конкретному — к техническим подробностям, к точным фактам. Если наш анализ правилен, то это не случайная черта юмора, а самая его сущность. Юморист — это моралист в наряде ученого, своего ученого, своего рода анатом, рассекающий труп только для того, чтобы внушить нам отвращение к нему; и юмор, в том тесном смысле, в каком мы берем это слово здесь, есть перемещение морального в научное.

Суживая еще более расстояние между предельными категориями, перемещаемыми одна в другую, мы будем получать системы комического переложения все более и более специальные. Так некоторые профессии имеют свой особый технический язык;

сколько получается комических эффектов при переложении на этот профессиональный язык понятий из повседневной жизни! Равно комично распространение делового языка на светские отношения, например, следующая фраза одного из персонажей Лабаша, относящаяся к полученному им пригласительному письму: «Ваше дружеское от 3 истекшего» и перелагающая таким образом обычную коммерческую формулу: «Ваше почтенное от 3 текущего». Этот род комического может, впрочем, достичь особенной глубины, когда он показывает не только профессиональную привычку, какой-нибудь нравственный порок. Вспомните сцены в *Faux Bonshommes* и в *Famille Benoston*, в которых о замужестве говорится, как о сделке, и вопросы чувства обсуждаются в выражениях строго коммерческих.

Но мы подходим здесь к пункту, в котором особенности языка только передают особенности характера; более подробным образом мы займемся им в следующей главе. И как и следовало ожидать и как можно было предвидеть на основании всего предыдущего, комическое слово близко следует за комическим положением и теряется, вместе с этим последним видом комического, в комическом характере. Язык дает комические эффекты только потому, что он есть дело человека и приспособлен, насколько возможно точно, к формам человеческого мышления. Мы чувствуем в нем нечто живущее нашей жизнью; и если бы эта жизнь языка была полна и совершенна, если бы в ней не было ничего застывшего, если бы, одним словом, язык был организмом строго единым, неспособным раскалываться на независимые организмы, комизм был бы чужд ему, как был бы он чужд и души, живущей жизнью гармонически слитной, нераздельной, подобной спокойной водной поверхности. Но нет пруда, на поверхности которого не плавали бы сухие листья, нет такой человеческой души, на которой не откладывались бы

привычки, делающие ее косной по отношению к себе самой и тем самым делающие ее косной по отношению к другим, нет, наконец, языка настолько гибкого, настолько глубоко живого, настолько выдержанного в целом и в каждой своей части, способного отбросить все шаблонное и противостоять механическим операциям перестановки, переложения и т. п., которые мы вздумали бы производить над ним, как над вещью. Косное, шаблонное, механическое в их противоположении гибкому, вечно изменяющемуся, живому; рассеянность в противоположении свободной действительности — вот в общем то, что подчеркивает и стремится исправить смех. Светом этой идеи освещался наш путь, когда мы только приступили к нашему анализу комического. Она светила нам на всех трудных поворотах нашего пути. С ее же помощью мы предпримем исследование более важное и, мы надеемся, более поучительное. Мы намерены перейти теперь к изучению комических характеров, точнее — к определению существенных условий комедии характеров, но стараясь при этом, чтобы это изучение позволило нам выяснить истинную природу искусства, а также общее отношение искусства к жизни.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

КОМИЧЕСКОЕ ХАРАКТЕРА

I

Мы проследим комическое по всему его сложному пути, наблюдая, как оно просачивается в формы, позы, жесты, положения, действия, слова. Переходя к анализу комических *характеров*, мы приступаем к самой важной части нашей работы. Она была бы и самой трудной, если бы мы поддались искушению определить смешное на нескольких особенно ярких и, следовательно, грубых примерах; тогда, по мере того, как мы поднимались бы к самым высоким проявлениям комического, факты на наших глазах проскользывают бы сквозь слишком широкие петли определения, которое не могло бы их захватить. Но мы следовали в действительности обратному методу; мы направляли свет сверху вниз. Будучи убеждены в том, что смех имеет общественный характер и общественное значение, что комическое выражает прежде всего известную непригодность личности к обществу, что комическое связано с человеком и только с ним, — мы прежде всего сосредоточили наше внимание на характере. Трудность заключалась скорее в объяснении того, каким образом смех вызывается не только характером, но и чем-то другим, и каковы те неуловимые просасывания, соединения или смешения, посредством которых комическое может проникнуть в простое движение, в какое-нибудь безличное положение, в отдельную фразу. Этим мы

занимались до сих пор. Мы брали металл в чистом виде, и все наши усилия направлялись на то, чтобы восстановить руду. Теперь мы будем изучать самый металл. Это не представит никаких затруднений, потому что на этот раз мы будем иметь дело с простым телом. Присмотримся к нему поближе и посмотрим, как оно реагирует на все остальное.

Существуют, говорили мы, душевные состояния, которые волнуют нас, как только мы о них узнаем, радости и печали, которым мы сочувствуем, страсти и пороки, которые вызывают скорбное недоумение, ужас или сожаление в тех, кто созерцает их, словом, чувства, которые посредством сочувственных откликов переходят от одной души к другой. Все это затрагивает самую сущность жизни. Все это — серьезно и иногда даже трагично. Комедия может начаться только там, где личность другого человека перестает нас трогать. И она зарождается вместе с тем, что можно назвать *косностью по отношению к общественной жизни*. Человек комичен, когда идя автоматически по своему пути, он не думает, что может столкнуться с другими людьми. Тогда является смех, чтобы избавить его от рассеянности и вывести из мечтательности. Если позволительно сравнивать великое с малым, то напомним, что происходит при поступлении в наши школы. Когда поступающий прошел через пытки экзаменов, ему надо храбро вынести еще другие; ему их готовят его старшие товарищи, чтобы приспособить его к новой среде, в которую он вступает, чтобы сделать его, как говорится, шелковым. Всякое маленькое общество, которое образуется в недрах большого, стремится, направляемое смутными инстинктами, найти способ исправления и сглаживания косности привычек, которые усвоены в другой среде и должны быть изменены. Общество в собственном смысле действует таким же образом. Каждый его член должен быть внимателен к окружа-

ющему, должен приспособляться к среде, а не замыкаться в самом себе, в своем внутреннем мире, как в башне из слоновой кости. Вот почему оно старается, чтобы всегда над каждым реяла если не угроза наказанием, то хотя бы перспектива унижения, которое, как бы оно ни было незначительно, все-таки пугает. Такова должна быть роль смеха. Всегда несколько обидный для того, кого он преследует, смех действительно есть нечто в роде меры общественной выучки.

Отсюда — двойственный характер комического. Оно не принадлежит целиком ни искусству, ни жизни. Люди и их реальная жизнь никогда не вызвали бы нашего смеха, если бы мы не были способны смотреть на них, как на представление, которое мы видим из нашей логики; они становятся смешными, на наш взгляд, только потому, что разыгрывают перед нами комедии. Но, с другой стороны, даже в театре удовольствие, доставляемое нам смехом, не есть удовольствие чистое, т. е. исключительно эстетическое, вполне бескорыстное. К нему всегда примешивается некоторая задняя мысль, которая имеется для нас у общества, если ее нет у нас самих. В нем всегда есть скрытое намерение унижить и тем самым правда, исправить, по крайней мере внешне. Вот почему комедия ближе к реальной жизни, чем драма. Чем величественнее драма, тем глубже обработка, которой поэт должен был подвергнуть действительную жизнь, чтобы выделить из нее трагическое в чистом виде. Комедия, наоборот, только в самых низших своих видах, в водевиле и в фарсе, резко расходится с жизнью: чем выше она поднимается, тем больше стремится слиться с нею, и в действительной жизни бывают сцены настолько близкие к высшим видам комедии, что театр мог бы воспользоваться ими, не изменяя в них ни одного слова.

Отсюда следует, что элементы комического ха-

рактера будут на сцене те же, что и в жизни. Каковы они? Нам не трудно будет выделить их.

Не раз говорилось, что именно *легкие* недостатки наших ближних вызывают наш смех. Я признаю, что в этом мнении есть большая доля правды и тем не менее я не могу его признать вполне правильным. Прежде всего, что касается недостатков, то довольно трудно провести границу между незначительным и крупным; быть может, не потому недостаток незначителен, что вызывает наш смех, а потому, что он вызывает наш смех, мы его находим незначительным, ничто не обезоруживает так, как смех. Но можно пойти дальше, можно сказать, что есть недостатки, над которыми мы смеемся, зная, что это недостатки крупные: пример — скупость Гарпагона. И наконец надо же сознаться, — хотя это и не так легко, — что мы смеемся не только над недостатками своих ближних, но иногда и над их достоинствами. Мы смеемся над Альцестом. Нам скажут, что комична не самая честность Альцеста, а та особая форма, которую честность принимает у него, ее некоторая странность, портящая ее. Согласен, но тем не менее, эта странность Альцеста, над которой мы смеемся, *делает смешной его честность*, и это — главное. Мы можем, следовательно, сделать тот вывод, что комическое не есть всегда признак недостатка, в моральном смысле этого слова, и тот, кто видит в комическом непременно недостаток, и недостаток мелкий, должен точно указать нам, каковы отличительные признаки мелкого и крупного.

Неоспоримо, что комическое лицо может приблизительно находиться в согласии со строгой моралью. Но оно должно упорядочить свои отношения к обществу. Альцест — безукоризненно честный человек. Но он не приспособлен к обществу и потому комичен. Гибкий порок труднее представить в смешном виде, чем непреклонную добродетель. Под подо-

зрением у общества находится только *косность*. Именно косность Альцеста и вызывает наш смех, хотя косность в данном случае — это честность. Кто изолируется, тот рискует сделаться смешным. Подобное обособление и есть главная причина комического. Вот почему комическое так часто оказывается связанным с нравами, понятиями — скажем прямо — с предрассудками общества.

Тем не менее, надо признать к чести человечества, что идеал общественный и идеал моральный существенно между собой не разнятся. Мы можем, следовательно, принять, как общее правило, что наш смех вызывается недостатками окружающих, прибавляя, правда, при этом, что недостатки вызывают наш смех скорее выражающейся в них *необщительностью*, чем своей *безнравственностью*. Остается только определить, какие недостатки могут стать комическими и в каких случаях мы считаем их слишком серьезными, чтобы смяться над ними.

Но на этот вопрос мы уже дали в скрытой форме ответ. Комическое, говорили мы, обращается только к разуму; смех не совместим с душевным волнением. Опишите мне какой-нибудь недостаток — самый незначительный, какой вам будет угодно; если вы своим рассказом о нем вызовите во мне чувство симпатии, боязни или сострадания, — конечно, я не могу уже смяться над ним. Выберите, напротив, даже глубокий, страшно отвратительный порок: вы сможете его сделать смешным, если вам предварительно удастся различными соответственными искусственными приемами достичь того, чтобы я остался к нему равнодушен. Я не говорю, что порок станет тогда смешным, я говорю, что при этом условии он сможет стать таковым. *Он не должен волновать* — вот единственное, действительно необходимое условие, хотя, конечно, одного его недостаточно.

Но каким же образом комический поэт может по-

мешать мне волноваться? Вопрос не из легких. Чтобы вполне выяснить его, пришлось бы углубиться в несколько иную область, проанализировать то искусственное сочувствие, которое мы испытываем в театре, определить, в каких случаях мы соглашаемся, а в каких отказываемся разделять воображаемые радости и страдания. Существует способ убаюкивать нашу чувствительность и готовить ее к внушению, как это делается при гипнозе. И есть также способ охладить нашу симпатию именно в тот момент, когда она проявляется, — охладить в такой степени, что даже серьезное положение не будет нами принято всерьез. Для этой цели особенно действительны, как мне кажется, два приема, обыкновенно применяемые более или менее сознательно комическими поэтами. Первый состоит в том, чтобы *обособить* в душе действующего лица то чувство, которое в нем пробуждают, обратить это чувство, так сказать, в паразитическое состояние, дать ему самостоятельное существование. Обычно сильное чувство подчиняет себе мало-помалу все другие душевные состояния и окрашивает их присущим ему цветом: если нас делают зрителями этого постепенного проникновения, мы в конце концов сами начинаем проникаться соответствующим чувством. Прибегая к другому сравнению, можно сказать, что всякое душевное волнение будет драматично, заразительно, если все его гармонические тона сопутствуют основной ноте. Раз артист вибрирует всем своим существом, публика, в свою очередь, может начать вибрировать... Напротив, в душевном волнении, которое оставляет нас безразличными, которое может стать комическим, есть всегда некоторая косность, мешающая ему захватить остальную часть души, в которой оно происходит. В известный момент эта косность может проявиться в движениях, напоминающих картонного плясуна, и вызвать наш смех, но и раньше она не

вызывала нашего сочувствия: как можно чувствовать согласно с душой, которая сама не обладает внутренним согласием? В *Скупом* есть сцена, которая очень близко подходит к драме. Это та сцена, в которой должник и ростовщик, ни разу не видевшие друг друга, сходятся лицом к лицу и оказываются сыном и отцом. Это была бы подлинная драма, если бы скупость и родительское чувство, столкнувшись в душе Гарпагона, сочетались бы в ней в нечто новое. Но этого нет. Только что свидание закончилось, как отец уже все забыл. Встретив снова своего сына, он вскользь вспоминает об этой драматической сцене: «А ты, мой сын, которому я по доброте своей прощаю недавнюю историю, и т. д.». Скупость прошла мимо всего остального, ничего не затронув, не будучи затронута сама, — прошла *рассеянно*. Несмотря на то, что она поселилась в душе, несмотря на то, что она там хозяйка, она все-таки остается в ней чужестранкой. Совершенно иной была бы скупость трагического характера. Она притянула бы к себе, поглотила, растворила, — претворив в себе, — все силы живого существа: чувства и привязанности, желания и антипатии, пороки и добродетели, — для нее все это было бы материалом, которому она дала бы жизнь нового характера. Таково, как мне кажется, первое существенное различие между совершенной комедией и драмой.

Есть и другое, гораздо более явное, вытекающее, впрочем, из первого. Когда нам изображают какое-нибудь душевное состояние с целью придать ему драматичность или просто заставить нас серьезно отнестись к нему, его претворяют мало-помалу в *действия*, которые служат ему точной меркой. Так скупой все будет сводить к выгоде; ханжа, притворяясь, что все его помыслы на небе, будет стараться лучше устраиваться на земле. В комедии, конечно, такого рода комбинации тоже встречаются, мне доста-

точно указать на проделки Тартюфа. Но это и есть то общее, что комедия имеет с драмой, и чтобы отмежеваться от этой последней, чтобы помешать нам отнестись серьезно к серьезному действию, чтобы подготовить нас, наконец, к смеху, комедия пользуется приемом, который я могу определить так: *вместо того, чтобы сосредоточивать наше внимание на действиях, она направляет его главным образом на жесты*. Под жестами я понимаю здесь позы, движения и даже речь, в которых известное душевное состояние проявляется без особой цели, без корысти, лишь в силу непреодолимого внутреннего желания проявить себя. Жест, в таком определении, глубоко отличается от действия. Действие преднамеренно, во всяком случае сознательно, жест произволен и автоматичен. В действии участвует вся личность целиком; в жесте проявляется только отдельная часть личности, без ведома или по крайней мере помимо личности в целом. Наконец (и это — важный пункт) действие в точности соразмерено с чувством, которое его внушает; существует постепенный переход от одного к другому, так что наше сочувствие или наше отвращение могут скользить по нити, идущей от чувства к поступку, и прогрессивно усиливаться. Жест же — это нечто, напоминающее действие взрыва; он пробуждает нашу восприимчивость, готовую дать себя убаюкать и, заставляя нас опомниться, он мешает нам относиться серьезно к происходящему. Следовательно, как только внимание наше сосредоточится на жесте, а не на действии, перед нами будет комедия. Тартюф, по своим действиям, должен бы принадлежать к драме; и только когда мы обращаем внимание главным образом на его жесты, мы находим его комическим. Вспомним его выход на сцену: «Лоран, спрячь плеть мою и власяницу». Он знает, что Дорина слышит его, но я убежден, что он сказал бы то же самое, если бы ее там не было. Он так хоро-

шо вошел в роль лицемера, что играет ее, так сказать, искренно. Поэтому, и только поэтому, он может стать комичен. Без этой грубой откровенности, без этих поз, без этого языка, которые от долгой практики лицемерия приняли у него естественный характер, Тартюф был бы просто-напросто отвратителен, потому что мы обращали бы тогда внимание только на те цели, которые он преследует. Понятно, таким образом, что действие в драме — это сущность, в комедии же — нечто второстепенное. В комедии мы чувствуем, что можно было бы взять любое другое положение, чтобы представить нам то или иное действующее лицо: это был бы все тот же человек, только в ином положении. Драма не дает нам этого впечатления. Здесь действующие лица и их положения слиты воедино или, вернее говоря, события составляют неразрывное целое с ними, так что если бы в драме изображались другие события, то хотя бы действующие лица носили те же имена, мы имели бы в действительности дело с другими людьми.

Резюмируем сказанное: мы видели, что хорош ли или дурен характер, все равно: будучи неприспособлен к обществу, он может всегда стать комическим. Теперь мы видим, что серьезность положения также не важна: будет ли порок значительным или легковесным, он всегда сможет вызвать наш смех, если только дело обставлено так, что он нас не волнует. *Неприспособленность* действующего лица к обществу и *нечувствительность* зрителя — вот, в общем, два существенных условия наличности комедии. Есть еще третье, заключающееся в этих двух, которое мы постоянно при нашем анализе старались выявлять.

Это — автоматизм. Мы указали на него в самом начале нашей работы и все время обращали на него внимание: действительно смешным может быть только то, что совершается автоматически. И в недо-

статке, и даже в достоинстве комическим будет все то, что происходит без ведома действующего лица: произвольный жест, необдуманное слово. Всякая рассеянность комична. И чем глубже рассеянность, тем выше комизм. Такая систематическая рассеянность, как рассеянность Дон-Кихота, это — самое комическое, что только можно вообразить себе в мире: это сам комизм, почерпнутый как нельзя ближе к самому источнику его. Возьмите какое угодно комическое лицо. Как бы сознательно оно ни относилось к тому, что говорит и делает, но если оно комично, то комично только тем, что в его личности есть нечто, чего оно само не знает, есть сторона, невидимая ему самому и которую исключительно оно и вызывает наш смех. Слова глубоко комические — это слова наивные, в которых порок выступает в совершенно оголенном виде: откуда бы взялась такая откровенность, если бы человек был способен сам себя видеть и судить о своих поступках? Нередко комическое лицо осуждает какой-нибудь недостаток вообще и непосредственно вслед за тем само проявляет его: примером может служить учитель философии Журден, рассердившийся тотчас же после того, как проповедовал, что раздражаться не следует; или Вадюс, вытаскивающий из кармана стихи после того, как высмеивал тех, кто любит читать их, — и т. п. Чего можно достичь, показывая подобную противоречивость, как ни того, что мы воочию убедимся в бессознательности выведенных лиц? Невнимательность к себе, а следовательно, и к другим, — вот что мы здесь видим. И если всмотреться поближе, то мы увидим, что невнимательность как раз совпадает здесь с тем, что мы назвали неприспособленностью к обществу. Важнейшая причина косности заключается в том, что человек не сознает необходимости всматриваться в окружающее, а особенно в самого себя. Как приспособить свою личность к ок-

ружающим, если не начать с познания их и самого себя? Косность, автоматизм, рассеянность, неприспособленность к обществу — все это тесно между собою связано и из всего этого складывается комический характер.

Итак, если оставить в стороне то, что в человеческой личности может затрагивать нашу чувствительность и волновать нас, — все остальное может сделаться комическим и комическое будет прямо пропорционально доле косности, которая при этом проявится. Мы формулировали эту мысль уже в самом начале нашей работы. Мы ее проверили в ее главных выводах. Мы применили ее к определению комедии и теперь должны разобрать ее более тщательно, показав, каким образом она дает нам возможность найти истинное место комедии среди всех других видов искусства.

В известном смысле можно сказать, что каждый *характер* комичен, при том условии, что под характером мы подразумеваем все, что есть в нашей личности раз навсегда установленного, подобного механизму, который, раз он заведен, действует уже автоматически. Это, если хотите, то, благодаря чему мы повторяем самих себя и, следовательно, благодаря чему другие могут нас повторять. Всякое комическое лицо есть тип, и обратно, всякое сходство с типом включает в себе нечто комическое. Мы можем часто встречаться с человеком и не находить в нем ничего смешного: но если, найдя какое-нибудь случайное сходство, мы назовем его именем какого-нибудь известного героя драмы или романа, то хотя бы на один момент оно приблизится к смешному. Между тем это действующее лицо романа может и не быть смешным. Но походить на него комично. Комично допускать себя отвлекаться от самого себя. Комично оказаться вставленным, так сказать, в готовую рамку. Но комичнее всего самому стать рамкой, в которую

другие будут походя вставляя себя, т. е. отлиться раз навсегда в определенный характер.

Изображать характеры, т. е. общие типы — такова, следовательно, задача совершенной комедии. Это говорилось уже много раз. Но мы считаем нужным повторить это, потому что эта формула вполне определяет комедию. Действительно, комедия не только дает нам общие типы, но она, по нашему мнению, *единственное* из всех искусств, ставящее себе целью общее; установив за ней подобную цель, мы сказали все о том, что она из себя представляет, и все то, чем другие искусства не могут быть. Чтобы доказать, что именно в этом сущность комедии и что в этом она противоположна трагедии, драме, другим формам искусства, пришлось бы начать с определения искусства и всего того, что есть в нем самого высшего: тогда, нисходя мало-помалу к комической поэзии, мы увидели бы, что она стоит как раз на рубеже искусства и жизни и что своим характером общности она резко отличается от других искусств. Мы не можем братья здесь за такое обширное исследование. Но необходимо, тем не менее, набросать хотя бы план его, чтобы не упустить из виду того, что составляет, по нашему мнению, сущность комического театра.

Что служит предметом искусства? Если бы действительность воздействовала непосредственно на наши чувства и на наше сознание, если бы мы могли входить в непосредственные сношения с вещами и самими собой, то искусство, думаю я, было бы бесполезно или, вернее, мы все были бы художниками, потому что наши души постоянно вибрировали бы тогда в унисон с природой. Наши глаза, при содействии нашей памяти, вырезали бы в пространстве и закрепляли бы во времени неподражаемые картины. Наш взгляд на ходу улавливал бы высеченных из живого мрамора человеческого тела части статуй такие же

прекрасные, как и в статуях античной скульптуры. Мы слышали бы в глубине наших душ, словно музыку — иногда веселую, чаще жалобную, всегда оригинальную, — несмолкаемую мелодию нашей внутренней жизни. Все это есть вокруг нас, все это есть в нас самих, и тем не менее мы ничего этого ясно не различаем. Между природой и нами — что говорю я? — между нами и нашим собственным сознанием висит занавес, — у большинства людей плотный, у художников и поэтов — легкий, почти прозрачный. Какая фея соткала этот занавес? Что двигало ею — злоба или доброжелательство? Надо жить, а жизнь требует, чтобы мы брали вещи в их отношении к нашим потребностям. Жить — значит действовать. Жить — значит воспринимать от вещей лишь впечатления *полезные*, чтобы отвечать на них соответствующим воздействием: другие впечатления должны померкнуть или доходить до нас в смутном виде. Я смотрю и думаю, что вижу, я слушаю и думаю, что слышу, я изучаю себя и думаю, что читаю все в глубине своей души. Но все, что я вижу и что слышу, это лишь то, что извлекают из внешнего мира мои чувства, чтобы осветить мне мое поведение; о себе самом я знаю лишь то, что близко к самой поверхности, что участвует в действии. Мои чувства и мое сознание дают мне лишь практически упрощенное представление о действительности. В представлении о предметах и обо мне самом, которое они мне дают, бесполезные для человека различия стерты, полезные для человека сходства усилены, заранее начертаны пути, которыми пойдет моя деятельность. Пути эти — те же, которыми шло все человечество до меня. Все предметы были классифицированы с точки зрения той пользы, которую можно извлечь из них. И эта классификация мною воспринимается в гораздо большей степени, чем цвета и формы предметов. Человек, без сомнения, уже стоит в этом смысле гораз-

до выше животного. Маловероятно, чтобы глаз волка подмечал различие между козленком и ягненком; для волка это совершенно одинаковая добыча, которой одинаково легко завладеть, которую одинаково приятно съесть. Мы же делаем различие между козой и бараном; но отличаем ли мы козу от козы, барана от барана? *Индивидуальность* вещей и существ ускользает от нас всегда, когда подмечать ее не составляет для нас материальной пользы. И даже в тех случаях, когда мы ее замечаем (отличая, например, одного человека от другого), наш глаз схватывает не самую индивидуальность, т. е. известную, совершенно своеобразную гармонию форм и красок, но только одну или две черты, которые облегчают нам практически распознавание.

Выражаясь, наконец, еще точнее, мы не видим самих предметов; чаще всего мы ограничиваемся тем, что читаем приклеенные к ним ярлыки. Эта наша склонность, созданная нашими потребностями, еще более усилилась под влиянием языка. Потому что все слова (за исключением имен собственных) обозначают различные роды. Слово, означающее самое обычное употребление предмета и его банальную внешность, вкрадывается между ним и нами; и оно закрывало бы от нас форму предмета, если бы эта форма не была заслонена потребностями, создавшими самое слово. И не только внешние предметы, но и наши собственные душевные состояния, наши интимные, личные, своеобразные переживания от нас ускользают. Когда мы испытываем любовь или ненависть, когда мы чувствуем радость или горе, — разве до нашего сознания доходит наше чувство, с теми его мимолетными оттенками и бесчисленными глубокими отзвуками, которые присущи именно нам? Если бы это было так, все мы были бы романистами, поэтами, музыкантами. Но чаще всего мы подмечаем в нашем душевном состоянии только его

внешнее проявление. Мы схватываем в наших чувствах только их безличный вид, тот, который язык мог закрепить раз навсегда, потому что при одинаковых условиях он приблизительно одинаков у всех людей. Таким образом индивидуальное ускользает от нас во всем, даже в нашей собственной личности. Мы движемся среди обобщений и символов, как на отгороженной арене, где наша сила с пользой соизмеряется с другими силами, и ослепленные деятельностью, увлекаемые ею, для нашего блага, на ту почву, которую она себе избрала, мы живем в промежуточной зоне между предметами и нами, относясь поверхностно к предметам и к себе самим. Но время от времени природа по рассеянности создает души, более далекие от жизни. Я не говорю о той отчужденности преднамеренной, сознательной, систематической, которая является делом размышления и философии. Я говорю об отчужденности естественной, присущей от рождения складу чувств и сознания, которая проявляется с первой минуты жизни в своего рода девственном способе видеть, слышать и мыслить. Если бы отчужденность была полной, если бы душа не соприкасалась ни одним из своих восприятий с действием, это была бы душа художника, какого еще не видел свет. Она преуспела бы во всех искусствах или, вернее, она слила бы их все в единое искусство. Она воспринимала бы все вещи в их первоначальной чистоте — формы, краски и звуки мира материального в такой же степени, в какой и движения внутренней жизни. Но это значило бы требовать от природы слишком многого. Даже для тех из нас, которых она создала художниками, она лишь случайно и лишь с одной стороны приподнимает завесу. Только в одном направлении она забыла соединить восприятие с потребностями. А так как каждое направление соответствует тому, что мы называем *природным чувством*, то художник обыкновенно служит

искусству одним из своих чувств и только одним. Благодаря этому-то и создается разнообразие искусств; благодаря этому же создаются предрасположения к той или иной специальности. Один отдается созерцанию красок и форм, и так как он любит краски для красок, формы для форм, так как он воспринимает их для них самих, а не для себя, то он видит внутреннюю жизнь вещей, просвечивающую через их формы и краски. Он постепенно делает ее доступной нашей затемненной восприимчивости. Хотя бы на мгновение он отвлекает нас от предрассудков относительно форм и красок, которые стоят обыкновенно между нашим глазом и действительностью. Он осуществляет таким образом самое высшее назначение искусства, которое заключается в том, чтобы раскрывать нам природу. Другие сосредоточивают свое внимание на самих себе. Под бесчисленными, порожденными чувством действиями, проявляющими его внешним образом, за банальным и общепринятым словом, выражающим и прикрывающим индивидуальное душевное состояние, они отыскивают непосредственные и чистые чувства, душевные состояния. И чтобы заставить и нас сделать такую же попытку по отношению к себе самим, они стараются показать нам то, что они видели сами: посредством рифмованных соединений слов, которые благодаря этому сливаются в единое целое, одухотворяются своеобразной жизнью, они рассказывают нам или, вернее, внушают нам то, чего обыкновенный язык выразить не способен. Третьи проникают еще глубже. Под теми радостями и печалью, которые приблизительно выражены словами, они улавливают нечто такое, что не имеет ничего общего с речью, — известные рифмы жизни, ее дыхание, которые глубже самых глубоких чувств человека, потому что они — живой, различный для каждой личности закон ее уныния и воодушевления, со-

жалений и надежд. Выделяя, усиливая эту музыку, они заставляют нас вслушиваться в нее; они достигают того, что мы сами невольно вступаем в хор, как вступают в круг танцующих на улице случайные прохожие. И этим они приводят в движение в самой глубине нашего существа что-то, что ждало только момента, чтобы начать вибрировать. Таким образом, всякое искусство — будь-то живопись, скульптура, поэзия или музыка — имеет своей единственной целью устранять практически полезные символы, общепринятые, условные общие положения, одним словом, все, что скрывает от нас действительность, чтобы поставить нас с самой действительностью лицом к лицу. С этой точки зрения борьба между реализмом и идеализмом в искусстве порождена недоразумением. Искусство, несомненно, есть лишь более непосредственное созерцание природы. Но эта чистота восприятия подразумевает разрыв с полезной условностью, врожденное, специально чувству или сознанию присущее бескорыстие, одним словом, известную отрешенность от материального, которая и есть то, что всегда называли идеализмом. Таким образом, можно сказать, несколько не играя словами, что реализм присущ творению, когда идеализм присущ душе, и что только силой идеальности можно приобщиться к действительности.

Драматическое искусство не составляет исключения из этого закона. Задача драмы находить и выводить на свет те глубины действительности, которые скрыты от нас — часто к нашему же благу — жизненной необходимостью. Какова эта действительность? Какова эта необходимость? Всякая поэзия выражает душевные состояния.

Но между этими состояниями некоторые рождаются главным образом соприкосновением человека со своими ближними. Это — чувства самые сильные,

а также и самые бурные. Как различные виды электричества притягиваются и скопляются между двумя пластинками конденсатора, откуда получается искра, так, в силу простого соприкосновения людей между собою возникают глубокие притяжения и отталкивания, полное нарушение равновесия, — одним словом, та электризация души, которая называется страстью. Если бы человек всецело отдавался порывам своей впечатлительной природы, если бы не было ни общественного, ни нравственного закона, эти взрывы бурных чувств были бы обычным явлением жизни. Но эти вспышки полезно предотвращать. Необходимо, чтобы человек жил в обществе и, следовательно, подчинялся известным правилам. А что интересы пользы советуют, то разум предписывает: существует долг и наше назначение — повиноваться ему. Под этим двойным влиянием должен был создаться для всего человеческого рода поверхностный покров чувств и понятий, которые стремятся быть неизменными или по крайней мере общими для всех людей и если не имеют силы затушить, то прикрывают внутренний жар индивидуальных страстей. Медленный поступательный ход человечества к общественной жизни, все более и более мирной, мало-помалу укрепил этот покров, подобно тому, как жизнь самой нашей планеты состояла в длительных усилиях покрыть твердой и холодной корой раскаленную массу кипящих металлов. Но существуют вулканические извержения. И если бы земля была живым существом, каким ее считала мифология, то я думаю, что она мирно покоясь, любила бы грезить об этих внезапных взрывах, во время которых она вдруг снова овладевала бы собою до самых своих глубин. Такого рода удовольствие доставляет нам драма. Под покровом спокойной мещанской жизни, которую создали для нас общество и рассудок, она тревожит в нас нечто, что, к счастью, не прорывается наружу, но внут-

реннее напряжение чего она дает нам почувствовать. Она дает природе удовлетворение за то, что проделало с ней общество. Иногда она идет прямо к цели, вырывает из глубины наружу страсти, которые разрушают все. Иногда она идет обходным путем, как это часто наблюдается в современной драме; она разоблачает нам тогда, с искусством иногда софистическим, противоречия общества с самим собою; она преувеличивает то, что есть искусственного в общественных законах, и таким образом, хитрой уловкой разрывая внешний покров, она опять позволяет нам проникнуть в самую глубину. Но в обоих случаях — ослабляет ли она общество, укрепляет ли она природу — она преследует одну и ту же цель — раскрыть нам глубоко скрытую часть нас самих — то, что можно было бы назвать трагическим элементом нашей личности. Именно такое впечатление и производит на нас хорошая драма. Нас заинтересовывает в ней не столько то, что нам рассказали о других, сколько то, что нам показали в нас же самих, — целый смутный мир неопределенных чувств, которым очень хотелось бы существовать, но которые, к счастью для нас, не проявляются. Нам кажется также, что в нашу душу брошен призыв к бесконечно древним атактическим воспоминаниям, столь глубоким, столь чуждым нашей современной жизни, что эта жизнь кажется нам в течение нескольких мгновений чем-то нереальным или условным, к чему нам придется снова приспособляться. Следовательно, под полезными для нас приобретениями драма находит лежащую глубже них реальность; таким образом, это искусство имеет ту же цель, что и все остальные.

Отсюда следует, что искусство имеет в виду всегда *индивидуальное*. Живописец закрепляет на полотне то, что он видел в известном месте, в известный день, в известный час в таких красках, каких никто уже больше не увидит. Поэт воспевает душевное состоя-

ние, которое было его состоянием, и только его, и которое никогда уже не вернется. Драматург изображает перед нами развитие души, живую ткань чувств и событий, нечто такое, одним словом, что проявилось однажды, чтобы никогда уже не возобновиться. Какими бы общими названиями мы ни называли эти чувства, они в другой душе не будут теми же. Они будут *индивидуализированы*. Благодаря этому, в особенности, они и принадлежат искусству, потому что обобщения, символы, даже, если хотите, типы, составляют ходячую монету наших повседневных восприятий. Откуда же происходит недоразумение по этому пункту?

Причина в том, что здесь смешивают две совершенно различные вещи: общность предметов и общность наших суждений о них. Из того, что известное чувство обыкновенно признается истинным, не следует, чтобы это было чувство, общее всем. Нет ничего более своеобразного, чем личность Гамлета. Если он и похож известными сторонами на других людей, то, конечно, не этим он нас больше всего интересуется. Но весь мир принимает его таким, каков он есть, и считает его живым лицом. Только в этом смысле он есть мировая правда. Так же обстоит дело и со всеми другими произведениями искусства. Каждое из них глубоко своеобразно, но если оно носит на себе печать гения, то в конце концов будет всеми признано. Почему его признают? И если оно — единственное в своем роде, то по какому признаку узнают, что оно правдиво? Мы узнаем это, думается мне, уже по тому усилию, которое оно заставляет нас сделать над самими собой, чтобы взглянуть на вещи без всякой задней мысли. Искренность заразительна. Того, что видел художник, мы, несомненно, не увидим, во всяком случае не увидим того же самого; но если он видел его в самом деле, то усилие, которое употребил он, чтобы отдернуть завесу, заставляет и нас проделать

то же самое. Его творение — пример, который служит для нас уроком. И значительностью действия урока измеряется истинность творения. Истина заключает, следовательно, в себе силу, способную убедить, даже обратить на свой путь, и это — признак, по которому ее узнают. Чем выше произведение и чем глубже истина, провиденная в нем, тем дольше может быть его влияние заставить себя ждать, но тем больше это влияние будет стремиться стать всеобщим. Всеобщность присуща здесь, таким образом, произведенному действию, а не причине.

Совершенно иная цель комедии. Здесь всеобщность — в самом произведении. Комедия изображает характеры, которые мы встречали, которые мы не раз еще встретим на нашем пути. Она отмечает сходства. Она стремится вывести перед нашими глазами типы. Она создает, если требуется, новые типы. Этим она резко разнится от всех других искусств.

Характерно уже самое название великих комедий. *Мизантроп*, *Скупой*, *Игрок*, *Рассеянный* и т. п. — все это родовые названия; даже тогда, когда комедия нравов имеет названием собственное имя, это собственное имя, благодаря определенному весу своего содержания, очень скоро попадает в разряд имен нарицательных. Мы говорим о ком-нибудь: «это — Тартюф», но мы не скажем: «это — Федра» или «это — Полиевкт».

Поэту-трагику никогда не придет мысль окружить главное действующее лицо второстепенными действующими лицами, которые были бы, так сказать, его упрощенными копиями. Герой трагедии — это индивидуальность единственная в своем роде. Ему можно подражать, но тогда мы сознательно или невольно переходим от трагедии к комедии. Никто не походит на него, потому что он ни на кого не походит. Наоборот, как только поэт-комик создал свое главное лицо, он, в силу свойственного ему замечательного ин-

стинкта, приводит в движение вокруг него другие лица, представляющие те же общие черты. Многие комедии имеют в заглавии множественное число или имя собирательное. *Ученые женщины*, *Смешные жеманницы*, *Общество поощрения скуки* — все это сцены между различными лицами, воспроизводящими один и тот же основной тип. Было бы интересно разобратить это стремление комедии. Прежде всего, здесь нашли бы, может быть, предвосхищение явления, на которое указывает медицина, а именно, что у неуравновешенных одного и того же вида натур существует тайное влечение друг к другу. В сущности, комический персонаж не есть объект для медицины, но, как мы уже указывали, всегда является личностью *рассеянной*, а переход от рассеянности к полному нарушению душевного равновесия может произойти нечувствительно. Но есть еще другая причина. Если цель поэта-комика — представлять нам типы, т. е. характеры, способные повторяться, то можно ли лучше достигнуть этого, чем показав нам несколько различных экземпляров одного и того же типа? Так поступает и натуралист, когда говорит о каком-нибудь виде. Он перечисляет и описывает его главные разновидности.

Это существенное различие между трагедией и комедией, — из которых первая разрабатывает индивидуальности, а вторая роды, может быть выражено и иным способом. Оно появляется уже в первоначальной обработке произведения. Оно проявляется с самого начала в двух совершенно противоположных методах наблюдения.

Как ни парадоксальным это может показаться, но я думаю, что поэту-трагику нет необходимости наблюдать других людей. Прежде всего — чисто фактическое указание: некоторые великие поэты, как известно, вели очень уединенный, чисто мещанский образ жизни, не имея случаев наблюдать лично

разгул страстей, верное описание которого они дали нам. Но если даже предположить, что они видели нечто подобное, то я не думаю, чтобы это сослужило им службу. Что действительно нас интересует в произведении поэта, так это изображение известных, очень глубоких душевных движений или известных чисто внутренних конфликтов. Но видеть это извне невозможно. Души непроницаемы одни для других. Снаружи мы никогда не замечаем ничего, кроме некоторых признаков чувства. Мы истолковываем их — всегда, впрочем, с погрешностями — только по аналогии с тем, что испытали сами. Главное, следовательно, есть то, что испытываем мы сами; понять как следует быть мы можем только наше собственное сердце, — когда нам вообще удастся понять его. Значит ли это, что поэт испытал все то, что он описывает, что он прошел через все положения своих действующих лиц и пережил всю их внутреннюю жизнь? Биографии поэтов показывают, что это не так. Да и как, впрочем, предположить, чтобы один и тот же человек был Макбетом, Отелло, Гамлетом, королем Лиром и т. д.? Но может быть следовало бы различать здесь между личностью, какова *она есть*, и теми, которыми *она могла бы быть*. Наш характер есть следствие известного выбора, который непрерывно возобновляется. На протяжении нашего пути встречается много скрещений дорог (по крайней мере кажущихся), и мы видим всевозможные направления, хотя можем следовать только одному из них. Возвращаться обратно, прослеживать до конца раскрывающиеся перед нами направления — в этом, мне кажется, и состоит работа поэтического воображения. Я признаю, что Шекспир не был ни Макбетом, ни Гамлетом, ни Отелло; но он был бы этими различными личностями, если бы обстоятельства, с одной стороны, и сознательное волевое стремление его, с другой, превратили в страшный взрыв то,

что смутно бродило в нем. Было бы нелепым заблуждением думать, что поэтическое воображение создает своих героев из клочков, набранных без разбора направо и налево, как это делается, когда шьется наряд Арлекина. Из этого не получилось бы ничего живого. Жизнь не поддается переделке. Ее можно только наблюдать. Поэтическое воображение позволяет только полнее видеть действительность. Если персонажи, создаваемые поэтом, производят на нас жизненное впечатление, то только потому, что они — сам поэт, с душой более сложной, углубляющейся в самого себя в столь могучем усилии самонаблюдения, что ему удастся улавливать скрытые возможности в сущем и выявлять в законченных творениях то, что природа вложила в него в виде только зачатка или намека.

Совершенно иного сорта способ наблюдения, порождающий комедию. Это — наблюдение внешнее. Как бы ни интересовало поэта-комика смешное в природе человека, он никогда, я думаю, не дойдет до того, чтобы искать смешные черты в самом себе. К тому же он и не нашел бы их: мы бываем смешны только той стороной нашей личности, которая ускользает от нашего сознания. Предметом наблюдения здесь служат, следовательно, другие люди. Но именно поэтому наблюдение приобретает характер общности, которого оно не может иметь, когда направлено на самого себя. Ограничиваясь лишь самой поверхностью, оно не проникает дальше той оболочки людей, которой они между собою соприкасаются и которой могут походить друг на друга. Дальше оно не пойдет. И даже если бы оно могло пойти дальше, это было бы нежелательным, потому что никакой пользы от этого не будет. Проникнуть слишком глубоко в человеческую личность, связать внешние действия с очень глубокими внутренними причинами значило бы ослабнуть и даже вовсе при-

нести в жертву все, что есть смешного в этом действии. Чтобы у нас явилось желание посмеяться над ним, его причина должна находиться в средней области человеческой души. Необходимо, следовательно, чтобы это действие явилось нам как нечто среднее, присущее человеку среднего разбора. И, как и всякая средняя, эта средняя получается посредством сближения разрозненных данных, посредством сравнения аналогичных случаев, сущность которых подлежит проявлению, словом, посредством работы абстракции и обобщения, подобной той, которую проделывает физик над фактами, чтобы вывести из них законы. Словом, метод и предмет здесь те же по своей природе, что и в индуктивных науках, в том смысле, что наблюдение всегда остается внешним и результат его всегда поддается обобщению.

Мы приходим таким образом, длинным обходным путем, к двойному заключению, которое намечилось в течение нашей работы. С одной стороны, личность может быть смешной лишь известной своей склонностью, похожей на рассеянность, — чем-то, что живет ею, не сливаясь с ней воедино, как живет паразит; вот почему эта склонность наблюдается извне и может быть исправляема. Но, с другой стороны, так как целью смеха служит именно исправление, то полезно, чтобы исправление сразу распространялось на возможно большее число лиц. Вот почему наблюдательность, ищущая комического, инстинктивно обращается к общему. Она выбирает среди особенностей те, которые способны воспроизводиться и которые, следовательно, не связаны неразрывно с индивидуальностью личности, — особенности, так сказать, общие. Перенося их на сцену, она создает творения, которые, без сомнения, принадлежат искусству тем, что сознательно стремятся только к тому, чтобы нравиться, но отличаются от других произведений искусства своим характером

общности, как и бессознательным своим стремлением исправлять и поучать. Мы имели, следовательно, право сказать, что комедия занимает промежуточное место между искусством и жизнью. Она не бескорыстна, как искусство чистое. Организуя смех, она принимает общественную жизнь, как естественную среду; она следует одному из велений общественной жизни. В этом смысле она поворачивается спиной к искусству, которое представляет собой разрыв с обществом и возвращение к безыскусственной природе.

II

Теперь посмотрим, на основании всего предшествующего, что надо сделать, чтобы создать идеально-комический характер, комический в самом себе, комический в своем происхождении, комический во всех своих проявлениях. Комическая складка характера должна быть глубокой, чтобы дать комедии устойчивое содержание, и вместе с тем поверхностной, чтобы сохранился общий тон комедии, невидимой тому, кто этой складкой обладает, потому что комическое всегда бессознательно; видимой для всех остальных, чтобы вызывать всеобщий смех; полной снисходительности к самой себе, чтобы без всяких стеснений развешиваться перед всеми; стеснительной для других, — чтобы они давили на нее без сожаления; немедленно исправимой, чтобы смех над ней не был бесполезен; постоянно возрождающейся в новом виде, чтобы смех мог постоянно действовать; неотделимой от общественной жизни, хотя и невыносимой в обществе, — способной, одним словом, принимать самые разнообразные формы, какие только можно себе представить, соединяться со всеми пороками и даже с некоторыми доб-

родетелями. Вот немногочисленные элементы, которые надо слить воедино. Химик-психолог, которому поручили бы изготовление этого тонкого препарата, был бы, несомненно, несколько разочарован в тот момент, когда ему пришлось бы опорожнить реторту. Он нашел бы, что затратил слишком много торфа, чтобы составить смесь, которую можно получить готовой и без издержек, потому что она так же распространена в человеческом обществе, как воздух в природе.

Эта смесь — тщеславие. Я не думаю, чтобы был другой недостаток, более поверхностный и вместе с тем более глубокий. Раны, которые ему наносят, никогда не бывают очень тяжелы и тем не менее почти никогда не заживают. Услуги, оказываемые ему, — это самые мнимые из всех услуг; между тем именно эти услуги оставляют по себе долговременную признательность. Само по себе оно едва ли даже порок, и тем не менее все пороки тяготеют к нему и, усиливаясь, стремятся стать только средством к удовлетворению тщеславия. Порожденное общественной жизнью, потому что оно не что иное, как восхищение собою, основанное на предполагаемом восхищении других, оно более естественно, в большей степени присуще каждому от рождения, чем эгоизм, потому что над эгоизмом часто берет верх природа, между тем как побороть тщеславие нам удастся только силой разума. Я не думаю, действительно, чтобы мы рождались скромными, если не называть тоже скромностью известную чисто физическую застенчивость, которая, впрочем, гораздо ближе к гордости, чем это принято думать. Истинная скромность может быть только сознательным отношением к тщеславно. Она рождается наблюдением над иллюзиями других и опасением собственных заблуждений. Это как бы наука, осторожность ведающая, что скажут, что подумают о нас, она есть следствие нака-

зания и исправления. Словом, это всегда добродетель, которую можно выработать в себе.

Трудно сказать, в какой именно момент стремление стать скромным отделяется от опасения стать смешным. Но это стремление и это опасение вначале, несомненно, неотделимо слиты. Всестороннее исследование иллюзий, порождаемых тщеславием, и смешного, связанного с ними, осветило бы крайне своеобразным светом теорию смеха. Мы увидели бы тогда, что смех с математической правильностью исполняет одну из своих главных функций, состоящую в том, чтобы возвращать к полному сознанию людей тщеславных и рассеянных и создавать таким образом характеры возможно более общительные. Мы увидели бы, как тщеславие, будучи естественным порождением общественной жизни, тем не менее стесняет общество, подобно тому, как некоторые легкие яды, выделяемые постоянно нашим организмом, в конце концов отравили бы его, если бы другие выделения не нейтрализовали их действие. Смех неустанно выполняет работу такого же рода. В этом смысле можно было бы сказать, что специфическое лекарство против тщеславия есть смех и что недостаток по преимуществу смешной есть тщеславие.

Когда мы говорили о комическом форм и движения, мы показали, как тот или иной простой образ, смешной сам по себе, может вкратце в другие более сложные образы и заразить их своим комизмом: таким образом иногда самые высокие формы комизма объясняются формами самыми низкими. Но явление обратное встречается, пожалуй, еще чаще, и некоторые грубые комические эффекты получаются в результате нисхождения от комизма очень утонченного. Так, тщеславие, эта высшая форма комического, есть элемент, который нам приходится тщательно, хотя и бессознательно искать во всех проявлениях

человеческой деятельности. Мы ищем его хотя бы только для того, чтобы посмеяться над ним. И наше воображение часто находит его там, где ему нечего делать. Я думаю, что таково происхождение самых грубых комических эффектов, которые некоторые психологи очень неудовлетворительно объясняют контрастом: например, маленького роста человек, наклоняющийся, чтобы пройти в высокую дверь; или два человека — один очень высокий, другой очень маленький — важно шествующие под руку и т. д. Вглядитесь хорошенько в эти фигуры, и вам, я думаю, покажется, что более низкий старается *приподняться*, чтобы стать вровень с более высоким, подобно лягушке, хотевшей сравняться с волком.

III

Мы не можем, конечно, перечислять здесь все черты характера, которые тесно связаны с тщеславием или конкурируют с ним, чтобы привлечь внимание поэта-комика. Мы показали, что смешными могут стать все недостатки, а пожалуй, и некоторые достоинства. Если бы можно было составить список общеизвестных смешных качеств, то комедия могла бы взять на себя труд удлинить его, — не в том смысле, что она создала бы чисто фантастические смешные черты, а в том, что она раскрыла бы только некоторые *направления* комического, которые оставались до тех пор незамеченными. Таким же образом наше воображение может выделять все новые и новые фигуры в сложном рисунке одного и того же ковра. Существенное условие для этого заключается, как мы уже знаем, в том, чтобы замечаемая нами черта характера сразу явилась нам как бы *рамой*, в которую может поместиться много людей.

Но существуют рамки совершенно готовые, уста-

новленные самим обществом, необходимые обществу, потому что оно покоится на известном разделении труда. Я имею в виду здесь ремесла, должности и профессии. Каждая специальная профессия создает у лиц, которые замыкаются в ней, известные навыки ума и особенности характера, которыми они походят друг на друга и отличаются от других людей. Маленькие общества образуются таким образом в недрах большого. Несомненно, они суть результат самой организации общества вообще. А между тем излишнее обособление их может оказаться очень вредным для общественности. И главное назначение смеха заключается в том, чтобы подавлять всякое стремление к обособлению. Его роль — принуждать косность уступать место гибкости, приспособлять каждого ко всем, словом, везде закруглять углы. Мы имеем, следовательно, здесь известный род комического, все разновидности которого могли бы быть определены заранее. Мы назовем его, если угодно, *профессиональным комизмом*.

Мы не будем останавливаться на подробностях этих разновидностей. Мы предпочитаем остановиться на том, что есть в них общего. В первом ряду стоит профессиональное тщеславие. Каждый учитель г. Журдена ставит свое дело выше всех других. Один из персонажей Лабиша не понимает, как можно быть чем-нибудь иным, кроме как продавцом дров. Это, конечно, продавец дров. Чем большую дозу шарлатанства заключает в себе профессия, тем больше тщеславие будет приближаться здесь к *торжественности*. Замечательно: чем более спорно данное искусство, тем более лица, занимающиеся им, склонны считать себя облеченными какой-то таинственной властью и требовать, чтобы все преклонялось пред их тайнами. Профессии полезные, как это очевидно для всех, созданы для публики; те же, полезность которых сомнительна, могут оправдать свое

существование только претендуя на то, что публика создана для них: это-то заблуждение и лежит в основе самомнения. Почти весь комизм мольеровских врачей проистекает отсюда. Они обращаются с больными так, как будто бы последние созданы для врачей, и на их природу смотрят, как на придаток к медицине.

Другая форма этой комической косности заключается в том, что я назову *профессиональной черствостью*. Комический персонаж так плотно входит в неподвижную рамку своей профессии, что не может уже ни свободно двигаться в ней, ни тем более волноваться, подобно другим людям. Припомним слова судьи Перрена Дандена в ответ Изабелл, спрашивающей, как можно смотреть на науки:

Ба! Это дает возможность провести час-другой времени.

Не своего ли рода профессиональной черствостью является черствость Тартюфа, когда он говорит, правда, устами Оргона:

*И если б схоронил жену, детей и мать,
Отнесся бы к тому я очень хладнокровно.*

Но самый обычный способ сделать какую-нибудь профессию смешной состоит в том, что ее замыкают, так сказать, в пределы свойственного ей языка. Например, судью, врача, солдата заставляют говорить об обычных вещах судебским, медицинским, военным языком, как если бы они потеряли способность говорить так, как все. Обыкновенно этот род комического довольно груб. Но, как мы говорили, он становится тоньше, когда рядом с профессиональной привычкой в нем сказывается какая-нибудь черта характера. Приведу в виде примера игрока Реньяра, который говорит таким своеобразным языком игроков, застав-

ляет своего лакея называться Гектором, в ожидании, когда он назовет свою невесту Палладой, общеизвестным именем Пиковой дамы. Другой пример — *Ученые женщины*, комизм которых состоит, мне кажется, в значительной степени в том, что они говорят по-женски чувствительно о научных предметах:

«Эпикур мне нравится...», «Я люблю вихри» и т. п. Прочитайте третий акт и вы увидите, что Арманда, Филаминта и Белиза почти все время говорят таким языком.

Идя дальше в этом направлении, мы увидим, что существует также профессиональная логика, т. е. известные приемы мышления, к которым приучаются в известной среде, — приемы верные для этой среды, но негодные для остальных людей. Противоположность между этими двумя логиками — частной и общечеловеческой — порождает известные комические эффекты особого свойства, на которых нелишне будет остановиться подольше. Это важный пункт теории смеха. Расширим же этот вопрос и рассмотрим его во всей его общности.

IV

Будучи всецело заняты задачей раскрыть основной источник комического, мы вынуждены были до сих пор оставлять в стороне одно из самых замечательных его проявлений. Я имею в виду логику, свойственную комическим личностям и группам, логику странную, которая в известных случаях может давать большой простор нелепости. Теофиб Готье назвал комизм логикой нелепости. Многие теории смеха сходятся на подобной же мысли. Всякий комический эффект должен заключать в себе противоречие в каком-нибудь отношении. Нас заставляет смяться нелепость, воплощенная в конкретную форму, — «ви-

димая нелепость», или кажущаяся нелепость, сначала допущенная, но тотчас же потом исправленная, или, наконец, то, что нелепо с одной стороны, но естественно объяснимо с другой и т. д. Все эти теории заключают, несомненно, известную долю истины; но, прежде всего, они применимы только к некоторым, довольно грубым комическим эффектам, и даже в тех случаях, когда они применимы, они, кажется мне, упускают из виду самый характерный элемент смешного, именно *совершенно особый* род нелепости, который смешное содержит, когда оно вообще содержит в себе нелепость. Вы желаете в этом немедленно убедиться? Достаточно взять одно из этих определений и составить комические эффекты по его формуле: два раза из трех полученный эффект не будет заключать в себе ничего смешного. Нелепость, встречаемая иногда в комическом, не есть любая нелепость. Это нелепость вполне определенная. Она не создает смешное, она, скорее, происходит от него. Она есть не причина, а следствие — следствие совершенно специальное, в котором отражается специальная природа вызвавшей его причины. Мы знаем эту причину. Нам не будет, следовательно, трудно теперь понять и следствие.

Предположим, что, гуляя в поле, вы заметили на вершине холма нечто смутно похожее на большое неподвижное тело, которое машет руками. Вы еще пока не знаете, что это такое; но вы ищете среди известных вам *идей*, т. е. среди воспоминаний, которыми располагает ваша память, такое воспоминание, для которого то, что вы видите, послужило бы возможно более лучшей рамкой. Почти тотчас же перед вами встает образ ветряной мельницы, перед вами и есть ветряная мельница. Ничего не значит, что вы только недавно, перед выходом из дома, читали сказки о великанах с безмерно длинными руками. Здравый смысл заключается в умении припоминать, — я с

этим согласен, — но также, и в особенности, в том, чтобы уметь забывать. Здравый смысл есть усилие ума, который непрерывно приспособляется, меняя идею, когда меняется предмет. Это и есть подвижность ума, в точности следующая во всем подвижности вещей. Это — постоянно подвижное, непрерывное наше внимание к жизни.

Но вот Дон-Кихот отправляется воевать. Он читал в романах, как рыцарь встречает на своем пути врагов-великанов. Значит, должен встретить великана и он. Мысль о великане — это самое яркое воспоминание, которое запечатлелось в его уме, — держится настороже, поджидает, неподвижное, случая вырваться наружу и воплотиться в каком-нибудь предмете. Это воспоминание *хочет* принять материальную форму, и поэтому первый же встретившийся предмет, хотя бы имеющий с формами великана лишь самое отдаленное сходство, будет принять им за великана. Дон-Кихот видит, таким образом, великанов там, где мы видим ветряные мельницы. Это смешно и нелепо. Но просто ли это нелепость?

Это совершенно особое искажение здравого смысла. Оно состоит в стремлении приспособлять вещи к известной идее, а не свои идеи — к вещам. Оно состоит в том, что видят перед собою то, о чем думают, а не думают о том, что видят. Здравый смысл требует, чтобы каждое наше воспоминание занимало свое место в ряду других воспоминаний; тогда каждому данному положению будет отвечать соответствующее воспоминание, которое и послужит только к истолкованию этого положения. У Дон-Кихота, наоборот, есть группа воспоминаний, которые господствуют над всеми остальными и подчиняют себе всецело самое личное: в данном случае, следовательно, действительность должна будет склониться перед воображением и служить только для того, чтобы одевать его в плоть и кровь. Как только иллю-

зия сложилась, Дон-Кихот развивает ее, надо признать, логично, во всех ее последствиях; он идет за нею с уверенностью и расчетливостью лунатика во сне. Таково происхождение заблуждения, и такова та специальная логика, которой подготавливается нелепость. Но свойственна ли подобная логика только Дон-Кихоту?

Мы показали, что комическая личность грешит всегда упрямством ума и характера, рассеянностью, автоматизмом. В основе комического лежит известного рода косность, вследствие которой человек идет прямо своим путем, ничего не слушая и ничего не желая слышать. Множество комических сцен в пьесах Мольера сводятся к этому очень простому типу: *человек преследует излюбленную идею*, постоянно возвращается к ней, хотя его все время «прерывают». Разница незаметна между человеком, не желающим ничего слышать, и человеком, не желающим ничего видеть, и, наконец, человеком, который видит только то, что ему хочется видеть. Упрямый ум кончит тем, что подведет окружающие предметы под свою идею вместо того, чтобы сообразовать свою мысль с предметами. Следовательно, каждый комический персонаж находится на пути иллюзий, который мы только что описали, и Дон-Кихот дает нам общий тип комической нелепости.

Имеет ли свое название это искажение здравого смысла? Его встречают, несомненно, в острой или хронической форме в некоторых видах сумасшествия. Многими сторонами своими оно схоже с навязчивой идеей. Но ни сумасшествие вообще, ни навязчивая идея в частности никогда не вызовут нашего смеха, потому что это болезни. Они вызывают в нас сострадание. Смех, как мы знаем, несовместим с душевным волнением. Если существует сумасшествие смешное, то это может быть только сумасшествие, совместимое с общим здоровым состоянием ума, —

сумасшествие, так сказать, нормальное. Но существует нормальное умственное состояние, в полной мере воспроизводящее сумасшествие; мы видим в нем те же ассоциации идей, что при помешательстве, ту же своеобразную логику, что при навязчивой идее. Это — состояние грез. Или наш анализ неверен, или он должен уложиться в следующую теорему: *комическая нелепость одинакова по своей природе с нелепостью грез.*

Прежде всего, работа ума, когда человек грезит, — это именно та работа, которую мы только что описали. Ум, страстно отдающийся своим грезам, ищет в окружающем его внешнем мире только предлога облечь плотью созданные им образы. Звуки еще смутно достигают слуха, краски еще сменяются в поле зрения; словом, внешние чувства еще не вполне замерли. Но грезящий субъект, вместо того, чтобы перебрать все свои воспоминания и объяснить себе то, что воспринимают его чувства, пользуется, напротив, тем, что они воспринимают для того, чтобы воплотить свое излюбленное воспоминание: свист ветра в трубе покажется ему, смотря по его душевному состоянию, смотря по тому, какая мысль занимает его воображение, — или ревом дикого зверя или мелодичным пением. Таков обычный механизм иллюзий в состоянии грезы.

Но если комическая иллюзия есть иллюзия грезы, если логика комического есть логика сновидения, то можно ждать, что в логике смешного мы встретим все особенности логики грез. Здесь мы найдем новое подтверждение закона, который уже хорошо нам известен: раз дана известная форма смешного, то другие формы, не имеющие той же комической основы, становятся смешными благодаря своему внешнему сходству с первой. Совершенно ясно, что всякая *игра идей* будет нас забавлять, раз она напоминает нам более или менее игру грез.

Я укажу прежде всего на некоторое общее отступление от законов мышления. Наш смех вызывают те рассуждения, которые мы считаем ложными, но которые могли бы принять за правильные, если бы слышали их во сне. Они походят на правильные рассуждения как раз настолько, чтобы обмануть засыпающий ум. Это, если хотите, тоже логика, но логика, лишенная силы и освобождающая нас тем самым от умственной работы. Многие «стрелы остроумия» представляют рассуждения подобного рода, рассуждения очень краткие, в которых даются нам лишь точка отправления и заключения. Эта игра ума приближается, впрочем, к игре слов по мере того как отношения, установленные между идеями, становятся более поверхностными: мало-помалу мы доходим до того, что воспринимаем не смысл слышимых нами слов, а только звуки. Я думаю, что следовало бы приблизить к сновидению некоторые очень комические сцены, в которых действующее лицо систематически бессмысленно повторяет фразы, которые другое лицо шепчет ему на ухо. Когда вы засыпаете среди разговаривающих между собою людей, вам начинает иногда казаться, что их слова мало-помалу утрачивают смысл, что звуки искажаются и беспорядочно сливаются, принимая в вашем уме странный смысл, и что вы разыгрываете по отношению к говорящему лицу сцену Жана малого с суфлером.

Существует еще *комическая навязчивость*, которая очень близка, как мне кажется, к навязчивости сновидений. Кому не случалось видеть один и тот же образ, в нескольких последовательных сновидениях, казавшийся в каждом из них правдоподобным, тогда как эти сны ничего общего между собою не имели. Повторяющиеся эффекты в пьесах и в романах принимают также иногда эту специальную форму: в некоторых из них звучат отголоски снов. Может быть, то же самое можно сказать о припеве во

многих песнях: он упорно возвращается, все тот же, в конце каждого куплета, каждый раз с различным значением.

Нередко можно наблюдать в сновидениях совершенно своеобразно *crescendo* — фантастичность, усиливающуюся по мере того, как разворачивается сновидение. Первая уступка, вырванная у разума, влечет за собой вторую, вторая — более важную третью и так далее, до полной нелепости. Но это поступательное движение к нелепости доставляет грезящему совершенно особое ощущение. Это, думается мне, то же ощущение, которое испытывает пьяница, чувствуя, что он приятно скользит к такому состоянию, когда для него ничто уже не будет обязательно, — ни логика, ни требования приличия. Теперь посмотрите, не то ли же впечатление производят на нас некоторые комедии Мольера: например, г. де-Пурсоньяк в начале действует почти разумно, а затем уже переходит ко всякого рода чудачествам; или, например, *Мещанин-дворянин*, где, по мере того как действие развивается, действующих лиц увлекает какой-то вихрь сумасбродства. «Ну, если найдется другой такой олух, придется мне самый Рим оповестить об этом». Эта фраза, возвещающая нам, что пьеса кончена, пробуждает нас от сна, который становился все причудливее, по мере того как мы погружались в него вместе с г. Журденом.

Но существует вид безумия, свойственный только сну. Есть некоторые совершенно специальные противоречия, которые так естественны для воображения грезящего и так нестерпимы для разума человека бодрствующего, что было бы невозможно дать о них точное представление тому, кто не узнал их по собственному опыту. Я говорю о том странном слиянии двух личностей, которое часто происходит во сне, когда две личности, слившись в одну, остаются вместе с тем одна от другой отличимыми. Одна из этих

личностей обыкновенно — это сам спящий. Он чувствует, что не перестал быть тем, что он есть; и тем не менее, он стал другим. Это он и не он. Он слышит, как он сам же говорит, видит себя в действии; но он чувствует, что кто-то другой позаимствовал у него его тело и взял у него его голос. Или же иногда он будто сознает, что говорит и действует как обычно, но говорит о себе, как о постороннем, с которым не имеет ничего общего. Он отделился от самого себя. Не эту ли странную путаницу встречаем мы во многих комических сценах? Я не говорю об *Амфитрионе*, где такое смешение зрителю внушается, но где главный комический эффект создается тем, что мы называли выше «интерференцией двух серий»...

Я говорю о тех странных и комичных рассуждениях, в которых это смешение проявляется действительно в чистом виде, хотя и нужно все же усилие мысли, чтобы его выделить. Послушайте, например, разговор Марка Твена с репортером, явившимся его интервьюировать: «Есть ли у вас брат? — Да; мы звали его Билль. Бедный Билль! — Он, значит, умер? — Этого-то мы никогда не могли узнать. Глубокая тайна витает над этим делом. Мы были — покойный и я — близнецы и когда нам было две недели от роду, нас купали в одной лохани. Один из нас утонул в ней, но никак нельзя было узнать, который. Одни думают, что Билль, другие, — что я. — Странно. Но вы то, что вы об этом думаете? — Слушайте, я открою вам тайну, которой я еще не открывал ни одной живой душе. Один из нас имел особую приметку — огромную родинку на левой ладони, и это был я. Так вот, тот ребенок, который утонул и т. д. и т. д.». Вдумавшись в этот разговор, мы увидим, что его нелепость — нелепость необыкновенная. Ее вовсе не было бы, если бы один из говорящих не был как раз одним из близнецов. Вся нелепость здесь в том, что Марк Твен выдает себя за одного из этих близнецов,

рассказывая так, как рассказывало бы о нем третье лицо. Совершенно то же происходит с нами, когда мы видим сны.

V

Рассматриваемое с этой точки зрения комическое представилось бы нам в форме несколько иной, чем та, которую мы ему придавали. До сих пор мы видели в смехе главным образом меру исправления. Возьмите непрерывный ряд комических эффектов, выделите в нем через известные промежутки господствующие типы: вы увидите, что все промежуточные эффекты заимствуют свой комизм от своего сходства с этими типами и что самые эти типы являются образцами оскорбления, бросаемого обществу. На это оскорбление общество отвечает смехом, который является еще большим оскорблением. Смех, с этой точки зрения, не имеет в себе ничего доброжелательного. Он, скорее, есть отплата злом за зло.

Но не это поражает прежде всего в том впечатлении, которое производит на нас смешное. Довольно часто мы сначала чувствуем некоторую поверхностную симпатию к комической личности. Я хочу этим сказать, что на очень короткий миг мы становимся на ее место, перенимаем ее жесты, слова, поступки, и если мы забавляемся тем, что есть в нем смешного, то мысленно мы приглашаем и его позабавиться вместе с нами: мы относимся к нему сначала по-товарищески. Смеющийся имеет по крайней мере вид добродушия, доброжелательной веселости, и мы были бы не правы, если бы не принимали этого во внимание. Но особенно важно, что в смехе есть некоторое *отдохновение*, на которое часто обращали внимание и причину которого мы должны найти. Нигде

это впечатление не выступало так заметно, как в наших последних примерах. И как раз в них мы найдем и объяснение.

Когда комическая личность следует своей идее автоматически, она кончает тем, что думает, говорит, действует, как во сне. А сон есть отдохновение. Соприкасаться с вещами и с людьми, следить за происходящим, думать об окружающем — все это требует непрерывного, напряженного умственного усилия. Здравый смысл есть как раз такое усилие. Это — труд. Но отрешиться от вещей и тем не менее замечать еще образы, порвать с логикой и тем не менее связывать еще отдельные мысли, — это уже значит играть или, если хотите, лениться. Комическая нелепость производит на нас прежде всего впечатление игры мыслей. Наше первое движение состоит в том, чтобы присоединиться к этой игре. Это дает нам отдых от умственного утомления.

Но то же можно было бы сказать о других формах смешного. В основе комического, говорили мы, есть всегда стремление скользить по наклонной плоскости, которая есть чаще всего плоскость привычки. Уже больше не думается, что все время надо приспособляться к обществу, членом которого состоишь, что надо напрягать внимание, необходимое в жизни. Вы становитесь более или менее похожим на рассеянного. Правда, это также рассеянность воли, в большей степени даже, чем рассеянность ума. Но все-таки это рассеянность и, следовательно, лень. Здесь вы перестаете считаться с условностями, как там — с логикой. Словом, вы принимаете вид человека играющего. Здесь опять первое движение принять приглашение побездельничать. Хотя бы на одно мгновение мы присоединяемся к игре. Это позволяет отдохнуть от жизни.

Но мы отдыхаем лишь мгновение. Симпатия, которая примешивается к впечатлению комическо-

го, — это симпатия быстро улетучивающаяся. Она тоже последствие рассеянности. Так строгий отец присоединяется иногда, забывшись, к проказам своего ребенка и тотчас же останавливается, чтобы приняться за исправление сделанного.

Смех, прежде всего, — есть мера исправления. Способный унижать, он должен всегда производить на того, кто является его предметом, тяжелое впечатление. Общество мстит посредством смеха за те вольности, которые позволяют себе по отношению к нему. Смех не достигал бы цели, если бы носил на себе печать симпатии или доброжелательства.

Нам скажут, может быть, что его цель — сделать добро, что часто наказывают из любви и что он, подавляя внешние проявления известных недостатков, побуждает нас таким образом — к нашему же благу — исправлять самые эти недостатки и внутренне совершенствоваться.

Об этом можно было бы много сказать. В общем и целом смех исполняет, несомненно, полезную роль. И весь наш анализ был направлен на то, чтобы доказать это. Но из этого не следует, что смех всегда воздает должное, ни что он внушается доброжелательностью или хотя бы справедливостью.

Чтобы воздавать всегда по заслугам, смех должен быть результатом размышления. Между тем смех есть просто проявление механизма, созданного в нас природой, или что почти то же, длительной привычкой к жизни в обществе. Он вырывается самопроизвольно, как настоящий ответ на удар ударом. Ему некогда каждый раз смотреть, куда попадает удар. Смех наказывает за некоторые недостатки приблизительно так, как болезнь наказывает за некоторые излишества, поражая невинных, щадя виновных, стремясь достигнуть общего результата и не имея возможности оказывать каждому частному случаю честь особого исследования. Так происходит все, что совершает-

ся произвольно, а не под влиянием сознательного размышления. Средняя справедливость может проявиться в общем результате, но не в отдельных частных случаях.

В этом смысле смех не может быть абсолютно справедливым. Повторяю, что он тем более не должен быть проявлением доброты. Его цель — устрашать, унижая. Он не достигал бы ее, если бы природа не оставила для этого даже в лучших людях маленького запаса злобы или по крайней мере язвительности. Быть может, нам лучше не останавливаться подробно на этом пункте. Мы не найдем в нем ничего особо лестного для нас. Мы увидим, что порыв благодушия и экспансивности есть лишь прелюдия к смеху, что смеющийся тотчас же вновь замыкается в себе, горделиво отгораживаясь от всего окружающего, и начинает рассматривать личность другого, как марионетку, нити от которой у него в руках. Мы очень легко можем подметить в этом сомнении немножко эгоизма, а за эгоизмом нечто менее непосредственное и более горькое, зарождение какого-то пессимизма, который усиливается по мере того, как смеющийся сознательнее относится к своему смеху.

Здесь, как и всюду, природа пользуется злом для блага. Последнее занимало нас главным образом в этом труде. Мы видели, что общество, по мере того как оно совершенствуется, все больше и больше развивает в своих членах гибкость их приспособляемости, что оно стремится установить все более устойчивое равновесие до самой глубины своей, что оно все решительнее вытесняет на поверхность элементы беспорядка, неизбежные в таком огромном теле, и что смех выполняет полезную роль, подчеркивая форму всех этих неровностей.

Так, на поверхности моря неустанно борются волны, тогда как в низших слоях его царит глубокий

покой. Волны сталкиваются, гонят одна другую, стремясь обрести равновесие. Легкая, веселая белая пена следует за их изменчивыми очертаниями. Иногда убегающая волна оставляет немного этой пены на береговом песке. Дитя, играющее поблизости, набирает пену в горсть и минуту спустя уже удивляется, что на ладони у него осталось только несколько капель воды, но воды еще более соленой и еще более горькой, чем вода волны, которая ее принесла. Смех рождается так же, как эта пена. Он подает знак, появляясь на поверхности общественной жизни, что существуют поверхностные возмущения. Он моментально обрисовывает изменчивую форму этих потрясений. Он — та же пена, главная составная часть которой — соль. Он искрится, как пена. Он — веселье. Философ, который собирает его, чтобы испытать, найдет в нем иногда, и притом на небольшое количество вещества, некоторую дозу горечи.

СОДЕРЖАНИЕ

Брокгауз и Ефрон. Бергсон..... 5

ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ.

Пер. с франц. М. Булгакова

ВВЕДЕНИЕ 8

ГЛАВА ПЕРВАЯ. РАЗВИТИЕ ЖИЗНИ, МЕХАНИЗМ

И ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ..... 15

О времени вообще. Неорганические тела. Органические тела: старание и индивидуальность. О трансформизме и способах его истолкования. Последовательное механическое воззрение: биология и физикохимия. Последовательная телеология: биология и философия. Поиски критерия. Исследование различных трансформистских теорий на частном примере. Дарвин и его незаметные вариации. Де-Фриз и его внезапные вариации. Эймер и ортогенезис. Неоламаркизм и наследственность приобретенного. Жизненный прорыв.

ГЛАВА ВТОРАЯ. РАЗЛИЧНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ В РАЗВИТИИ ЖИЗНИ.

НЕПОДВИЖНОСТЬ, ИНТЕЛЛЕКТ, ИНСТИНКТ..... 115

Общая идея эволюционного процесса. Рост. Расходящиеся и дополняющиеся тенденции. Значение прогресса и приспособления. Отношение животного к растению. Схема животной жизни. Развитие животного мира. Главные направления развития жизни: неподвижность, интеллект, инстинкт. Первоначальная функция интеллекта. Природа инстинкта. Жизнь и сознание. Место человека в природе.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ. ПОРЯДОК В ПРИРОДЕ

И ФОРМА СОЗНАНИЯ..... 206

Отношение проблемы жизни к проблеме познания. Философский метод. Кажущийся порочный круг предлагае-

мого метода. Действительный порочный круг обратного метода. О возможности одновременного генезиса материи и интеллекта. Существенные функции интеллекта. Эскиз теории познания, основанной на анализе идеи беспорядка: проблема видов и проблема законов. Беспорядок и два порядка. Творчество и эволюция. Материальный мир. Происхождение и назначение жизни. Существенное и случайное в жизненных процессах и в эволюционном движении. Человечество. Жизнь тела и жизнь духа.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. КИНЕМАТОГРАФИЧЕСКИЙ МЕХАНИЗМ

МЫШЛЕНИЯ И ОШИБКА МЕХАНИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ.

ОБЗОР ИСТОРИИ СИСТЕМ. ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЙ ПРОЦЕСС

СТАНОВЛЕНИЯ И ЛОЖНЫЙ ЭВОЛЮЦИОНИЗМ 300

Очерк критики системы, основанный на анализе идей о «ничто» и о «неподвижности». Существование ничто.

Становление и форма. Философия формы и ее концепция становления. Платон и Аристотель. Естественная склон-

ность интеллекта. Становление, по учению современной науки. Декарт, Спиноза, Лейбниц. Критика Канта. Эволю-

ционизм Спенсера.

МАТЕРИЯ И ПАМЯТЬ.

Пер. с франц. А. Баулер

ПРЕДИСЛОВИЕ 414

ГЛАВА ПЕРВАЯ. ВЫБОР ОБРАЗОВ ДЛЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ. РОЛЬ ТЕЛА 416

ГЛАВА ВТОРАЯ. УЗНАВАНИЕ ОБРАЗОВ. ПАМЯТЬ И МОЗГ 481

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. О СОХРАНЕНИИ ОБРАЗОВ. ПАМЯТЬ И ДУХ 545

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. О РАЗГРАНИЧЕНИИ И ФИКСАЦИИ ОБРАЗОВ.

ВОСПРИЯТИЕ И МАТЕРИЯ. ДУША И ТЕЛО 594

ОБЩИЕ ЗАКЛЮЧЕНИЯ 643

НЕПОСРЕДСТВЕННЫЕ ДАнные СОЗНАНИЯ.

Пер. с франц. Б. С. Бычковского

ПРЕДИСЛОВИЕ 670

ГЛАВА ПЕРВАЯ. ИНТЕНСИВНОСТЬ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ СОСТОЯНИЙ 672

ГЛАВА ВТОРАЯ. О МНОЖЕСТВЕННОСТИ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ.

ИДЕЯ ДЛИТЕЛЬНОСТИ 730

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. ОБ ОРГАНИЗАЦИИ СОСТОЯНИЙ СОЗНАНИЯ.	
СВОБОДА ВОЛИ	783
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	850
Приложение. <i>Раждо</i> . ПСИХОФИЗИОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ	
А. БЕРГСОНА	866

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ.

Пер. с франц. В. Флеровой

ВОСПРИЯТИЕ ИЗМЕНЧИВОСТИ	926
ПСИХОФИЗИОЛОГИЧЕСКИЙ ПАРАЛОГИЗМ	960
СНОВИДЕНИЕ	980
ВОСПОМИНАНИЕ НАСТОЯЩЕГО	1005
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ УСИЛИЕ	1050
ЗАМЕТКА О ПСИХОЛОГИЧЕСКОМ ПРОИСХОЖДЕНИИ	
НАШЕЙ ВЕРЫ В ЗАКОН ПРИЧИННОСТИ	1089
Приложение. <i>Жуссэн</i> . РОМАНТИЗМ И ФИЛОСОФИЯ	
БЕРГСОНА	1102

ВВЕДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ. СМЕХ.

Пер. с франц. В. Флеровой и И. Гольденберга

ВВЕДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ	1172
ПСИХОФИЗИЧЕСКИЙ ПАРАЛЛЕЛИЗМ	
И ПОЗИТИВНАЯ МЕТАФИЗИКА	1223
СМЕХ	1278

По вопросам оптовой покупки книг
издательства АСТ обращаться по адресу:
Звездный бульвар, дом 21, 7-й этаж
Тел. 215-43-38, 215-01-01, 215-55-13

Книги издательства АСТ
можно заказать по адресу:
107140, Москва, а/я 140,
АСТ — “Книги по почте”.

ISBN 985-433-532-1



Научное издание

Бергсон Анри

**ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ
МАТЕРИЯ И ПАМЯТЬ**

Ответственный за выпуск *Ю. Г. Хацкевич*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 23.09.99.
Формат 84×108/32. Бумага типографская. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 73,92. Тираж 5000 экз. Заказ 3592.

ООО «Харвест». Лицензия ЛВ № 32 от 27.08.97.
220013, Минск, ул. Я. Коласа, 35 — 305.

Отпечатано с готовых диапозитивов заказчика
в типографии издательства «Белорусский Дом печати».
220013, Минск, пр. Ф. Скорины, 79. Заказ 2238.

Ордена Трудового Красного Знамени полиграфкомбинат
ППП им. Я. Коласа. 220005, Минск, ул. Красная, 23.