



КАНОН ФИЛОСОФИИ

HENRI  
BERGSON

L'ÉVOLUTION  
CRÉATRICE

АНРИ  
БЕРГСОН

ТВОРЧЕСКАЯ  
ЭВОЛЮЦИЯ



МОСКВА  
ТЕРРА—КНИЖНЫЙ КЛУБ  
КАНОН-ПРЕСС-Ц  
2001

УДК 1/14  
ББК 87.3  
Б48

Оформление серии  
Н. САРКИТОВА

Перевод с французского  
В. ФЛЕРОВОЙ

Перевод сверен  
И. БЛАУБЕРГ и И. ВДОВИНОЙ

Научный редактор  
Н. САРКИТОВ

**Бергсон А.**

**Б48** Творческая эволюция / Пер. с фр. В. Флеровой; Вступ. ст. И. Блауберг. — М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. — 384 с. — (Канон философии).

ISBN 5-275-00390-0

Анри Бергсон — один из самых влиятельных участников философского движения конца XIX — начала XX в. В предлагаемой вашему вниманию книге «Творческая эволюция» в ясной и полной форме выразились идеи философии жизни в ее французском варианте. Впервые опубликованная в 1907 г., эта работа принесла Бергсону славу мыслителя и писателя; именно ей он в первую очередь обязан присуждением ему в 1927 г. Нобелевской премии по литературе. Именно в «Творческой эволюции» он проявил себя блестящим стилистом, способным излагать сложнейшие философские проблемы изысканным и образным языком.

УДК 1/14  
ББК 87.3

ISBN 5-275-00390-0

© В. Флерова, перевод, 2001  
© Издательство «КАНОН-пресс-Ц», 2001  
© ТЕРРА-Книжный клуб, 2001

## ПРЕДИСЛОВИЕ

«Творческая эволюция» — одно из тех произведений, которые не только являются ключевыми в системе взглядов конкретного философа, но и аккумулируют в себе идеи целого философского направления. В этой работе в ясной и полной форме выразились идеи философии жизни в ее французском варианте. Опубликованная в 1907 году, «Творческая эволюция» принесла Бергсону славу мыслителя и писателя; именно ей он в первую очередь обязан присуждением ему в 1927 году Нобелевской премии по литературе. Хотя уже в двух первых крупных работах, «Опыте о непосредственных данных сознания» (1889) и «Материи и памяти» (1896), Бергсон выступил как оригинальный и глубокий философ, именно в «Творческой эволюции» он проявил себя блестящим стилистом, способным излагать сложнейшие философские проблемы изысканным и образным языком.

Концепция Бергсона, сделавшая его одним из самых влиятельных участников философского движения конца XIX — начала XX века, безусловно, родственна немецкой философии жизни и прагматизму; есть и черты, роднящие ее, при всем отличии конкретных целей, с эмпириокритицизмом, «имманентной философией» и неореализмом. Одной из таких черт стал эмпиризм, переосмысленный и расширенный; его сторонники провозглашали лозунги возврата к здравому смыслу, к непосредственному опыту. В новом контексте возрождались идеи английского эмпиризма — Юма и Беркли. (Не случайно именно Беркли вошел в число наиболее чтимых Бергсоном мыслителей.) Кроме внутрифилософских предпосылок, эта тенденция была обусловлена и развитием других сфер знания, естественных наук — физики, биологии — и психологии, — сильно повлиявшим на изменение картины мира.

Свою теорию Бергсон вполне сознательно строил как антитезу и прежней рационалистической метафизике, до-

стигшей предельного развития в гегелевском панлогизме, и классическому позитивизму, который поставил под сомнение ценность метафизики как таковой. Бергсон выступил с проектом создания синтетической формы — «позитивной метафизики»: пережив сокрушительную критику со стороны позитивизма, философия должна была, полагал он, переосмыслить свои основания и впредь заниматься не отвлеченными спекуляциями *sub specie aeternitatis*, а конкретными фактами, полученными из опыта. Сам опыт при этом понимался Бергсоном и как опыт сознания, непосредственного погружения в реальность, и как постоянная опора на результаты научных исследований.

Первоочередной задачей, за которую взялся Бергсон уже в первых своих работах, стало «очищение опыта», обнаружение того, что скрыто под многослойными напластованиями человеческого сознания. Эта ориентация на предварительную философскую работу — прояснение сознания — роднит Бергсона с феноменологией. Он также с самого начала стремился развести «естественную установку» сознания и установку философскую, с тем чтобы придать философии строгость и точность, какими в своей сфере обладает наука. Не принимать без проверки кажущихся самоочевидными идей, подвергать сомнению традиционные философские суждения — вот девиз Бергсона уже в ранних работах\*. Критик классического рационализма, Бергсон остается в этом отношении подлинным учеником Декарта. Во всех своих главных трудах он ведет полемику с философскими и психологическими идеями, которые считает недостаточно обоснованными. Вместо «чистого разума» на философскую сцену выступают «чистое восприятие», «чистое воспоминание». Бергсон также проводит свое-

\* В самой отчетливой форме Бергсон сформулировал эту установку позже, в речи «Философская интуиция» (1911 г.): «Вы помните, как поступал демон Сократа: в известный момент он сдерживал волю философа и, не предписывая ему, что делать, скорее удерживал его от всяких действий. Мне кажется, что интуиция часто ведет себя в теоретической сфере так же, как демон Сократа — в практической жизни; во всяком случае, именно в этой форме она с самого начала выступает, а затем наиболее отчетливо проявляется: она запрещает. Замечая общепринятые идеи, казавшиеся очевидными положения, утверждения, до сих пор слывшие научными, она нашептывает философу одно слово: невозможно... Разве не очевидно, что, когда мысли философа еще не имеют должного обоснования, а его учение окончательно не сложилось, — он первым делом бесповоротно отвергает некоторые вещи?» In: Bergson H. *La pensée et le mouvant. Essai et conférences*. Paris, 1966. p. 120—121.

образную редукцию, хотя и понимает ее иначе, чем феноменология. Его задача — выявить в чистом виде «непосредственные данные сознания»\*. Но, в отличие от Гуссерля, Бергсон не дает развернутого методологического обоснования своего подхода. Он всецело доверяет данным «внутреннего наблюдения», интроспекции, считая ее вполне оправдавшим себя методом познания и относясь к ней весьма некритически.

В «Творческой эволюции» Бергсон продолжил исследование проблем, поставленных в ранних работах. Отправной в его творчестве была проблема исходного пункта познания, которое он выводил из непосредственного отношения, связывающего человека с миром. В противовес Канту, с которым Бергсон во многих своих сочинениях ведет внутреннюю полемику (а в его лице — и с классическим рационализмом в целом), он хочет понять формы рациональной деятельности не в их сложившемся, готовом виде, как категории рассудка, в которых упорядочивается многообразная действительность, а в их исходной связи с самим существованием, непосредственным бытием человека. Усилием интроспекции человек, по Бергсону, может постичь эту связь, и подобный «переворот» в сознании повлечет за собой полное преобразование и представление о сознании, и картины самой реальности. Эту проблему Бергсон и решал последовательно на разном материале, привлекая данные из разных областей науки, наиболее интересовавших его в тот или иной период.

В литературе о Бергсоне порой встречается мнение о том, что в его философии фактически не было эволюции, что он в определенном смысле является «философом одной мысли»\*\*. Вероятно, это мнение можно принять как своего рода метафору, выражающую последовательный и целенаправленный характер бергсоновского исследования, лейтмотивом которого стала идея времени как исходной характеристики человеческого бытия и сознания, природы и духа. Увлекаемый этой центральной мыслью, Бергсон строит свою концепцию, все более углубляя ее и пере-

---

\* Подробное об истоках такой ориентации и ее связи с традицией французского спиритуализма XIX века см. наше предисловие в первом томе «Собрания сочинений» Бергсона (М., 1992).

\*\* См.: Devaux A. Bergson. — «Dictionnaire des philosophes». Ed. D. Huisman. Paris. 1984. p. 279: «Собственно говоря, не было «эволюции» мысли Бергсона, было развитие исследования, которое шло от я к миру и от мира к Богу»; см. также: Skarga B. Czas i trwanie. Studia o Bergsonie. Warszawa, 1982, s. 25.

ходя от «метафизики психологии» и гносеологии к онтологии и далее — к религиозной и социальной концепции. Но эволюция в его мышлении — эволюция в общепринятом понимании — конечно, существовала, и это выражалось не только в достраивании и совершенствовании концепции, но и в существенном изменении некоторых основных представлений и оценок. Так, можно говорить о двух этапах философского творчества Бергсона: первом, завершившемся публикацией «Творческой эволюции», когда были сформулированы главные положения его учения о человеке и мире, и втором, посвященном исследованию этико-религиозных проблем. В позднем творчестве Бергсона преобладающей стала ориентация на христианский мистицизм; центральная работа этого периода — «Два источника морали и религии» (1932)\*.

«Творческую эволюцию» трудно понять, не зная предшествующих работ Бергсона. Многие в самом ходе мысли Бергсона, в применяемой им методологии окажется неясным, так как и содержательная, и методологическая сторона были разработаны им в «Опыте о непосредственных данных сознания» и в «Материи и памяти». Не случайно в «Творческой эволюции» Бергсон постоянно возвращается к выводам прежних трудов, делает обзор их основных идей. Поэтому мы кратко остановимся на тех из них, которые, на наш взгляд, проясняют смысл его последующей философской деятельности и особенно важны для понимания «Творческой эволюции».

В обеих первых крупных работах Бергсон использует один и тот же метод: путем детального, скрупулезного исследования традиционных психологических установок стремится показать, что за ними скрывается на самом деле, извлечь скрытую под ними реальность. Почему человек именно так воспринимает окружающий мир, именно таким видит самого себя? Вопрос о том, почему сознание человека «устроено» именно так, а не иначе, ставится Бергсоном уже в «Опыте». Постепенно он все больше углубляет его, открывая с каждой работой все новые пласты анализа. Попутно, в статьях, составивших впоследствии два сборника — «Духовная энергия» (1919) и «Мысль и движущееся» (1934), он разрабатывает тот же круг проблем, часто рассматривая их применительно к конкретному

\* См.: Бергсон А. Два источника морали и религии. Перевод А. Б. Гофмана. М., 1994.



материалу из области психологии, будь то сновидение, воспоминания или явление «*déjà vu*».

В мышлении Бергсона с самого начала были ведущими три основные взаимосвязанные установки, составившие целостный комплекс представлений и определившие специфику его мировосприятия. Это — историчность, динамизм, органицизм. Исходной для него была, как указывал он сам, «интуиция длительности» (впервые сформулированная в «Опыте о непосредственных данных сознания»), то особое понимание времени, которое и обусловило особенности его учения и место его в философии XX века. Понятие длительности — главное философское открытие Бергсона, на которое он постоянно опирался в дальнейших теоретических поисках. В письме Харальду Гёффдингу Бергсон писал, что рассматривает интуицию длительности как средоточие своего учения. «Представление о множественности «взаимопроникновения», полностью отличной от нумерической множественности, — представление о длительности гетерогенной, качественной, творческой, — вот пункт, из которого я вышел и к которому все время возвращаюсь. Оно требует от духа огромного усилия, разрушения множества рамок, чего-то вроде нового метода мышления (ибо непосредственное вовсе не есть то, что легче всего заметить). Но, придя однажды к этому представлению и овладев им в его *простой* форме (которую не следует смешивать с понятийной реконструкцией), чувствуешь необходимость изменения своей точки зрения на реальность»\*.

Но длительность — сложное понятие, включающее в себя аспекты динамизма и органицизма. Сознание, глубинную суть которого составляет длительность, есть целостность, а не совокупность отдельных состояний. Сознание, каким оно предстало в ранних работах Бергсона, — континуально; это не просто поток представлений, ему присущ внутренний динамизм, напряженный ритм взаимопроникновения и взаимодействия, в процессе которого предшествующее, сложившееся живое целое организует свои элементы\*\*. Много раз на страницах «Опыта о непо-

\* Bergson H. *Ecrits et paroles*. V. II. Paris, 1959, p. 456.

\*\* Известно, что к идее длительности Бергсон пришел, размышляя над парадоксами движения, сформулированными Зеноном Элейским, и их математическим выражением. В 4-й главе «Творческой эволюции» Бергсон опять вернется к парадоксам Зенона, чтобы показать, что обусловле-

средственных данных сознания» Бергсон пытается выразить свою исходную интуицию, привлекая для этого массу образов, часто из сферы музыки. Он хочет помочь читателю самому проделать этот опыт — на его взгляд, чрезвычайно важный, ведь он способен и полностью изменить представление человека о самом себе, и преодолеть массу заблуждений и иллюзий, накопленных прежней психологией и философией. Формы, посредством которых мы воспринимаем вещи, пишет Бергсон (заимствуя здесь кантовскую терминологию), несут на себе отпечаток взаимодействия с реальностью, определенным образом отражают внешний мир, а потому и затемняют наше понимание самих себя. «Формы, применяемые к вещам, не могут быть всецело нашим творением.., они проистекают из компромисса между материей и духом; если мы вносим в материю очень многое от нашего духа, то, в свою очередь, кое-что от нее и получаем, а потому, пытаюсь вернуться к самим себе после экскурсии по внешнему миру, чувствуем себя связанными по рукам и ногам»\*. Две выделенные Кантом формы созерцания — пространство и время — в нашем восприятии постоянно смешиваются. У Канта время было формой внутреннего созерцания, пространство — формой созерцания внешнего мира, но обе они позволяли человеку постичь лишь явления, феномены, а не собственную личность и не вещи как они есть сами по себе. Бергсон же полагает, что очищение идеи времени от пространственных наслоений и напластований позволит понять подлинную суть сознания. Очищение это он предлагает провести методом интроспекции, погружения в сознание с целью установления его первичных «фактов». Возврат к непосредственному, к фактам собственного сознания — вот, по Бергсону, путь человека к самому себе, путь к истинной философии. В наши обыденные представления о времени, пишет он, постоянно «контрабандой вторгается идея пространства»\*\*. Мы представляем себе время как последо-

---

ны они пониманием времени как пространства с рядоположенными, а не взаимопроникающими элементами. Добавим, что интерес Бергсона к естественным наукам и математике в немалой мере обусловил конкретный облик его представления о длительности. В идее сознания как континуума сказало, очевидно, и влияние философии Лейбница.

\* Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1992, с. 147.

\*\* Там же, с. 93.

вательность однородных состояний, как непрерывную линию, части которой «соприкасаются, но не проникают друг в друга»\*. (Кант тоже не избежал этой ошибки, приняв время за однородную среду.) Если же попытаться удалить эти пространственные образы, спуститься от поверхностных уровней сознания (представляющего собой сложную, многоплановую и многоуровневую реальность) вглубь, то можно постичь иную временную последовательность: «Под однородной длительностью, этим экстенсивным символом истинной длительности, внимательный психологический анализ обнаруживает длительность, разнородные элементы которой взаимопроникают; под числовой множественностью состояний сознания — качественную множественность; под «я» с резко очерченными состояниями — «я», в котором последовательность предполагает слияние и организацию. Но мы по большей части довольствуемся первым «я», то есть тенью «я», отброшенной в пространство. Сознание, одержимое ненасытным желанием различать, заменяет реальность символом и видит ее лишь сквозь призму символов»\*\*.

Обратим здесь внимание на два важных момента. Безусловно, в концепции Бергсона динамика берет верх над статикой, становление над устойчивостью и неизменностью; но в то же время поток сознания, по Бергсону, определенным образом структурирован; нельзя сказать, что это сплошное хаотическое изменение без моментов устойчивости. Нет, в длительности различаются отдельные моменты, но особого рода: не рядоположенные, как в пространстве, а взаимопроникающие и отражающие в себе — пусть ограниченным, но истинным образом — всю реальность. И второй момент: здесь мы встречаемся с критикой символов и символизации (по Бергсону, это операция рассудка, замещающая саму реальность ее пространственным образом), что станет важным моментом в концепции, изложенной в «Творческой эволюции».

Бергсон пишет здесь и о том, с чем связано «ненасытное желание различать»: с требованиями социальной жизни и языка, которые имеют для человека неизмеримо большее практическое значение, чем его индивидуальное су-

\* Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1992, с. 93.

\*\* Там же, с. 105.

ществование и внутренний мир. В глубине человеческой души, считает Бергсон, вообще нет места количеству; это чистое качество, разнородность, это процесс постоянного развития. Такая трактовка времени определила подход Бергсона к классическим философским проблемам, например проблеме свободы. Последняя глава «Опыта» посвящена критике психологического детерминизма и доказательству того, что свобода представляет собой первичный, неопределимый факт человеческого сознания, ибо «всякое определение свободы оправдывает детерминизм»\*. «Свободой мы называем отношение конкретного «я» к совершаемому им действию. Это отношение неопределимо именно потому, что мы свободны. В самом деле, анализировать можно вещь, но не процесс; можно расчлнить протяженность, но не длительность. Если же мы все-таки пытаемся его анализировать, то бессознательно превращаем процесс в вещь, а длительность в протяженность. Уже одним тем, что мы пробуем расчлнить конкретное время, мы развертываем его моменты в разнородном пространстве, замещаая совершающийся факт уже совершившимся. Тем самым мы как бы замораживаем активность нашего «я», и спонтанность превращается в инерцию, свобода — в необходимость»\*\*. Мы привели эту довольно странную цитату, так как она очень характерна для бергсоновского способа аргументации. Новая трактовка времени, полагал он, ценна тем, что представляет многие традиционные философские проблемы просто как несуществующие, иллюзорные, связанные со смешением идеи чистой длительности и пространства.

Бергсон считал важным достоинством своей философии возврат к простоте, к непосредственному взгляду на мир, освобожденному от искусственных спекуляций и псевдопроблем. Простота для него — понятие многоплановое. Он рассматривал эту проблему и в сфере умозрения, философии, и в сфере морали, поведения человека, где особо значимым для него был призыв к освобождению от искусственных потребностей. Он говорил о простоте в речи «Философская интуиция», писал о ней и в ранних работах, и в «Двух источниках морали и религии». Но сам предло-

\* Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1992, с. 145.

\*\* Там же.

женный Бергсоном путь достижения простоты — не легок и не прост. Нет, его философия — не для ленивых. Она во все не означает спокойного созерцания. Ее можно назвать, используя термин, часто применявшийся Бергсоном, «философией усилия». Ведь длительность — динамическая целостность, качественная разнородность, неделимая множественность — постигается также динамическим путем, путем усилия, подобного перевороту в сознании. В раннем творчестве Бергсона этой проблеме также было уделено немалое внимание\*.

В заключительной главе «Опыта» он прямо противопоставляет механицизм и динамизм, ссылаясь, в частности, и на концепцию Лейбница. В «Материи и памяти» это динамическое представление о сознании было развито и обогащено в учении о чистом восприятии и памяти. Обратившись здесь к психофизиологической проблеме, проблеме отношения духа и тела, поставив в центр внимания человека как целостный живой организм, Бергсон следует, в сущности, тем же путем, что в «Опыте»: путем очищения этих идей от всего того, что было привнесено в них практическим действием, и обращения к тому непосредственному знанию, которое человек имеет о теле, духе и их взаимном влиянии. С помощью этого метода Бергсон хочет проникнуть уже «не просто в глубины духа, но в точку соприкосновения духа и материи»\*\*. Свою философию Бергсон здесь уже прямо называет сознательным и обдуманым возвращением к данным интуиции и здравого смысла\*\*\*.

Если длительность рассматривается в ранних работах в контексте психологии, применительно к сознанию индивида, то при исследовании восприятия и памяти Бергсон привлекает данные физиологии. По Бергсону, восприятие в силу физиологических особенностей человека ориентировано преимущественно на цели практического действия; надстраивающийся над восприятием интеллект сохраняет эту специфику, что существенно сужает его познавательные возможности. В «Материи и памяти» проблема специфики человеческого познания получила многоплановое обоснование: в процессе сложных рассуждений Берг-

\* См., напр.: Бергсон А. Интеллектуальное усилие // Бергсон А. Соч.: В 5 т. Т. 4. СПб., 1913—1914.

\*\* Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1, с. 160.

\*\*\* Там же.

сон показывает, что «у существа, наделенного телесными функциями, роль сознания состоит главным образом в управлении действием и прояснении выбора»\*; у человека как существа телесного познание ориентировано изначально и прежде всего на практическое действие, на выбор наиболее приемлемых способов действий с вещами, на которые его же собственное сознание делит окружающую реальность. Прежняя философия, полагает Бергсон, чаще всего упускала из виду эту телесную сущность человека и рассматривала его познание как чистое, не замутненное привходящими соображениями удобства или пользы. На самом же деле именно эта, физиологическая сторона человека определяет присущий ему способ восприятия и познания мира. Такая критическая переоценка позиции «чистого познания», введение в исследование человеческой физиологии, анализ роли тела в познании, его аффективных стремлений и волений — общая тема философии конца XIX — начала XX века. Эти идеи стали одним из истоков представленной в «Творческой эволюции» концепции интеллекта и науки.

В работах раннего периода Бергсон пишет об альтернативном интеллекту способе познания, дающем непосредственное и целостное знание, — интуиции (в развернутой форме это понятие впервые появилось в работе «Введение в метафизику» (1903)). В «Материи и памяти» Бергсон, исследуя проблемы гносеологии, дает и набросок онтологии, в рамках которой выполнялись бы сформулированные им теоретико-познавательные принципы. Этот очерченный еще в самых общих чертах образ реальности родственен лейбницевской картине мира — мира динамических взаимодействий, где «природа не терпит пустоты»\*\*. «Всякое деление материи на независимые тела с абсолютно определенными контурами есть деление искусственное», — пишет Бергсон\*\*\*, и сама реальность есть «подвижная непрерывность», в которой человеческое восприятие выкраивает определенные тела, необходимые для действия. К

\* Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1, с. 248—249.

\*\* Кстати, подобный же путь от гносеологии к соответствующей ей онтологии проделал, к примеру, Н. О. Лосский, испытавший значительное влияние и Лейбница, и Бергсона.

\*\*\* Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1, с. 284.

подробному исследованию и описанию этой реальности Бергсон и приступил в следующей своей работе.

Как мы видим, Бергсон подошел к «Творческой эволюции» с комплексом идей, которые теперь предстояло проверить и обосновать на новом материале. Психология, многое давшая ему, теперь уже не могла помочь: необходим был выход за рамки индивидуального сознания. Потребовался более широкий контекст; ведь прежние исследования Бергсона не только привели к определенным выводам, но и поставили много вопросов. Почему именно таким путем пошло развитие человеческого интеллекта? Что такое интуиция и с чем связано ее существование? Или, в более общей форме: чем обусловлено различие методов познания, какой из них должна взять на вооружение истинная философия? В поисках решения этих проблем Бергсон обратился к биологии и к теории эволюции.

У этого философского поворота были, конечно, свои — внутренние и внешние — предпосылки. Еще в юности, учась в Эколь Нормаль, Бергсон заинтересовался эволюционной концепцией Спенсера, и последовавшее за этим разочарование в эволюционизме механистического толка во многом повлияло вообще на его отношение к позитивизму. Идеи эволюции активно обсуждались в XIX — начале XX вв. в естественных науках и философии. На страницах научных и философских журналов вели дискуссии сторонники Дарвина и Спенсера, неоламаркисты и неовиталисты. Развитие биологии давало все новые аргументы «за» и «против» представителям различных школ, в целом тяготевших к двум основным теориям — механицистской и телеологической трактовкам эволюции.

В связи с развитием биологии оживились и виталистские мотивы: в форме витализма философия стремилась осмыслить проблему соотношения постоянства и изменчивости в природе, понять причину творческих изменений, новизны, не объяснимой с помощью механистических методов (еще в XVIII веке виталистская медицина, развивавшая идеи жизненной спонтанности, была основным центром оппозиции картезианской концепции духа и природы). Витализм был достаточно частым «фоном» различных концепций, в которых с виталистскими тенденциями соседствовали порой и чисто механицистские подходы и объяснения.

Еще до Бергсона темы жизни в разных вариантах звучали во французской философии у Курно, Ренана, Гюйо. Курно, чьи идеи были заново открыты лишь в первом десятилетии XX века, развивал концепцию противопоставления устойчивости и изменчивости, соответствующего противоположности науки и истории, механизма и жизни; он утверждал, что интеллект, познающий лишь упорядоченное, не может постичь жизнь, в отличие от чувственных, инстинктивных способов познания. В работах Ренана, мыслителя, в целом ориентированного позитивистски, хотя во многом и противостоявшего позитивизму, высказывались мысли о живом, спонтанном, непредвидимом в своих результатах процессе развития, о неоднозначности самой жизни, совмещающей в себе прекрасное, творческое и жестокое, добро и зло. Гюйо, сторонник Спенсера, развивал в целом натуралистские взгляды, но в то же время понимал жизнь и как причину движения в природе, и как основу единства бытия, и моральную категорию.

Как подчеркивает польская исследовательница Б. Скарга\*, хотя виталистские тенденции были распространены на протяжении всего XIX века, во второй половине столетия сам их характер изменился по сравнению с началом века, когда в понимании жизни были сильны романтические мотивы; она представлялась творением Бога, прекраснейшим воплощением его мощи. Позитивизм подорвал такое восприятие жизни. В философии появились идеи жестокости жизни, ее циклического характера, застывания в устойчивых формах с циклическими повторениями.

Все это в той или иной мере сказалось на философской позиции Бергсона. Французский мыслитель воспринял эволюционные идеи в их виталистском преломлении как ориентир в дальнейшем развитии концепции. Изучением соответствующих теорий он занялся еще в начале XX века, включив их изложение в курс своих лекций в Коллеж де Франс. Этот его интерес был подкреплён еще одним важным фактором, сыгравшим, очевидно, решающую роль в том, какой конкретный облик обрела теория, изложенная на страницах «Творческой эволюции». Этим фактором бы-

\* См.: Skarga B. Kłopoty intelektu między Comte'em a Bergsonem. Warszawa, 1975. Заметим, что благодаря историко-философским студиям Б. Скарги предстает в новом свете не только учение самого Бергсона, но и процесс развития философской мысли во Франции XIX века, не часто привлекавший к себе внимание наших историков философии.



до сильное влияние философии Плотина (также ставшей в начале XX века предметом особого внимания Бергсона), и прежде всего концепции эманации, нисхождения Единого через ряд этапов в чувственный мир. У Плотина описан и обратный процесс — восхождения души из мира материи к Единому. Сам этот двойственный напряженный ритм восхождения и нисхождения, конверсии и процессии, при всем различии трактовок универсума Платином и Бергсоном, ясно ощущается в «Творческой эволюции».

На страницах «Творческой эволюции» разворачивается картина Вселенной, радикально отличная от той, которую предлагал позитивизм и позитивистски ориентированная наука. Видение мира с точки зрения его временности (историчности), целостности (в форме органицизма) и динамизма остается здесь основным внутренним ориентиром Бергсона. Эти принципы, проводившиеся Бергсоном в ранних работах, распространены теперь на мир в целом, на весь космос. Уже не только человеческое сознание есть, по сути своей, длительность; вся «Вселенная длится»\*. Это и есть наиболее емкое выражение в «Творческой эволюции» первой установки. Бергсон вводит время, длительность в самую основу мира, и мир становится динамичным, творческим, непрестанно развивающимся — и живым. Как образно описывает это Бергсон, «реальная длительность въедается в вещи и оставляет на них отпечаток своих зубов»\*\*. Он неоднократно проводит аналогию между эволюцией органического мира и эволюцией сознания; все те характеристики, которыми в ранних работах была наделена длительность: творчество, изобретение, непредвидимость будущего и др. — теперь переносятся на процесс развития мира в целом. Ведущей же идеей при описании эволюции становится представление о жизненном порыве. Собственно говоря, само это представление появляется совершенно так же, как в «Опыте о непосредственных данных сознания» возник образ длительности: погружаясь в свое сознание, человек постигает свое глубинное родство с окружающим миром, с реальностью, с которой он слит и которая, как и он сам, длится. Человек ощущает себя частью этого могучего порыва жизни; вещи вокруг него слов-

\* Бергсон А. Творческая эволюция, с. 47 (здесь и далее цитаты из этой работы даются по настоящему изданию).

\*\* Там же, с. 77.

но срываются со своих привычных, устойчивых мест; вообще нет больше никаких вещей (и здесь вновь звучат мотивы «Материи и памяти»), а есть непрерывный поток жизни, увлекающий все в своем грандиозном движении.

Уточняя свою позицию, Бергсон писал в цитированном выше письме к Х. Гёффдингу: «Главный аргумент, который я выдвигаю против механицизма в биологии, — то, что он не объясняет, каким образом жизнь разворачивается в своей *истории*, то есть последовательности, где нет повторения, где каждый момент *уникален* и несет в себе образ всего прошлого. Эта идея уже находит признание у некоторых биологов, как бы плохо ни были настроены в отношении витализма биологи в целом... Вообще говоря, тот, кто овладел интуицией длительности, никогда больше не сможет поверить в универсальный механицизм; ибо в механистической гипотезе реальное время становится бесполезным и даже невозможным»\*. В этом и заключено одно из наиболее существенных отличий картин мира Бергсона и Платона. У Бергсона сам жизненный порыв разворачивается во времени; время — это не то, что, как у Платона в «Тимее» или у Платона, может быть преодолено, что свойственно лишь низшим сферам бытия. Платиновская «конверсия», восхождение к Единому, выводит за пределы временности, в область вечного, неизменного, представлявшегося выражением высшего совершенства. У Бергсона же время, длительность — неотъемлемая внутренняя суть бытия, как и сознания; процесс творческой эволюции мира, выражаемый метафорой жизненного порыва, — невозможен вне времени\*\*.

Динамический образ мира складывается в «Творческой эволюции» в описании напряженного взаимодействия двух сил — жизненного порыва и материи. Собственно говоря, это два разнонаправленных процесса: жизненный порыв движется вверх, это подъем, материя же — спуск, падение. «В действительности жизнь есть движение, материальность есть обратное движение, и каждое из этих движений является простым; материя, формирующая мир, есть неделимый поток, неделима также жизнь, которая пронизывает материю, вырезая в ней живые существа. Второй из этих потоков идет против первого, но первый все же полу-

\* Bergson H. Ecrits et paroles, v. II, p. 457.

\*\* См.: Mossé-Bastide R.-M. Bergson et Plotin. P., 1959, p. 5.

чает нечто от второго: поэтому между ними возникает *modus vivendi*, который и есть организация»\*. Материальные предметы представляют собой определенные «отложения» жизненного порыва: в тех пунктах, где напряжение первичного импульса ослабело, — интенсивное стало экстенсивным, временное превратилось в протяженное, длительность в пространство. (Эту проблему соотношения экстенсивности и напряжения Бергсон ставил еще в «Материи и памяти»; дальнейшее развитие эта идея получила в «Творческой эволюции».) Те линии эволюционного развития, на которых сопротивление материи пересиливает, становятся тупиковыми; развитие на них сменяется регрессом, превращается в круговорот\*\*. В идее взаимодействия жизненного порыва с материей также сказывается влияние Плотина. Как у Плотина, идеал, по Бергсону, лежит позади: гармония мира существовала вначале; нельзя сказать, как это делает телеология в ее классической форме, что мир стремится к гармонии как к цели. Но платиновское Единое, однако, ничего не теряет в процессе нисхождения в чувственный мир, оставаясь вечно тем же и равным самому себе.

Витализм, проявившийся в концепции Бергсона, далек от его традиционных форм, приписывавших каждому индивиду собственное «жизненное начало» — источник внутреннего изменения и развития. Бергсон рассматривает жизненный порыв как начало жизни в целом, как первичный импульс, породивший бесконечное множество эволюционных линий, большинство из которых оказались тупиковыми. Жизнь, пишет Бергсон, образно передавая свою «исходную интуицию», можно сравнить не с ядром, пущенным из пушки, но с гранатой, внезапно разорвавшейся на части, которые, в свою очередь, также раскололись на части, и процесс этот продолжался в течение долгого времени\*\*\*. Жизнь шла путем не конвергенции и ассоциации, но дивергенции и диссоциации, причем прогресс происходил лишь на нескольких линиях, одна из которых и привела к человеку. На параллельных линиях возник животный и растительный мир.

\* Бергсон А. Творческая эволюция, с. 246—247.

\*\* Говоря о том, что жизненный порыв «конечен и дан раз и навсегда», Бергсон полемизирует, в частности, с декартовской идеей непрерывного творения мира Богом.

\*\*\* Бергсон А. Творческая эволюция, с. 120.

Бергсон излагает свою эволюционную теорию в постоянной полемике с иными концепциями — дарвинизмом, неовитализмом, неоламаркизмом. Но, отвлекаясь от конкретных взглядов и их опровержений, на чем Бергсон сам подробно останавливается, можно выделить двух его основных противников: механицизм и телеологию. Борьба с первым для Бергсона, несомненно, имела принципиальное значение; начиная с ранних работ он неустанно критиковал механистическую психологию, представлявшую сознание как совокупность отдельных элементов и упускавшую из виду его целостность и развитие. Теперь пришел черед механицизма в трактовке явлений жизни, сводившего органическое к неорганическому и неспособного объяснить причину изменения и развития в органическом мире. Принцип целостности в трактовке живого был для Бергсона одним из непререкаемых теоретических постулатов. Каждое живое существо, считал он, неразложимо на части, ибо при попытке такого разложения теряется сама его специфика. В определенном смысле даже клетка может быть понята как особый организм (в этом утверждении, в частности, сказывается влияние на Бергсона известного немецкого биолога Р. Вирхова\*). С такой позиции Бергсон полемизирует в «Творческой эволюции» с эволюционными концепциями его времени, которые, на его взгляд, не проводили различия между живым и неживым, между системами искусственными и естественными. Принципы механицизма, пишет Бергсон, приложимы лишь к искусственным изолированным системам, которые наш рассудок вырезает в окружающем мире; но естественные системы, живые организмы, выделяемые из жизненного потока самой природой, ему неподвластны. К ним неприменимы понятия повторения, исчисляемости, тождества, единообразия; они представляют собой части органического целого, неразрывно связанные с самим целым и непрестанно изменяющиеся, длящиеся. Многие страницы ранних работ Бергсона были посвящены опровержению взгляда на сознание как набор рядоположенных состояний, лишь механически связанных между собой. И в мире как органической целостности, в потоке жизни только условно можно выделить отдельные вещи, устойчивые

\* См.: Гофман А. Общество, мораль и религия в философии Анри Бергсона // Бергсон А. Два источника морали и религии, с. 355.

предметы. При этом, если в первом случае подобная операция заслоняет от нас подлинную суть сознания и вся психология строится на негодном основании, то во втором случае она ставит барьер нашему пониманию реальности.

Но и радикальную телеологию (типа лейбницевской) Бергсон не может принять. С его точки зрения, идея о том, что все в мире лишь осуществляет предначертанную программу, многим лучше механицизма. По сути дела, пишет Бергсон, это тот же механицизм, только наоборот. Здесь тоже предполагается, что «все дано», и время оказывается бесполезным. Где же выход? Следуя методу, которого он придерживался и в ранних работах, и позже, Бергсон хочет найти некий третий вариант, способный преодолеть пороки первых двух. Ближе ему все же телеология, но не в традиционном ее виде. Вообще вышеописанные подходы, полагает он, — это лишь внешние точки зрения на эволюцию, выработанные интеллектом. На самом же деле, подобно тому как свободное действие человека «несоизмеримо с идеей» и представляет собой спонтанное выражение всего характера и всей предшествовавшей истории личности, а его результаты, как и вообще будущее человека, непредвидимы (о чем много было сказано в «Опыте о непосредственных данных сознания»), так и порыв жизни лишь ретроспективно может быть описан в терминах интеллекта. (Это — один из примеров упомянутого выше рассуждения «по аналогии».) Но почему же интеллект неспособен постичь жизнь и как иначе, чем с его помощью, можем мы судить об эволюции «как она есть на самом деле»?

Это и есть тот «больной вопрос», к которому подвели Бергсона его ранние работы и для решения которого ему, в конечном счете, и пришлось заняться теорией эволюции. Но не возникает ли в рассуждениях Бергсона замкнутый круг — ведь он тоже вынужден пользоваться интеллектом, границы которого, однако, стремится преодолеть? В «Творческой эволюции» Бергсон неоднократно возвращается к этой проблеме, на которую ему в свое время указывали критики его ранних работ. Он сам ее прекрасно сознавал\*, но стремился доказать, что неразрешима

\* В письме к Аженору Пти Бергсон поясняет свое понимание интеллекта: «Я вовсе не изгоняю интеллект из метафизики и не превращаю его, в области философии, в источник заблуждений: у него есть свое место в философии и даже в метафизике, — хотя бы потому, что мы практически не

она только в рамках интеллектуализма, исходящего из чистого интеллекта и не учитывающего существования иных форм рациональности. Одно дело, полагал Бергсон, рациональность науки, и иное — рациональность жизни\*. Он писал о возможности других понятий — гибких и текучих, способных принять «форму жизни». Но негативное отношение к послекантовской рационалистической традиции, которую он критиковал за абстрактность и оторванность от реальности, не позволило ему выйти в представлениях об интеллекте за пределы рассудка, описанного Кантом. Вообще говоря, идея о возможности нового разума, новых понятий осталась в его концепции скорее декларацией, призывом. Отмеченный выше парадокс был, вероятно, одним из неизбежных препятствий на пути расширения понятия рациональности, переосмысления его\*\*. В данном случае для нас важно другое: в каком направлении шли поиски Бергсона и в чем смысл этих поисков.

Ошибка предшествующей философии, полагает Бергсон, состоит в том, что она брала интеллект в законченной форме, не задаваясь вопросом о его возникновении и развитии. Поэтому она то возносила интеллект слишком высоко, приписывая ему способность совершенного познания реальности, то неправомерно сужала поле его деятельности, утверждая, что реальность ему недоступна (разные формы скептицизма, а также концепция Канта). Между тем, если подойти к интеллекту с эволюционной точки зрения, считает Бергсон, то все встанет на свои места и обе эти крайности удастся преодолеть. Мы сможем понять и объяснить и возможности, и границы интеллекта. Для доказательства этого утверждения Бергсон и рисует на страницах «Творческой эволюции» картину эволюционного становления мира.

Здесь описывается эволюционный процесс, начавшийся «в известной момент в известной точке пространства» в силу исходного, первичного импульса. Жизненный порыв, развиваясь в форме пучка по различным линиям, приводит на своем пути к появлению все новых и новых видов живых существ. С этой точки зрения «жизнь предстает как поток, идущий от зародыша к зародышу при посред-

способны выражать свои мысли, не пропуская их сквозь интеллектуальный фильтр». In: Bergson H. *Ecrits et paroles*, v. II, p. 459.

\* См.: Skarga B. *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, s. 13.

\*\* См.: Автономова Н. Рассудок. Разум. Рациональность. М., 1988.

стве развитого организма»\*. Параллельностью в направлении этих линий развития можно объяснить и параллелизм в строении различных организмов, который давно был замечен биологией, но не находил пока удовлетворительного объяснения. Многие страницы своей работы Бергсон отводит исследованию того, как решается эта проблема в иных эволюционных учениях. На его взгляд, ни концепция естественного отбора с постепенным накоплением незначительных изменений, ни иные механистические теории, ни телеологические варианты не дают ответа на этот вопрос (как, впрочем, и на многие другие). Лишь концепция параллельного развития эволюционных линий способна это объяснить.

Среди множества линий, по которым продвигался жизненный порыв, Бергсон выделяет три основные, приведшие соответственно к растениям, животным и человеку. Эти три сферы живого, в свою очередь, характеризуются тремя основными свойствами, или функциями: у растений это — чувствительность, у животных — инстинкт, у человека — интеллект. И здесь Бергсон вплотную подходит к важнейшему для него вопросу специфики и природы человеческого интеллекта. Именно тот путь, каким пошел эволюционный процесс, обусловил природу и функции интеллекта. Интеллект был создан в процессе эволюции для воздействия на твердую материю, на неорганические тела. «Человеческий интеллект, — пишет Бергсон, — чувствует себя привольно, пока он имеет дело с неподвижными предметами, в частности с твердыми телами, в которых наши действия находят себе точку опоры, а наш труд — свои орудия; ...наши понятия сформировались по их образцу, и наша логика есть, по преимуществу, логика твердых тел»\*\*. Основное назначение интеллекта — практическое; он нацелен на фабрикацию — производство практически полезных вещей и орудий; фабрикация, в противоположность организации, имеет дело в основном с неорганизованной материей. И со своими функциями интеллект справляется вполне успешно, пока не переходит установленных ему эволюцией границ. В своей области — в сфере познания отношений между вещами, телами, предметами — ин-

\* Бергсон А. Творческая эволюция, с. 61. Здесь Бергсон вполне солидарен с концепцией трансформизма, критики которой, по его мнению, не смогли предложить взамен ничего более плодотворного.

\*\* Там же, с. 33.

теллект может давать абсолютное знание. Но, будучи лишь одной эманацией жизненного потока, он не может охватить жизнь в целом, а познает только одну ее сторону, необходимую для практического действия\*. Имея дело лишь с повторяющимся и раздельным, он не в силах постичь движение, непрерывное, изменчивое; он витает в сфере абстракций, упуская из виду конкретное, творческое, непредвидимое.

Суть бергсоновской концепции интеллекта емко и образно выражена в 4-й главе «Творческой эволюции» в описании (ставшем с тех пор едва ли не хрестоматийным) «кинематографического метода интеллекта». Здесь Бергсон вновь возвращается к той теме, из которой, по существу, и выросла его философия, — к парадоксам Зенона. Он показывает, что интеллект, в том виде, в каком его представляли и сам Зенон, и последующая философская традиция, не может избежать подобных парадоксов, потому что схватывает лишь отдельные фрагменты реальности, «снимки» с нее, которые, как кадры кинофильма, представляют не саму реальность, а только ее условное изображение. Движение для такого интеллекта остается всегда лишь набором последовательных положений в пространстве, а факт его непрерывности — совершенно необъяснимым.

Специфику интеллекта Бергсон иллюстрирует также с помощью понятий порядка и ничто. Исследуя первую идею, он полемизирует с кантианской традицией, полагавшей, что только рассудок упорядочивает бессвязное, хаотическое чувственное многообразие реальности. По Бергсону же, в природе нет беспорядка, как нет и пустоты, небытия, ничто; только существующие в ней порядок и полнота особого рода — не узкорациональные, логические. Они — неотъемлемые характеристики самой жизни, являющейся непрерывным созидательным потоком и всегда предполагающей разные уровни порядка: «...Первый род порядка есть порядок *жизненный* или *исходящий от воли*, в противоположность второму порядку *инерции* и *автоматизма*\*. Интеллект же постоянно стремится смешать оба рода по-

\* Такая трактовка интеллекта, как и представление о «потоке сознания», сближает концепцию Бергсона с прагматизмом. Он сам отмечал это сходство в своих письмах к У. Джемсу, с которым его связывали годы дружбы.

\*\* Бергсон А. Творческая эволюция, с. 225. См. также: Skarga B Czas i twanie, s. 16.



рядка и, не обнаруживая второго, делает отсюда вывод о наличии беспорядка».

Итак, интеллект, по Бергсону, генетически ограничен и предрасположен к совершенно определенной роли. Но он представляет собой лишь часть сознания. Та сфера, из которой он выделился, — необъятна, и в ней существуют и иные способности, возможности, развитие которых могло бы привести к иному роду познания, достигающему самой реальности, а не только отношений. Так, инстинкт животных, по Бергсону, направлен на сами вещи. Но он, во-первых, чаще всего бессознателен, а во-вторых, ограничен в своем действии, жестко привязан к определенным ситуациям. А вот интуиция, надстраивающаяся над ним и обладающая тем же достоинством непосредственного проникновения в объекты, превосходит одновременно и интеллект, и инстинкт. Интуиция, «то есть инстинкт, ставший бескорыстным, осознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно», могла бы ввести нас внутрь самой жизни\*.

Тема интуиции — одна из ведущих и самых известных у Бергсона. В разных аспектах она разбирается в его статьях и книгах — и до, и после «Творческой эволюции». Бергсон писал о частых проявлениях интуитивных способностей человека в обыденной жизни, в творчестве, об исходных интуициях, лежащих в основе философских систем и «одушевляющих» их. Именно на интуиции должна была бы строиться философия, направленная на познание самой реальности, подобно тому как наука основывается на интеллекте и перенимает как его достоинства, так и недостатки. Это — принципиально разные способы постижения мира\*\*. Бергсон, таким образом, проводит четкую линию демаркации между философией (истинной философией, в его понимании) и наукой. Различие в сущности и функциях

\* Бергсон А. Творческая эволюция, с. 186.

\*\* Из письма Бергсона к Жаку Шевалье: «Вся философия, которую я развиваю со времен моего первого «Опыта», утверждает вопреки Канту возможность сверхчувственной интуиции. Толкуя слово «интеллект» в очень широком смысле, какой придает ему Кант, я мог бы назвать интуицию, о которой у меня идет речь, «интеллектуальной». Но я предпочел бы называть ее «супраинтеллектуальной», поскольку я счел необходимым ограничить смысл слова «интеллект» и сохраняю это название за совокупностью дискурсивных способностей ума, изначально предназначенных для того, чтобы мыслить материю. Интуиция же обращена к духу». In: Bergson H. *Ecrits et paroles*. v. II, p. 489.

двух этих познавательных форм также оказывается обусловленным самим эволюционным процессом. Он не отказывает науке в способности познания, но резко сужает сферу ее действия, то есть ту область, где она правомочна и может достигать абсолютного знания. Не в ее силах, полагает он, постичь суть живого, естественных систем. Попытки же науки и основанной на ней научной философии действовать на чужой территории заводят их в тупик, о чем, в частности, свидетельствуют неудачи многих подходов к проблеме человека, его сознания, биологической эволюции и др. Правда, Бергсон пишет и о необходимости сотрудничества философии и науки. Вообще он, следуя своему излюбленному методу, применявшемуся во многих работах, вначале намеренно выделяет и подчеркивает крайности, чтобы яснее стала суть и специфика каждой из них, а затем оказывается, что в реальности все объединено и смешано, границы затушеваны, антагонизмы не столь резки. Он понимает, что без интеллекта философии не обойтись, но хотел бы, чтобы интеллект был более «интуитивным».

В бергсоновском представлении об интуиции и в некоторых связанных с ним темах «Творческой эволюции» вновь можно заметить влияние Плотина. Интуиция — это ядро философской системы, некий центр, единое простое представление (образ), из которого разворачиваются уже более сложные способы описания и объяснения — сложные потому, что приходится выражать это единое, используя сложившиеся, устойчивые языковые формы, идти от единого ко многому, к различным формам выражения\*. Здесь проявляется у Бергсона параллелизм описания самой реальности и ее постижения: как реальность разворачивается от исходного импульса к многообразным формам чувственного мира, так и познание идет от единой простой интуиции к сложным формам. По этому признаку Бергсон различает и фабрикацию и организацию: механическая фабрикация, состоящая в сочетании различных частей материи, ориентирована от периферии к центру, или от множественного к единому; действие организации, наоборот, направлено от центра к периферии и имеет характер взрыва (как, заметим, и сам жизненный порыв)\*\*.

\* Этот ход мысли встречается у Бергсона и в иных работах этого периода: в «Философской интуиции», в «Интеллектуальном усилии» и др.

\*\* См.: Бергсон А. Творческая эволюция, с. 115.

Описывая процесс эволюционного развития, в ходе которого на многих линиях сопротивление материи пересиливает порыв, интенсивное становится экстенсивным, развитие сменяется круговоротом, Бергсон размышляет о роли человека в этом процессе. Человек занимает в его концепции не просто привилегированное место; он предстает хранителем и гарантом порыва, условием его дальнейшего движения. Правда, Бергсон говорит о том, что человечество могло бы быть иным, пойдя эволюция другим путем; в нем в большей мере проявились бы тогда интуитивные способности. Но и реально существующий человеческий род «продолжает в бесконечность эволюционное движение», увлекая за собой все живое. Концепция человека здесь амбивалентна: ее биологизм, неоднократно становившийся объектом критики в современной Бергсону и последующей литературе за подчинение человека витальным и биологическим силам и фактическое лишение его свободы, в то же время возносит человека на максимально возможную для сотворенного существа точку во Вселенной: от его личного усиления, творчества, напряжения воли и сознания зависит дальнейшее продвижение или угасание порыва. Да и биологизм этот своеобразный. Во-первых, поскольку лишь с человеком порыв продвигается дальше, то можно сказать, что различие между животным миром и человеком, как любил выражаться Бергсон, — в природе, а не в степени; человек — не просто продолжение животного мира, это нечто качественно иное: он способен к рефлексии, к интуиции, к творчеству, в которых заключены и надежда на прогресс, и его условие. А это значит, что из сферы естественной истории мы переходим в область собственно человеческую, в область культуры. В «Творческой эволюции» эта линия рассуждений была лишь намечена, но не разработана детально. Ее время для Бергсона пришло позже, когда в «Двух источниках морали и религии» он создал свою концепцию этики, религии и культуры, построенную на антитезе «закрытого» и «открытого» общества, «статической» и «динамической» морали, человека-исполнителя, члена закрытого общества, и человека-творца.

Но биологизм Бергсона — лишь кажущийся еще по одной причине. В конечном счете мы понимаем, что жизненный порыв в эволюционной концепции Бергсона — толь-

ко метафора, выражающая важные для него идеи качественного своеобразия, динамичности, целостности и развития органического мира. На самом же деле «жизнь принадлежит к порядку психологическому», истоки ее лежат в сознании или «сверхсознании». Со сверхсознанием Бергсон связывает происхождение жизненного порыва\*: хотя и кратко, но со всей определенностью он подчеркивает этот момент\*\*. И тогда становится яснее его мысль о том, что человеческое сознание и Целое — одной природы, что, погружаясь в собственное сознание, можно перейти к миру и судить о его сути: ведь сознание оказывается причастным сверхсознанию, и бергсоновская концепция предстает уже не как философия природы, а как философия духа. По сути, все есть дух, но на разных ступенях его интенсивности, напряжения; материя же — это дух «отпавший», где напряжение окончательно стало протяжением, а живая длительность распалась на рядоположенные в пространстве элементы.

Многоплановость анализа, отличающая «Творческую эволюцию», исследование проблем на разных уровнях, использование терминологии витализма обусловили особую сложность понимания и оценки концепции Бергсона. Его современники — представители иных философских направлений, в частности неокантианства — критиковали бергсоновскую философию жизни с точки зрения проблемы ценностей, философии культуры\*\*\*. Действительно, в «Творческой эволюции» представлен сложный и внутренне противоречивый образ человека: с одной стороны, это — часть природы, эволюционного потока, увлекаемая его движением и тем самым уже «запрограммированная» для определенной деятельности, с другой — свободный творец, субъект культуры и культурной деятельности. На наш взгляд, эта проблема осталась неразрешенной и в «Двух ис-

\* См.: Бергсон А. Творческая эволюция, с. 256.

\*\* В «Творческой эволюции» мы встречаем слово «Бог» (с. 246). Понятие Бога имеет здесь философский, но еще не религиозный смысл; это, по выражению Паскаля, Бог философов, и он скорее имманентен миру, как Единое в неоплатонизме, чем трансцендентен. Правда, в литературе существуют на этот счет и иные точки зрения, связывающие эволюционную концепцию Бергсона с традициями иудаизма, воспринятыми им еще в детстве. См., например: Hude H. Les Cours de Bergson. In «Bergson. Naissance d'une philosophie». Paris. 1990, p. 30.

\*\*\* См., в частности: Кронер Р. Философия «Творческой эволюции». — «Логос», кн. I. М., 1910. Риккерт Г. Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени. Пг., 1922.

точниках морали и религии», где Бергсон предложил свой вариант философии культуры. Концепция общества, морали, религии завершает философскую конструкцию Бергсона, но идеи «Творческой эволюции», лежащие в основании и его поздней теории, вступили в ней в сложное и противоречивое взаимодействие с иными философскими установками.

\* \* \*

Богатство философских сюжетов, ясность и образность стиля, а главное — сама впечатляющая картина эволюционного процесса, нарисованная Бергсоном в «Творческой эволюции», сразу поставили эту книгу в ряд философских бестселлеров его времени. Впечатление, произведенное ею на современников, было столь сильным, что бергсоновскую концепцию стали называть «революцией в философии». В памяти многих поколений интеллектуалов Бергсон остался прежде всего автором «Творческой эволюции». Эта книга — свидетельство расцвета его творчества и одно из самых знаменитых философских сочинений XX века. Авторы многих концепций, представители самых разных направлений философии испытали на себе ее воздействие: достаточно назвать Г. Башляра и Э. Мейерсона, П. Тейяра де Шардена и Э. Леруа, В. И. Вернадского и М. Блонделя, А. Тойнби и М. Унамуно. И воздействие это коснулось не только философии, но и различных областей научного знания, где бергсоновская концепция времени и эволюции также была и является до сих пор предметом осмысления и обсуждения.

На страницах «Творческой эволюции» оживают древние образы мира: античный макрокосм в неразрывном единстве с микрокосмом, гераклитовский поток, платиновская эманация, — возрожденные и осмысленные с позиций философии XX века. Мир Бергсона — развивающееся органическое целое, где господствуют время и жизненный порыв — условия творчества и свободы. Книга была написана 95 лет назад, отдельные ее темы (в особенности связанные с конкретными научными данными) давно стали достоянием истории, но многие высказанные в ней идеи и в целом сам образ живой, эволюционирующей Вселенной оказались созвучными современным научным представлениям. В наши дни все большее признание получают идеи

об отсутствии жесткого детерминизма не только в микро-, но и в макромире, о неустойчивости и нестабильности как фундаментальных характеристиках мироздания, о многовариантности развития и необходимости учета внутренних тенденций сложноорганизованных систем. Глава одной из наиболее влиятельных сегодня научных школ, создатель нелинейной динамики и теории самоорганизации Илья Пригожин при изложении своей концепции прямо ссылается на Бергсона. Обсуждая проблему времени в науке, Пригожин и Стенгерс в работе «Время, хаос, квант» пишут: именно потому, «что мы не можем более разделять веру в правильность предложенного Бергсоном решения (речь идет об интуиции как методе, способном конкурировать с научным знанием. — И. Б.), дух поставленной Бергсоном проблемы пронизывает эту книгу»\*.

*И. Блауберг*

---

\* Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. М., 1994, с. 25.

**ТВОРЧЕСКАЯ  
ЭВОЛЮЦИЯ**

## ВВЕДЕНИЕ

Сколь бы фрагментарной ни была до сих пор история эволюции жизни, она уже позволяет нам понять, как в процессе непрерывного развития на линии, восходящей через ряд позвоночных к человеку, возник интеллект. Она показывает нам, что способность понимания дополняет способность к действию, представляя собой все более точное, все более гибкое и усложняющееся приспособление сознания живых существ к данным условиям существования. Этим определено назначение нашего интеллекта в узком смысле слова: он обеспечивает полное включение нашего тела в окружающую среду, создает представления об отношениях внешних друг другу вещей, — словом, он мыслит материю. Таким и будет, действительно, один из выводов настоящей работы. Мы увидим, что человеческий интеллект чувствует себя привольно, пока он имеет дело с неподвижными предметами, в частности, с твердыми телами, в которых наши действия находят себе точку опоры, а наш труд — свои орудия; что наши понятия сформировались по их образцу и наша логика есть, по преимуществу, логика твердых тел. Благодаря этому наш интеллект одерживает блистательные победы в области геометрии, где проявляется родство логической мысли с инертной материей и где интеллект, слегка соприкоснувшись с опытом, должен лишь следовать своему естественному движению, чтобы идти от открытия к открытию с уверенностью, что опыт сопровождает его и неизменно будет служить ему подтверждением.

Но отсюда также следует, что наша мысль в ее чисто логической форме неспособна представить себе истинную природу жизни, глубокое значение эволюционного движения. Созданная жизнью в определенных условиях для действия на определенные вещи, может ли она охватить всю жизнь, будучи лишь одной ее эманацией, одной ее стороной? Принесенная эволюционным движением, может ли она прила-



гаться к самому этому движению? Это было бы равносильно утверждению, что часть равна целому, что следствие может вобрать в себя свою причину или что галька, выброшенная на берег, воспроизводит форму принесшей ее волны. На деле мы чувствуем, что ни одна из категорий нашей мысли — единство, множественность, механическая причинность, разумная целесообразность и т. д. — не может быть в точности приложена к явлениям жизни: кто скажет, где начинается и где кончается индивидуальность, представляет ли живое существо единство или множественность, клетки ли соединяются в организм, или организм распадается на клетки? Тщетно пытаемся мы втиснуть живое в те или иные рамки. Все рамки разрываются: они слишком узки, а главное, слишком неподатливы для того, что мы желали бы в них вложить. Наше рассуждение, столь уверенное в себе, когда оно вращается среди инертных вещей, в этой новой сфере чувствует себя несвободно. Очень трудно назвать хоть одно биологическое открытие, добытое чистым рассуждением. И чаще всего, когда опыт укажет нам, к какому способу прибегала жизнь, чтобы получить известный результат, мы видим, что именно это нам никогда бы и в голову не пришло.

И все же эволюционная философия без колебаний распространяет на явления жизни те способы объяснения, которые успешно применялись в области неорганизованной материи. Вначале она представила нам интеллект как локальное проявление эволюции, как проблеск — быть может случайный, — освещающий передвижения живых существ в узком проходе, открытом для их действия. И вдруг, забывая о том, что сообщила нам, она превращает этот слабый светильник, мерцающий в глубине подземелья, в Солнце, освещающее весь мир. Смело приступает она, при помощи одного лишь концептуального мышления, к идеальному воссозданию всего, даже жизни.

Правда, она наталкивается по пути на столь серьезные препятствия и замечает в выводах, полученных с помощью ее собственной логики, столь странные противоречия, что очень скоро ей приходится отказаться от своих первоначальных амбиций. Она уже заявляет, что воспроизводит не реальность, но лишь подражание реальности, или, вернее, ее символический образ: сущность вещей ускользает от нас и будет ускользать всегда; мы движемся среди отношений, абсолютное нам недоступно, мы должны остановиться пе-

ред Непознаваемым. Но поистине, после излишней гордости это уж чрезмерное самоуничужение человеческого интеллекта. Если форма интеллекта живого существа отлилась мало-помалу по образцу взаимных действий и противодействий между определенными телами и окружающей их материальной средой, то почему же не может он сказать что-либо о самой сущности того, из чего созданы эти тела? Действие не может совершаться в нереальном. О духе, рожденном для умозрений или грез, можно было бы сказать, что он остается вне реальности, искажает ее и изменяет, — быть может, даже создает ее, как создаем мы фигуры людей и животных, выделяя их своим воображением в проплывающем облаке. Но интеллект, стремящийся к действию, которое должно быть выполнено, и к противодействию, которое должно последовать, интеллект, ощупывающий свой объект, чтобы ежеминутно получать о нем меняющееся впечатление, — соприкасается с чем-то абсолютным. И могло ли нам когда-нибудь прийти на ум подвергать сомнению эту абсолютную ценность нашего познания, если бы философия не показала нам, на какие противоречия наталкивается наше умозрение, в какие тупики оно заходит? Но эти трудности и противоречия проистекают из того, что мы применяем привычные формы нашей мысли к тем предметам, к которым неприложима наша практическая деятельность и для которых, следовательно, непригодны наши рамки. Интеллектуальное познание, поскольку оно касается известной стороны инертной материи, должно, напротив, дать нам ее верный отпечаток, ибо само оно и отлито по этому особому предмету. Относительным оно становится лишь тогда, когда, оставаясь тем, что есть, хочет представить нам жизнь, то есть самого литейщика, создавшего отпечаток.

Следует ли из-за этого отказаться от углубления в природу жизни? Нужно ли придерживаться механистического представления, которое всегда дает нам наш рассудок, представления неизбежно искусственного и символического, ибо оно сводит целостную активность жизни к форме определенной человеческой деятельности, являющейся только частичным и локальным выражением жизни, только следствием жизненной работы, как бы ее осадком?

Это было бы необходимо, если бы все психические возможности жизни были направлены лишь на создание чис-

тых рассудков, то есть если бы жизнь готовила только геометров. Но эволюционная линия, приводящая к человеку, не единственная. На других — расходящихся — путях развились иные формы сознания, которые не могли ни освободиться от внешних принуждений, ни одержать победы над собою, как сделал это человеческий интеллект, но которые, тем не менее, выражают нечто существенное в эволюционном движении и имманентное ему. Сближая эти формы сознания друг с другом, заставляя их затем слиться с интеллектом, не получим ли мы сознание, коэкстенсивное жизни и способное, повернувшись внезапно к жизненному напору, ощущаемому им позади себя, достичь целостного, хотя, конечно, легко ускользающего видения его?

Могут сказать, что и таким путем мы не выйдем за границы интеллекта, ибо и иные формы сознания мы рассматриваем только с помощью нашего интеллекта, только сквозь призму нашего интеллекта. И в этих словах был бы резон, если бы мы были чистыми интеллектами, если бы вокруг нашей концептуальной логической мысли не оставалось смутной туманности, созданной из той самой субстанции, в ущерб которой образовалось светящееся ядро, называемое нами интеллектом. Здесь находятся известные силы, дополняющие рассудок, присутствие которых мы лишь смутно ощущаем, когда остаемся замкнутыми в самих себе; но они осветятся и выделятся, когда увидят себя, скажем так, за работой в эволюции природы. Они узнают тогда, какое усилие им предстоит сделать, чтобы стать интенсивнее и расширяться в одном направлении с жизнью.

Это значит, что *теория познания* и *теория жизни* представляются нам нераздельными. Теория жизни, не сопровождаемая исследованием познания, обязана принять без изменений понятия, предоставляемые разумом в ее распоряжение: волей-неволей она должна вкладывать факты в предсуществующие рамки, которые она рассматривает как окончательные. Она получает, таким образом, символизм, удобный, а быть может, даже необходимый для положительной науки, но у нее нет непосредственного видения своего предмета. С другой стороны, теория познания, которая не перемещает интеллект в общий процесс эволюции жизни, не покажет нам ни того, как сложились рамки познания, ни того, как мы можем их расширить или преодо-

леть. Нужно, чтобы оба эти исследования — теория познания и теория жизни — соединили свои силы и в круговом движении толкали бы друг друга бесконечно.

Вдвоем, с помощью метода более верного, более близкого к опыту, они смогут решить великие проблемы, поставленные философией. Успешно справившись со своей задачей, они показали бы нам возникновение интеллекта, а тем самым генезис той материи, которую в общих ее очертаниях обрисовывает наш интеллект. Они докопались бы до самых корней природы и духа. Ложный эволюционизм Спенсера, состоящий в том, чтобы наличную реальность, находящуюся на известной ступени эволюции, разделить на кусочки, также прошедшие эволюцию, затем воссоздать ее из этих частей и таким образом принять заранее все то, что требует объяснения, — этот эволюционизм они заменили бы эволюционизмом истинным, наблюдающим за реальностью в ее зарождении и росте.

Но такого рода философия не может возникнуть в один день. В отличие от систем в собственном смысле слова, каждая из которых является творением какого-нибудь гения и предстает нам как нечто цельное, что мы можем принять или отвергнуть, эта философия может быть создана лишь путем коллективных и последовательных усилий многих мыслителей, а также и многих наблюдателей, дополняющих, исправляющих, поддерживающих друг друга. Вот почему предлагаемый опыт не ставит себе целью разом решить величайшие проблемы. Его задача — только определить метод и показать в некоторых существенных пунктах возможность его применения.

План его намечен самим предметом. В первой главе мы примеряем на эволюционный процесс две готовые формы, два готовых одеяния, которыми располагает наш разум: механицизм и целесообразность<sup>1</sup>; мы показываем, что оба

<sup>1</sup> Впрочем, идея, что жизнь превосходит собой целесообразность, равно как и механицизм, далеко не нова. Ее углубленное изложение можно найти, в частности, в трех статьях Дююана «Проблема жизни» («Revue philosophique», 1892). В развитии этой идеи мы не раз сходились с Дююаном. Однако наши взгляды по этому вопросу, как и по проблемам, близким к нему, мы давно уже изложили в нашем «Опыте о непосредственных данных сознания» (Paris, 1889). Одной из главных задач этого «Опыта» было показать, что психологическая жизнь не есть ни единство, ни множественность, что она превосходит и *механическое*, и *разумное*, ибо механицизм и телеология имеют смысл только там, где есть «делимая множественность», «пространственность» и, следовательно, соединение предсу-

они не подходят, но одно из них могло бы быть перекроено, перешито и в новом виде сидело бы лучше, чем другое. Чтобы преодолеть точку зрения разума, мы пытаемся воссоздать во второй главе основные эволюционные линии, пройденные жизнью, наряду с той, которая привела к человеческому интеллекту. Интеллект, таким образом, перемещается в его производящую причину, которую нужно постичь в ней самой и наблюдать в ее собственном движении. Попытку такого рода — весьма неполную — мы предпримем в третьей главе. В четвертой, и последней, части мы хотим показать, каким образом сам наш разум, подчиняясь известной дисциплине, может подготовить философию, выходящую за его пределы. Для этого нам пришлось бросить беглый взгляд на историю систем, а вместе с тем проанализировать две иллюзии, в которые впадает человеческий разум, как только он начинает отвлеченно рассуждать о реальности вообще.

---

шествующих частей: «реальная длительность» означает одновременно и неделимую непрерывность, и творчество. В настоящем труде мы применяем те же самые идеи к жизни вообще, которая сама рассматривается с психологической точки зрения.

ГЛАВА ПЕРВАЯ  
ОБ ЭВОЛЮЦИИ ЖИЗНИ.  
МЕХАНИЦИЗМ И ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ

Из всего того, что существует, нам наиболее достоверно и лучше всего известно, безусловно, наше собственное существование, ибо понятия, которые мы имеем о других предметах, можно считать внешними и поверхностными, тогда как самих себя мы постигаем изнутри и глубоко. Что же мы таким образом познаем? Каков точный смысл слова «существовать» в этом исключительном случае? Напомним кратко выводы предшествующей работы.

Прежде всего я сознаю, что перехожу от состояния к состоянию. Мне холодно или жарко, я весел или печален, я смотрю на то, что меня окружает, или думаю о другом. Ощущения, чувства, желания, представления — вот модификации, составляющие части нашего существования и поочередно его окрашивающие. Итак, я постоянно изменяюсь. Но это еще не все. Происходящее изменение гораздо глубже, чем казалось вначале.

В самом деле, о каждом из своих состояний я говорю как о чем-то цельном. Я говорю, что я меняюсь, но это изменение, на мой взгляд, есть переход от одного состояния к тому, что следует за ним; само же состояние, взятое отдельно, представляется мне неизменным в течение того времени, когда оно существует. А между тем легчайшее усилие внимания открыло бы мне, что нет ни аффекта, ни представления, ни желания, которые не менялись бы ежеминутно; если бы состояние души перестало изменяться, то длительность прекратила бы свое течение. Возьмем самое прочное из внутренних состояний — зрительное восприятие внешнего неподвижного предмета. Пусть предмет остается тем же самым, а я смотрю на него с одной и той же стороны, под тем же углом, в один и тот же день: все равно то, что я вижу сейчас, будет отличаться от того, что я ви-

дел только что, хотя бы уже тем, что оно стало на мгновение старше. Здесь присутствует моя память, которая и толкает что-то из прошлого в настоящее. Мое состояние души, продвигаясь по дороге времени, постоянно набухает длительностью, которую оно подбирает: оно как бы лепит из самого себя снежный ком. С тем большим основанием это можно сказать о более глубоких внутренних состояниях, об ощущениях, аффектах, желаниях и т. д., не относящихся к устойчивому внешнему предмету, как в случае простого зрительного восприятия. Но нам удобнее не обращать внимания на это непрерывное изменение; мы замечаем его лишь тогда, когда оно увеличится настолько, что придаст телу новое положение и направит внимание по новому пути. Именно в этот момент мы обнаруживаем, что состояние изменилось, изменение происходит непрерывно и само состояние является уже изменением.

Это значит, что нет существенной разницы между переходом от одного состояния к другому и пребыванием в одном и том же состоянии. Если состояние, которое «остается тем же самым», более изменчиво, чем кажется, то, напротив, переход от одного состояния к другому более, чем мы полагаем, походит на одно и то же длящееся состояние: одно беспрестанно сменяется другим. Но именно потому, что мы закрываем глаза на непрерывное изменение каждого психологического состояния, мы и обязаны, — когда это изменение становится столь значительным, что привлекает наше внимание, — назвать его новым состоянием, появившимся рядом с предыдущим. Это новое состояние мы также считаем неизменным и т. д. до бесконечности. Представление о прерывности психологической жизни связано, следовательно, с тем, что наше внимание фиксирует эту жизнь в ряде отдельных актов: там, где есть лишь пологий склон, мы, следуя ломаной линии, которую образуют акты нашего внимания, видим ступени лестницы. Правда, наша психологическая жизнь полна непредвиденного. Всплывают тысячи случайных явлений, кажущихся оторванными от того, что им предшествовало, и не связанными с тем, что за ними следует. Но прерывность их появления становится заметной на непрерывном фоне, который их обрисовывает и которому они обязаны самими разделяющими их промежутками; это — удары литавр, раздающиеся время от времени в симфонии. Наше внимание останавливается на них,

ибо они больше его затрагивают, но каждое из них приносит текучей массой всего нашего психологического существования. Каждое из них — лишь наиболее освещенная точка в подвижной сфере, охватывающей все, что мы чувствуем, думаем, желаем, — словом, все, что мы собою представляем в данный момент. Эта сфера в целом и образует в действительности наше состояние. О состояниях же, которым дается такое определение, нельзя сказать, что они являются отдельными элементами: они продолжаютс<sup>я</sup> одни в других в бесконечном истечении.

Но так как наше внимание искусственно их разделило и различило, оно обязано и соединить их затем искусственной же связью. Оно придумывает, таким образом, аморфное, индифферентное, неизменное *я*, на него нанизываются или по нему скользят психологические состояния, возведенные в независимые сущности. Вместо текучести подвижных, переходящих друг в друга оттенков внимание замечает резкие и, так сказать, устойчивые цвета, которые рядоплагаются, подобно разноцветным жемчужинам в ожерелье: тогда ему придется допустить и существование прочной нити, которая могла бы удерживать вместе эти жемчужины. Но если этот бесцветный субстрат беспрестанно окрашивается тем, что его покрывает, то в своей неопределенности он для нас как бы и не существует: ведь мы воспринимаем только окрашенное, то есть психологические состояния. По правде говоря, «субстрат» этот не является реальностью, это — простой знак, служащий для того, чтобы постоянно напоминать нашему сознанию об искусственном характере той операции, путем которой внимание рядопологает различные состояния там, где разворачивается непрерывность. Если бы наша жизнь складывалась из отдельных состояний, синтезировать которые предстояло бы бесстрастному «*я*», то для нас не существовало бы длительности. Ибо «*я*», которое не меняется, — не длится; и психологическое состояние, остающееся тождественным самому себе, пока не сменится следующим состоянием, — также не длится. Как бы мы ни выстраивали тогда эти состояния одно возле другого на поддерживающем их «*я*», никогда эти неизменные тела, нанизанные на неизменное, не составят текучей длительности. Таким путем мы получим лишь искусственное подражание внутренней жизни, статический эквивалент, лучше удовлетворяющий требованиям логики



и языка именно потому, что из него исключается реальное время. А между тем, если мы обратимся к психологической жизни, развертывающейся под покрывающими ее символами, то без труда заметим, что время и есть ее ткань.

К тому же, не бывает ткани более прочной, более субстанциальной. Ведь наша длительность не является сменяемыми друг друга моментами: тогда постоянно существовало бы только настоящее, не было бы ни продолжения прошлого в настоящем, ни эволюции, ни конкретной длительности. Длительность — это непрерывное развитие прошлого, вбирающего в себя будущее и разбухающего по мере движения вперед. Но если прошлое растет непрерывно, то оно и сохраняется бесконечно. Память, как мы пытались показать<sup>1</sup>, не является способностью составлять перечень воспоминаний или раскладывать их по полочкам. Здесь нет ни перечня, ни полочек; здесь не существует даже, в собственном смысле слова, способности, ибо способность действует с перерывами, когда хочет или когда может, между тем как прошлое наслаивается на прошлое непрерывно. В действительности прошлое сохраняется само собою, автоматически. Без сомнения, в любой момент оно следует за нами целиком: все, что мы чувствовали, думали, желали со времен раннего детства, все это тут — все тяготеет к настоящему, готовому к нему присоединиться, все напирает на дверь сознания, стремящегося его отстранить. Мозговой механизм для того и создан, чтобы оттеснять в бессознательное почти всю совокупность прошлого и вводить в сознание лишь то, что может осветить данную ситуацию, помочь готовящемуся действию — одним словом, привести к *полезному* труду. Лишь контрабандой удастся проникать в полуоткрытую дверь другим воспоминаниям, которые являются уже как бы роскошью. Посланники бессознательного, они осведомляют нас о том, что мы, сами того не зная, влачим за собой. Но, даже и не имея об этом ясного представления, мы все же смутно чувствуем, что наше прошлое нас не покидает. В самом деле, что мы собой представляем, что такое наш *характер*, если не экстракт истории, прожитой нами с рождения, даже до рождения, ибо мы приносим с собою врожденные способности. Конечно, для мышления нам нужна лишь частица нашего прошлого, но желать, стремиться, действовать заставляет нас

<sup>1</sup> «Matière et mémoire». Paris, 1896, ch. II, III.

все наше прошлое, в том числе и прирожденные свойства нашей души. Таким образом, своим напором наше прошлое — как тенденция — дает нам о себе знать все целиком, хотя лишь незначительная часть его становится представлением.

Из этого сохранения прошлого вытекает невозможность для сознания дважды пройти через одно и то же состояние. Пусть обстоятельства будут теми же, но действуют они уже не на ту же самую личность, ибо они застают ее в новый момент ее истории. Наша личность, строящаяся в каждое мгновение из накопленного опыта, постоянно меняется. Изменяясь, она не дает возможности тому или иному состоянию когда-либо повториться в глубине, даже если оно на поверхности и тождественно самому себе. Вот почему наша длительность необратима. Мы не смогли бы вновь пережить ни одной ее частицы, ибо для этого прежде всего нужно было бы стереть воспоминание обо всем, что последовало затем. Самое большее, мы могли бы вычеркнуть это воспоминание из нашего интеллекта, но не из нашей воли.

Таким образом, наша личность поднимается, растет, зреет постоянно. Каждый момент прибавляет нечто новое к тому, что было раньше. Более того, это не только новое, но и непредвиденное. Конечно, мое теперешнее состояние может быть объяснено тем, что до того во мне существовало и действовало на меня. Анализируя его, я не найду в нем иных элементов. Но даже сверхчеловеческий интеллект не смог бы предвидеть ту простую неделимую форму, которая сообщает этим абстрактным элементам их конкретную организацию. Ведь предвидеть — значит проецировать в будущее то, что было воспринято в прошлом, или представлять себе в дальнейшем новое соединение, в ином порядке, уже воспринятых элементов. То же, что не разлагается на элементы и что никогда не было воспринято, по необходимости является непредвидимым. А таковым и будет каждое из наших состояний, рассматриваемое как момент развертывающейся истории: оно является простым и не могло быть когда-либо воспринятым, ибо соединяет в своей неделимости и воспринятое прежде, и то, что прибавляет настоящее. Это — оригинальный момент не менее оригинальной истории.

Вот готовый портрет. Он находит свое объяснение в модели, в характере художника, в красках, нанесенных на

палитру. Но, обладая знанием всего, что дает ему объяснение, никто, даже сам художник, не мог бы точно предсказать, чем будет этот портрет, ибо предсказать это — значило бы создать его прежде, чем он был создан: нелепая, сама себя разрушающая гипотеза. Так и с моментами нашей жизни, строителями которых мы являемся. Каждый из них есть род творческого акта. И подобно тому, как талант художника развивается или деформируется, во всяком случае изменяется, под влиянием самих создаваемых им произведений, так и каждое наше состояние, исходя от нас, в то же время меняет нашу личность, ибо является новой, только что принятой нами формой. С полным основанием можно сказать: то, что мы делаем, зависит от того, что мы суть: но следует прибавить, что, в известной мере, мы суть то, что мы делаем, и что мы творим себя непрерывно. Это самосозидание является вдобавок тем более полным, чем лучше мы умеем размышлять о том, что делаем. Ведь разум действует здесь не так, как в геометрии, где безличные предпосылки даны раз навсегда и из них само собою вытекает безличное заключение. Здесь, наоборот, одни и те же причины могут побудить различных людей или одного и того же человека в разные моменты к совершенно различным, хоть и одинаково разумным поступкам. В сущности, это не вполне одинаковые причины, так как они относятся не к одной и той же личности и не к одному и тому же моменту. Вот почему нельзя ни действовать на эти причины *in abstracto*, извне, как в геометрии, ни решать за других проблемы, которые ставит перед ними жизнь. Каждый решает их по-своему, внутри себя. Но мы не можем углубляться в этот вопрос. Мы только ищем точный смысл, какой придает наше сознание слову «существовать», и мы находим, что для сознательного существа это значит изменяться; изменяться — значит созревать, созревать же — это бесконечно созидать самого себя. Можно ли сказать то же самое о существовании вообще?

Материальный предмет, взятый наудачу, являет свойства, обратные только что указанным. Он либо остается тем, что есть, либо, если и меняется под влиянием внешней силы, то мы представляем себе это изменение как перемещение частей, остающихся при этом неизменными. Если бы в них проявилось изменение, мы также разделили бы их.

Таким образом мы будем спускаться до молекул, части которых даются готовыми, до атомов, составляющих молекулы, до мельчайших частиц, образующих атомы, до «невесомого», в недрах которого путем простого вращения могла бы возникнуть такая частица. Словом, мы пойдем в нашем делении, или анализе, так далеко, как потребуется. Но перед нами будет всегда лишь неизменное.

Пойдем далее. Мы говорим, что сложный по составу предмет меняется таким образом, что части его перемещаются. Но если одна часть покинула свое место, то ничто не мешает ей занять его снова. Значит, группа элементов, прошедших через какое-либо состояние, всегда может в него возвратиться, — если не сама собою, то под действием какой-нибудь внешней причины, ставящей все на свои места. Это означает, что известное состояние группы элементов может повторяться сколько угодно и что, следовательно, группа не стареет. У нее нет истории.

Итак, ничто здесь не создается, — ни форма, ни материя. То, чем станет группа, заложено уже в том, чем она является теперь, если только включать в то, что она есть, все точки Вселенной, с которыми ее считают связанной. Сверхчеловеческий интеллект мог бы вычислить для любого момента времени положение любой точки системы в пространстве. И так как форма целого есть лишь расположение его частей, то будущие формы системы теоретически могут быть видимы уже в ее теперешнем очертании.

Вся наша вера в предметы, все наши операции с системами, которые выделяет наука, основаны на той идее, что время над ними бессильно. Мы коснулись этого вопроса в предыдущей работе и вернемся к нему в данном исследовании. Сейчас же ограничимся замечанием, что абстрактное время  $t$ , приписываемое наукой материальному предмету или изолированной системе, состоит только из определенного числа *одновременностей*, или, в более общем плане, *соответствий*, и число это остается одним и тем же, каковы бы ни были по своей природе интервалы, разделяющие эти соответствия. Когда речь идет о неорганизованной материи, не возникает вопроса об этих интервалах, если же на них останавливаются, то лишь для того, чтобы подсчитывать в них новые соответствия, между которыми опять-таки может совершаться все что угодно. Здравый смысл, имеющий дело только с отдельными предметами, как и на-

ука, рассматривающая только изолированные системы, — размещаются на границах интервалов, а не в них самих. Вот почему можно предположить, что временной поток приобрел бесконечную быстроту, что все прошлое, настоящее и будущее материальных предметов или изолированных систем разом развернулось в пространстве: при таком предположении ничего не пришлось бы менять ни в формулах ученых, ни даже в обыденном языке. Число  $t$  всегда обозначало бы одно и то же. Оно продолжало бы включать одно и то же число соответствий между состояниями предметов или систем и точками на полностью прочерченной линии, которая и была бы теперь «течением времени».

А между тем последовательность — факт неоспоримый, даже в материальном мире. Рассуждая об отдельных системах, мы можем сколько угодно предполагать, что прошлая, настоящая и будущая история каждой из них может быть развернута сразу, подобно вееру: но история эта все же будет разворачиваться постепенно, как будто ее длительность была аналогична нашей. Если я хочу приготовить себе стакан подслащенной воды, то, что бы я ни делал, мне придется ждать, пока сахар растает. Этот незначительный факт очень поучителен. Ибо время, которое я трачу на ожидание, — уже не то математическое время, которое могло бы быть приложено ко всей истории материального мира, если бы она вдруг развернулась в пространстве. Оно совпадает с моим нетерпением, то есть с известной частью моей длительности, которую нельзя произвольно удлинить или сократить. Это уже не область мысли, но область переживания. Это уже не отношение; это принадлежит к абсолютному. Что это может означать, как не то, что стакан воды, сахар и процесс растворения сахара в воде являются только абстракциями и что Целое, из которого они были выделены моими чувствами и моим разумом, развивается, быть может, тем же способом, что и сознание.

Конечно, операция, путем которой наука изолирует и обособляет какую-нибудь систему, не является совершенно искусственной. Не будь здесь объективного основания, нельзя было бы объяснить, почему она вполне уместна в одних случаях и невозможна в других. Мы увидим, что материя имеет тенденцию создавать изолируемые системы, которые могут рассматриваться геометрически. Эта тенденция и послужит нам при определении материи. Но

это — не более чем тенденция. Материя не идет до конца, и изолирование никогда не бывает полным. Если же наука доходит до конца и изолирует что-либо полностью, то она делает это для удобства исследования. Она осознает, что всякая изолированная система остается подчиненной известным внешним влияниям. Но она оставляет их в стороне — потому ли, что находит их настолько слабыми, что ими можно пренебречь, или потому, что предполагает обратиться к ним позже. И все же именно эти влияния являются нитями, связывающими одну систему с другой, более обширной, а ее — с третьей, охватывающей две первые, и так далее, вплоть до системы наиболее изолированной и наиболее независимой, то есть до солнечной системы в целом. Но и здесь изолированность не абсолютна. Наше Солнце излучает свет и тепло за пределы самых отдаленных планет. С другой стороны, Солнце вместе с увлекаемыми им планетами и их спутниками движется в определенном направлении. Конечно, нить, связывающая его с остальной Вселенной, очень тонка. И, однако, именно по ней даже мельчайшим частицам того мира, в котором мы живем, передается длительность, присущая Вселенной как целому.

Вселенная длится. Чем глубже мы постигнем природу времени, тем яснее поймем, что длительность есть изобретение, создание форм, непрерывная разработка абсолютно нового. Системы, разграниченные наукой, делятся лишь потому, что они неразрывно связаны с остальной Вселенной. Правда, в самой Вселенной, как мы увидим дальше, нужно различать два противоположных действия — «нисхождение» и «восхождение». Первое только разворачивает заготовленный свиток. Оно могло бы, в принципе, совершиться почти мгновенно, как это бывает с распрямляющейся пружиной. Но второе, соответствующее внутренней работе созревания и творчества, длится потому, что в этом и состоит его сущность, и оно налагает свой ритм на первое, неотделимое от него.

Ничто, таким образом, не мешает нам приписывать длительность, а следовательно, и форму существования, аналогичную нашей, изолируемым наукой системам, если вновь ввести их в Целое, куда они и должны быть введены. То же самое можно сказать, *a fortiori*, и о предметах, выделяемых нашим восприятием. Четкие контуры, приписываемые нами какому-нибудь предмету и придающие ему индивидуаль-

ность, очерчивают лишь известного рода *влияние*, которое мы могли бы оказать на данную точку пространства: это план наших возможных действий, отражаемый, словно в зеркале, в наших глазах, когда мы замечаем поверхности и грани вещей. Уберите это действие, а следовательно, и широкие пути, прокладываемые им с помощью восприятия в переплетениях реальности, — и индивидуальность предмета поглотится всеобщим взаимодействием, которое и есть сама реальность.

Мы рассматривали материальные предметы, взятые наугад. Но не существует ли предметов особого рода? Мы сказали, что неорганизованные тела выкраиваются из ткани природы *восприятием*, ножницы которого как бы следуют пунктиру линий, определяющих возможный захват *действия*. Но тело, которое совершит это действие, которое, прежде чем выполнить реальные действия, проецирует уже не материку контуры действий возможных, которому достаточно только направить свои органы чувств на поток реального, чтобы кристаллизовать его в определенные формы и создавать, таким образом, другие тела, — словом, *живое тело*, — подобно ли оно другим телам?

Конечно, и в нем также есть часть протяженности, связанная с остальной протяженностью, солидарная с Целым, подчиненная тем же физическим и химическим законам, которые управляют любой частью материи. Но если деление материи на изолированные тела зависит от нашего восприятия, а организация замкнутых систем материальных точек — от нашей науки, то живое тело было изолировано и замкнуто самой природой. Оно состоит из разнородных частей, дополняющих друг друга. Оно выполняет различные функции, связанные друг с другом. Это — *индивидуум*, и ни о каком ином предмете, даже о кристалле, этого сказать нельзя, ибо у кристалла нет ни разнородности частей, ни различия функций. Конечно, даже в организованном мире нелегко определить, что является индивидуумом, а что — нет. Затруднения значительны уже в отношении животного мира; они становятся почти непреодолимыми, если обратиться к миру растительному. На причинах, коренящихся очень глубоко, мы остановимся далее. Мы увидим, что индивидуальность допускает бесконечное число степеней и что нигде, даже у человека, она не реализована

полностью. Но это не дает оснований не признавать в ней характерного свойства жизни. Биолог, прибегающий к приемам геометра, одержал бы слишком легкую победу над нашей неспособностью дать точное и общее определение индивидуальности. Точное определение может быть дано только завершенной реальности; жизненные же свойства никогда не бывают полностью реализованными; они всегда — лишь на пути к реализации: это не столько *состояния*, сколько *стремления*. Но стремление может достичь всего того, на что оно направлено, лишь тогда, когда оно не сталкивается ни с каким иным стремлением. Как возможно это в области жизни, где, как мы покажем, всегда существует взаимопереплетение противоположных стремлений? Обращаясь, в частности, к индивидуальности, можно сказать, что если стремление к индивидуализации присуще всему организованному миру, то оно повсюду же сталкивается со стремлением к воспроизведению. В случае завершенной индивидуальности ни одна частица, отделившаяся от организма, не смогла бы жить самостоятельно. Но тогда размножение стало бы невозможным. В самом деле, что такое размножение, если не воссоздание нового организма из части, отделившейся от старого? Таким образом, индивидуализация дает приют собственному своему врагу. Ее потребность продолжаться во времени обрекает ее на ограниченность в пространстве. Биолог обязан в каждом случае принимать в расчет оба стремления. А потому бесполезно добиваться от него такого определения индивидуальности, которое, будучи сформулированным раз и навсегда, стало бы применяться автоматически.

Но слишком часто о явлениях жизни рассуждают так же, как о свойствах неорганизованной материи. Нигде это смещение так не очевидно, как в спорах об индивидуальности. Нам указывают на червя *Lumbriculus*, каждая часть которого регенерирует собственную голову и живет, как самостоятельный индивид, или на гидру, части которой становятся новыми гидрами, или на яйцо морского ежа, из кусочков которого развиваются полные зародыши: где же, спрашивают нас, индивидуальность яйца, гидры, червя? Но из того, что сейчас существуют несколько индивидуальностей, не следует, что прежде не могло быть одной индивидуальности. Я признаю, что при виде нескольких ящиков, выпадающих из какого-нибудь шкафа, я не вправе



сказать, что этот шкаф был сделан из одного цельного куска. Но дело в том, что настоящее этого шкафа не может заключать в себе больше, чем прошлое, и если теперь он состоит из нескольких разнородных кусков, то таковым он был и со времени его изготовления. Вообще говоря, неорганизованные тела, в которых мы нуждаемся, чтобы действовать, и по которым мы сформировали наш способ мышления, подчиняются такому простому закону: «настоящее не содержит ничего сверх того, что было в прошлом, и то, что обнаруживается в действии, уже было в причине». Но предположим, что отличительной чертой организованного тела являются рост и беспрестанное изменение, — о чем и свидетельствует, впрочем, самое поверхностное наблюдение, — и ничего удивительного не будет в том, что вначале было *одно*, а потом — *несколько*. Размножение одноклеточных организмов и состоит в том, что живое существо делится на две половины, каждая из которых является целостным индивидуумом. Правда, у более сложных животных способность воспроизведения целого локализована в клетках, называемых половыми и являющихся почти независимыми. Но кое-что от этой способности, как показывают факты регенерации, может быть рассеяно в остальной части организма, и можно допустить, что в исключительных случаях она целиком существует во всем организме в скрытом состоянии и проявляется при первой возможности. Я вправе говорить об индивидуальности не только лишь тогда, когда организм не может делиться на жизнеспособные фрагменты. Достаточно, чтобы этот организм перед делением представлял известную систематизацию частей и чтобы в отделившихся частях сохранилось стремление к той же систематизации. Именно это и наблюдается в организованном мире. Таким образом, можно сделать заключение, что индивидуальность никогда не бывает завершенной и зачастую трудно, а иногда и невозможно сказать, что такое индивид, а что им не является; но жизнь тем не менее ищет путей к индивидуальности и стремится создать системы, естественным образом изолированные, естественным образом замкнутые.

Этим живое существо отличается от всего, что наше восприятие и наша наука изолируют и обособляют искусственным путем. Вот почему неправомерно было бы сравнивать его с *предметом*. Если бы мы пожелали сравнить его

с чем-нибудь из неорганизованного мира, то скорее можно было бы провести параллель не с каким-то определенным материальным предметом, а с материальной Вселенной в целом. Правда, это сравнение не принесло бы особой пользы, ибо живое существо может быть объектом наблюдения, тогда как Вселенная как целое строится и перестраивается мышлением. Но все же внимание было бы в этом случае направлено на существенные черты организации. Как Вселенная в ее целостности, как каждое сознательное существо, взятое отдельно, — живой организм есть нечто такое, что длится. Его прошлое целиком продолжается в настоящем, присутствует и действует в нем. Можно ли иначе понять, что организм проходит через вполне определенные фазы, что возраст его меняется, — словом, что он имеет историю? Если я рассматриваю, к примеру, свое тело, то вижу, что, подобно моему сознанию, оно постепенно, от детства к старости, созревает; как и я, оно стареет. Зрелость и старость являются, собственно говоря, лишь свойствами моего тела, и только метафорически я даю то же название соответствующим изменениям моей сознательной личности. Если я спущусь теперь по лестнице живых существ, если я перейду от одного из наиболее дифференцированных к одному из наименее дифференцированных, от многоклеточного организма человека к одноклеточной инфузории, я и в этой простой клетке обнаружу тот же процесс старения. После известного числа делений инфузория истощает свои силы, для восстановления которых необходимо соединение. И хотя, изменяя среду, мы можем отдалить этот момент, все же его нельзя отдалять до бесконечности<sup>2</sup>.

Правда, между этими двумя крайними случаями, когда организм совершенно обособлен, встречается множество других с менее выраженной индивидуальностью, где старение хотя и заметно, но трудно было бы в точности определить, что же именно стареет. Повторяю, нет универсального биологического закона, который мог бы без изменений, автоматически прилагаться ко всякому живому существу. Есть только *направления*, которые жизнь придает видам вообще. Каждый отдельный вид самим актом своей организации утверждает свою независимость, следует своему капризу, более или менее уклоняется в сторону, иног-

<sup>2</sup> Calkins. Studies on the life history of Protozoa (Arch. f. Entwick-lungsmechanik, v. XV, 1903, p. 139—186).

да даже возвращается назад и как бы поворачивается спиной к первоначальному направлению. Нетрудно было бы показать, что дерево не стареет, ибо его концевые ветви всегда одинаково молоды, всегда способны производить из черенков новые деревья. Но и в подобном организме, представляющем собою скорее общество, чем индивида, есть то, что стареет; стареют листья, стареет внутренность ствола; и каждая клеточка, рассматриваемая отдельно, определенным образом эволюционирует. *Повсюду, где что-нибудь живет, всегда найдется раскрытый реестр, в котором время ведет свою запись.*

Нам скажут, что это только метафора. Действительно, механицизму свойственно считать метафорическим всякое выражение, которое приписывает времени действительность и подлинную реальность. Пусть непосредственное наблюдение показывает нам, что сама основа нашего сознательного существования есть память, то есть продолжение прошлого в настоящем, или иначе — действительная и необратимая длительность. Пусть рассуждение нам доказывает, что, чем более мы порываем с ясно очерченными предметами и системами, изолируемыми здравым смыслом и наукой, тем ближе мы к реальности, которая может изменяться лишь во всей ее внутренней целостности, как будто бы память, эта собирательница прошлого, сделала для нее невозможным возвращение назад. Механистический инстинкт ума сильнее рассуждения, сильнее непосредственного наблюдения. У метафизика, без нашего ведома живущего в каждом из нас и присутствие которого объясняется, как мы увидим далее, самим местом, занимаемым человеком среди живых существ, есть свои определенные требования, готовые объяснения, несокрушимые положения: все они сводятся к отрицанию конкретной длительности. *Нужно*, чтобы изменение ограничивалось размещением или перемещением частей, чтобы необратимость времени была видимостью, проистекающей от нашего незнания, а невозможность возврата назад — лишь проявлением неспособности человека ставить вещи на свои места. Тогда старение становится последовательным приобретением или постепенной утратой известных веществ, либо тем и другим вместе. Время имеет тогда ровно столько же реальности для живого существа, как и для песочных часов, где верхний резервуар опорожняется одновременно с наполнением ниж-

него и где, переворачивая аппарат, можно вновь расставить все по местам.

Правда, нет согласия по вопросу о том, что́ приобретается и что́ теряется в интервале между днем рождения и днем смерти. Некоторые признают, что от рождения клетки вплоть до ее смерти происходит непрерывное увеличение объема протоплазмы<sup>3</sup>. Более правдоподобной и более основательной является теория, которая связывает уменьшение с количеством питательных веществ, заключенных во «внутренней среде», где совершается обновление организма, увеличение же — с количеством невыделенных отложений, которые, скапливаясь в организме, в конце концов «образуют кору»<sup>4</sup>. Нужно ли, тем не менее, вместе со знаменитым микробиологом признать недостаточным всякое объяснение старения, не принимающее в расчет фагоцитоз?<sup>5</sup> Мы не беремся решить этот вопрос. Но когда две теории согласны признать постоянное накопление или постоянную утрату известного рода материи и в то же время не могут прийти к согласию в определении того, что́ же именно приобретается и что́ теряется, то очевидно, что рамки объяснения устанавливаются ими *a priori*. Это еще более прояснится в ходе нашего дальнейшего исследования: нелегко избавиться от образа песочных часов, когда думаешь о времени.

Причина старения должна быть более глубокой. Мы признаем, что существует непрерывная преемственность между развитием зародыша и развитием полного организма. Тот импульс, под действием которого живое существо растет, развивается и стареет, заставил его пройти и через фазы эмбриональной жизни. Развитие зародыша — это постоянное изменение формы. Тот, кто пожелал бы отметить все ее последовательные проявления, затерялся бы в бесконечном, как бывает, когда речь идет о непрерывности. Жизнь есть продолжение этой эволюции, начавшейся до рождения. Доказательством служит то, что часто невозможно сказать, имеешь ли дело с организмом, который стареет, или с зародышем, продолжающим развиваться: так бывает, например, с личинками насекомых или рако-

<sup>3</sup> Sedgwick Minot. On certain phenomena of growing old. (Proc. of the American Assoc. for the advancement of science, 39th meeting. Salem, 1891, p. 271—288).

<sup>4</sup> Le Dantec. L'individualité et l'erreur individualiste. Paris, 1905, p. 84 и сл.).

<sup>5</sup> Metchnikoff. La dégénérescence sénile (Année biologique, III, 1897, p. 249 и сл.). См. того же автора: La nature humaine. Paris, 1903, p. 313 и сл.).

образных. С другой стороны, такие критические периоды в жизни нашего организма, как половая зрелость или климакс, влекущие за собой полное перерождение индивида, вполне могут быть приравнены к переменам, совершающимся в течение жизни личинки или зародыша; однако они составляют неотъемлемый момент процесса старения. Хотя они происходят в определенном возрасте и могут продолжаться очень недолго, никто не будет утверждать, что они являются *ex abrupto*, извне, потому лишь, что пришло время, как призыв на военную службу настигает того, кому исполнилось 20 лет. Ясно, что такая перемена, как половая зрелость, подготавливается ежеминутно, начиная с самого рождения и даже до рождения, и старение живого существа до этого кризиса и состоит, по крайней мере отчасти, в такой постепенной подготовке. Короче говоря, собственно жизненным является в старении именно это незаметное, бесконечное изменение формы. Несомненно, его сопровождают к тому же и явления органического разрушения. Их-то и имеет в виду механистическое объяснение старения. Оно отмечает явления склероза, постепенное накопление отложений, растущую гипертрофию клеточной протоплазмы. Но под этими внешними следствиями скрыта внутренняя причина. Эволюция живого существа, как и зародыша, включает непрерывную запись длительности, внедрение прошлого в настоящее и, следовательно, по меньшей мере, вероятность органической памяти.

Данное состояние неорганизованного тела зависит исключительно от того, что происходило в предыдущий момент. Положение материальных точек какой-нибудь изолированной наукой системы определяется положением тех же самых точек в момент, непосредственно предшествовавший. Другими словами, законы, управляющие неорганизованной материей, могут быть в принципе выражены дифференциальными уравнениями, в которых время (в том смысле, в каком берет его математик) играет роль независимой переменной. Таковы ли законы жизни? Находит ли живое тело свое полное объяснение в непосредственно предшествовавшем состоянии? Да, если *a priori* условиться уподоблять живой организм другим телам природы и отождествлять его, когда это требуется, с искусственными системами, которыми оперируют химик, физик и астроном. Но в астрономии, в физике и химии это положение имеет впол-

не определенный смысл: оно означает, что известные стороны настоящего, важные для науки, исчисляемы, как функция ближайшего прошлого. Ничего подобного не существует в области жизни. Счету здесь подвластны лишь известные явления органического *разрушения*. Но мы не можем даже представить себе, как возможно подвергать математическим операциям органическое *творчество*, эволюционные явления, составляющие жизнь в собственном смысле этого слова. Нам могут сказать, что эта невозможность связана лишь с нашим неведением. Но она может служить и показателем того, что для живого тела данный момент не обуславливается непосредственно предшествующим, что нужно прибавить сюда все прошлое этого организма, его наследственность, словом, всю очень длинную его историю. В действительности, вторая из этих двух гипотез и выражает теперешнее состояние биологических наук и даже их направление. Идея же о том, что какой-нибудь счетчик со сверхчеловеческим умом мог бы подвергнуть живой организм такому же математическому исследованию, как и солнечную систему, коренится в известного рода метафизике, которая со времен физических открытий Галилея приняла лишь более определенную форму, но которая всегда была, как мы покажем далее, естественной метафизикой человеческого ума. Ее видимая ясность, наше страстное желание считать ее верной, готовность, с которой ее принимают без доказательств столько блестящих умов, — словом, все соблазны ее для нашей мысли должны были бы заставить нас отнестись к ней с осторожностью. Ее привлекательность для нас в достаточной мере доказывает, что она дает удовлетворение некоей врожденной склонности. Но, как будет видно далее, ставшие сейчас уже врожденными интеллектуальные тенденции, которые жизнь должна была создать в ходе своей эволюции, сотворены вовсе не для того, чтобы давать нам объяснение жизни.

Эти интеллектуальные тенденции и являются тем препятствием, с которым мы сталкиваемся, когда хотим отличить искусственную систему от естественной, мертвое от живого. Из-за них одинаково трудно думать, что организованное длится и что неорганизованное не длится. Как, скажут нам, разве, утверждая, что состояние искусственной системы зависит исключительно от ее состояния в предшествующий момент, вы не прибегаете тем самым ко време-

ни, не вводите эту систему в длительность? И, с другой стороны, разве это прошлое, которое, как вы утверждаете, тесно связано с данным моментом живого существа, не сжимается органической памятью все целиком в момент, непосредственно предшествующий, который, таким образом, и становится единственной причиной настоящего состояния? — Говорить так значит не понимать основного различия между конкретным временем, в котором развивается реальная система, и временем абстрактным, которое привходит в наши рассуждения об искусственных системах. Что мы имеем в виду, когда говорим, что состояние искусственной системы зависит от того, чем она была в непосредственно предшествовавший момент? Нет и не может быть момента, непосредственно предшествующего данному, как не может быть математической точки, смежной с другой математической точкой. Момент, «непосредственно предшествующий», в действительности есть момент, связанный с данным моментом интервалом  $dt$ . Таким образом, мы лишь хотим сказать, что настоящее состояние системы определяется уравнениями, в которые входят дифференциальные коэффициенты, такие как  $\frac{de}{dt}$ ,  $\frac{dv}{dt}$ , то есть, в сущности, скорости *данного момента* и ускорения *данного момента*. Следовательно, речь идет только о настоящем, которое, правда, берется с его *тенденцией*. И фактически системы, с которыми имеет дело наука, всегда существуют в мгновенном, постоянно возобновляющемся настоящем, а не в реальной конкретной длительности, где прошлое неотделимо от настоящего. Когда математик вычисляет будущее состояние какой-нибудь системы к концу известного периода времени  $t$ , ничто не мешает ему предположить, что с данного момента материальная Вселенная исчезает, чтобы внезапно появиться вновь. Он принимает во внимание только последний момент периода времени  $t$ , то есть нечто такое, что будет в полном смысле слова моментальным снимком. То, что будет совершаться в интервале, то есть реальное время, не принимается во внимание и не может войти в расчеты. Если математик заявляет, что имеет дело с этим интервалом, то он перемещается всегда в определенную точку и в определенный момент, то есть в конечный момент времени  $t$ , и тогда нет больше речи об интервале до  $t$ . Если он делит интервал на бесконечно малые час-

ти в соответствии с дифференциалом  $dt$ , то он тем самым просто показывает, что рассматривает ускорения и скорости, то есть числа, отмечающие тенденции и позволяющие рассчитывать состояния системы в данный момент; но речь всегда идет о данном моменте, то есть о моменте застывшем, а не о времени, которое течет. Короче говоря, *мир, с которым имеет дело математик, есть мир умирающий и возрождающийся каждое мгновение, тот мир, о котором думал Декарт, говоря о непрерывном творении*. Но как возможно в подобном времени представить себе эволюцию, то есть то, что характеризует жизнь? Эволюция предполагает реальное продолжение прошлого в настоящем, предполагает длительность, которая является *связующей нитью*. Другими словами, познание живого существа, или естественной системы, есть познание, направленное на сам интервал длительности, тогда как познание *системы искусственной*, или математической, направлено только на ее конечный момент.

Непрерывная изменчивость, сохранение прошлого в настоящем, истинная длительность, — вот, по-видимому, свойства живого существа, общие со свойствами сознания. Нельзя ли пойти дальше и сказать, что жизнь, подобно сознательной деятельности, есть изобретение и тоже представляет собой творчество?

В нашу задачу не входит перечисление доказательств трансформизма. Мы хотим лишь в двух словах объяснить, почему в данной работе принимаем его как достаточно точное и верное толкование общеизвестных фактов. Идея трансформизма в начальной форме содержится уже в естественной классификации живых организмов. В самом деле, натуралист сближает друг с другом сходные организмы, затем делит группу на подгруппы, внутри которых сходство еще большее, и так далее: на протяжении всей этой операции групповые признаки являются как бы общими темами, собственные вариации на которые разыгрывает каждая из подгрупп. Такое же точно отношение мы находим в животном и растительном мирах между тем, что рождает, и тем, что рождается: на канву, которую предок передает своим потомкам и которой они владеют сообща, каждый наносит свой особый узор. Правда, различия между предком и потомком незначительны, и потому возникает во-



прос, может ли одна и та же живая материя быть настолько пластичной, чтобы последовательно облекать столь различные формы, как формы рыбы, пресмыкающегося и птицы. Но на этот вопрос наблюдение отвечает вполне определенным образом. Оно показывает нам, что до известного периода развития зародыш птицы едва можно отличить от зародыша пресмыкающегося и что индивид на протяжении эмбриональной жизни проходит вообще через ряд превращений, подобных тем, путем которых, согласно эволюционной теории, совершается переход от одного вида к другому. Одна клетка, полученная из комбинации двух — мужской и женской, — осуществляет этот процесс путем деления. Ежедневно на наших глазах наивысшие формы жизни исходят из формы очень элементарной. Опыт, таким образом, показывает, что самое сложное могло выйти путем эволюции из самого простого. Но вышло ли оно из него в действительности? Палеонтология, несмотря на недостаточность ее данных, заставляет нас верить в это, ибо там, где она, с той или иной степенью точности, обнаруживает порядок в последовательности видов, этот порядок именно таков, какой предполагается данными эмбриологии и сравнительной анатомии, и каждое новое палеонтологическое открытие приносит трансформизму новое подтверждение. Так, доказательство, почерпнутое из простого и ясного наблюдения, всегда находит себе подкрепление, тогда как, с другой стороны, опыт поочередно устраняет возражения. Например, недавние опыты де Фриза, показавшие, что важные изменения могут происходить внезапно и передаваться регулярно, устраняют некоторые из самых серьезных затруднений, воздвигнутых теорией. Они позволяют нам значительно сократить то время, которое казалось необходимым для биологической эволюции. Они также заставляют нас предъявлять меньшие требования к палеонтологии. Таким образом, в итоге гипотеза трансформизма предстает как по крайней мере приблизительное выражение истины. Она не может быть строго доказана; но ниже области достоверности, которую дает теоретическое или экспериментальное доказательство, существует бесконечно возрастающая вероятность, заменяющая собой очевидность и стремящаяся к ней как к своему пределу; такой род вероятности и представляет трансформизм.

Допустим, однако, что трансформизм изобличен в заблуждении. Предположим, что путем рассуждения или опы-

та удалось установить, что виды возникли в прерывистом процессе, о котором мы теперь не имеем никакого понятия. Была ли бы этим опровергнута доктрина трансформизма в той ее части, которая наиболее интересна и важна для нас? Классификация, в общих чертах, без сомнения, осталась бы. Остались бы и данные современной эмбриологии. Сохранилось бы соответствие между сравнительной эмбриологией и сравнительной анатомией. В таком случае биология могла бы и должна бы была по-прежнему устанавливать между живыми формами то же родство, те же отношения, какие предполагает теперь трансформизм. Правда, речь бы шла о родстве идеальном, а не о материальной родственной связи. Но так как современные данные палеонтологии также существовали бы, то нужно было бы еще допустить, что формы, между которыми обнаруживается идеальное родство, появились последовательно, а не одновременно. Однако эволюционная теория в ее важнейшей для философа части большего и не требует. Суть ее состоит главным образом в констатации отношений идеального родства и в утверждении, что там, где существует отношение, так сказать, *логической* связи между формами, есть также и отношение *хронологической* последовательности между видами, в которых материализуются эти формы. Этот двойной тезис в любом случае сохраняется. И тогда следовало бы предположить эволюцию еще где-нибудь — либо в творческой Мысли, где идеи различных видов порождали бы друг друга точь-в-точь так, как, согласно трансформизму, одни виды порождают другие на Земле, либо в присущем природе и постепенно проявляющемся плане жизненной организации, где отношения логической и хронологической связи между чистыми формами были бы совершенно такими же, какие представляет нам трансформизм в виде отношений реальной связи между живыми индивидами, либо, наконец, в какой-нибудь неизвестной причине жизни, которая развертывает свои следствия так, как *будто бы* одни из них порождали другие. Таким образом, эволюцию просто *переместили бы*, перенесли из видимого в невидимое. Сохранилось бы почти все, что утверждает сегодня трансформизм, хотя и с правом иного толкования. Не лучше ли в таком случае придерживаться трансформизма в том виде, в каком его почти единодушно признают ученые? Если не задаваться вопросом,

в какой мере этот эволюционизм описывает факты, а в какой — является символизацией, то в нем не окажется ничего несовместимого с доктринами, которые предполагается им заменить, даже с учением об отдельных актах творения, которому он обычно противопоставляется. Вот почему мы думаем, что язык трансформизма становится теперь обязательным для всякой философии, как утверждение его постулатов становится обязательным для науки.

Но в таком случае нельзя уже будет говорить о *жизни вообще* как об абстракции или о простой рубрике, в которую вписываются все живые существа. В известный момент, в известной точке пространства зародилось конкретное течение: это течение жизни, проходя через организуемые им одни за другими тела, переходя от поколения к поколению, разделялось между видами и рассеивалось между индивидами, ничего не теряя в силе, скорее наращивая интенсивность по мере движения вперед. Известно, что, согласно теории «непрерывности зародышевой плазмы», поддерживаемой Вейсманом, половые элементы организма-производителя непосредственно передают свои особенности половым элементам рождающегося организма. В этой крайней форме теория показалась спорной, ибо лишь в исключительных случаях можно заметить очертание половых желез с момента деления оплодотворенной яйцеклетки. Но если производительные клетки половых элементов и не появляются обычно с самого начала жизни эмбриона, тем не менее они всегда формируются за счет тех зародышевых тканей, которые не подверглись еще никакой специальной функциональной дифференциации и клетки которых создаются из неизменившейся протоплазмы<sup>6</sup>. Другими словами, производящая сила оплодотворенной яйцеклетки ослабляется по мере распределения по растущей массе зародышевых тканей; но в то время как она таким образом растворяется, часть ее концентрируется заново в известном пункте, а именно в клетках, из которых должны произойти яйцеклетки или сперматозоиды. Можно, следовательно, сказать, что если не существует непрерывности зародышевой плазмы, то существует тем не менее непрерывность производительной энергии, которая расходуется лишь за несколько мгновений, когда дается импульс эмбриональной жизни, с тем чтобы как можно скорее по-

<sup>6</sup> Roule. L'embryologie générale. Paris, 1893, p. 319.

полниться в новых половых элементах, где она вновь будет ждать своего часа. Рассматриваемая с этой точки зрения, *жизнь предстает как поток, идущий от зародыша к зародышу при посредстве развитого организма*. Все происходит так, как если бы сам организм был только наростом, почкой, которую выпускает старый зародыш, стремясь продолжиться в новом. Самое главное состоит в непрерывности прогресса, продолжающегося бесконечно, прогресса невидимого, до которого возвышается каждый видимый организм в короткий промежуток времени, отпущенный ему для жизни.

Но чем больше фиксируешь внимание на этой непрерывности жизни, тем больше замечаешь, что органическая эволюция приближается к эволюции сознания, где прошлое напирает на настоящее и выдавливает из него новую форму, несоизмеримую с предшествующими. Никто не будет оспаривать, что появление растительного или животного вида вызвано определенными причинами. Но под этим нужно понимать только то, что если бы мы задним числом узнали эти причины во всех деталях, то с их помощью смогли бы объяснить новую форму; однако не может быть и речи о том, чтобы предвидеть новую форму<sup>7</sup>. Могут сказать, что ее предвидение было бы возможным, если бы мы знали во всех подробностях условия, при которых она возникла. Но условия эти тесно с нею связаны и даже составляют с ней единое целое, характеризуя данный момент в истории жизни; как же можно считать заранее известной ситуацию, единственную в своем роде, которая еще никогда не существовала и никогда больше не повторится? Можно предвидеть из будущего только то, что имеет сходство с прошлым или может быть составлено из элементов, подобных элементам прошлого. Таковы факты астрономические, физические, химические — все факты, входящие в какую-либо систему, где элементы, рассматриваемые как неподвижные, просто рядопологаются, где изменяется лишь положение, где не будет теоретически абсурдным представить себе, что вещи возвращаются на свои места, где, следовательно, одно и то же целостное явление или, по крайней мере, одни и те же элементы явления могут повторяться. Но как можно себе представить, что оригинальная ситу-

<sup>7</sup> Необратимость ряда живых существ хорошо показал Болдуин (Development and evolution, New York, 1902, особенно p. 327).

ация, сообщающая нечто от этой оригинальности своим элементам, то есть отдельным снимкам, сделанным с нее, могла быть дана прежде, чем появилась?<sup>8</sup> Можно только сказать, что, появившись однажды, она находит свое объяснение в тех элементах, которые теперь открывает в ней анализ. Но то, что верно в отношении создания нового вида, верно также и в отношении создания нового индивида и вообще для любого момента любой живой формы. Ибо, если для появления нового вида нужно, чтобы изменение достигло определенной величины и общности, то незаметно, непрерывно оно совершается в любой момент в каждом живом существе. И те внезапные мутации, о которых нам сегодня говорят, становятся возможными лишь тогда, когда завершилась уже инкубационная работа, или, вернее, работа созревания, в ряду поколений, по видимости не изменявшихся. В этом смысле о жизни, как и о сознании, можно сказать, что она ежеминутно что-нибудь творит<sup>9</sup>.

Но против этой идеи абсолютной оригинальности и непредвидимости форм восстает весь наш интеллект. Существенной функцией интеллекта, каким сформировала его эволюция жизни, является освещение нашего поведения, подготовка нашего воздействия на вещи, предвидение событий, благоприятных или неблагоприятных для данного положения. Поэтому он инстинктивно выделяет в ситуации все сходное с тем, что уже известно; он ищет подобное, чтобы иметь возможность применить свой принцип: «подобное производит подобное». В этом состоит предвидение будущего здравым смыслом. Наука возводит эту операцию на возможно более высокий уровень точности и определенности, но она не изменяет ее существенных особенностей. Как и обыденное познание, наука сохраняет лишь од-

<sup>8</sup> Мы подчеркнули это в «Essai sur les données immédiates de la conscience», p. 140—151.

<sup>9</sup> В своей прекрасной книге «Гений в искусстве» Сеай развивает двойной тезис о том, что искусство продолжает природу, а жизнь есть творчество. Мы охотно принимаем второе положение. Но следует ли понимать под творчеством *синтез* элементов, как это делает автор? Там, где элементы предсуществуют, потенциально есть уже и их синтез как одна из допустимых комбинаций этих элементов: какой-нибудь сверхчеловеческий интеллект мог бы заранее усмотреть эту комбинацию среди всех других. Мы, напротив, считаем, что в области жизни элементы не имеют реального и раздельного существования. Это — множественность точек зрения разума на единый неделимый процесс. Потому-то в прогрессе и существует полная случайность, несоизмеримость между предшествующим и последующим, — словом, длительность.

ну сторону вещей: *повторение*. Если целое оригинально, наука устраивается таким образом, чтобы анализировать те его элементы или стороны, которые *почти* воспроизводят прошлое. Она может оперировать только тем, что считается повторяющимся, то есть, предположительно, избегает действия длительности. От нее ускользает все нередуцируемое и необратимое в последовательных моментах истории. Чтобы представить себе эту нередуцируемость и необратимость, нужно порвать с научными привычками, отвечающими существенным требованиям мысли, нужно совершить насилие над разумом, пойти против естественных склонностей интеллекта. Но в этом и заключается роль философии.

Вот почему, хотя жизнь развивается на наших глазах как непрерывное созидание непредвидимой формы, всегда сохраняется идея о том, что форма, непредвидимость и непрерывность являются только внешними представлениями, отражающими недостаточность наших знаний. То, что предстает вашим чувствам как непрерывная история, могло бы быть разложено, говорят нам, на последовательные состояния. То, что кажется вам оригинальным состоянием, распадается при анализе на элементарные факты, каждый из которых является повторением факта известного. То, что вы называете непредвидимой формой, — всего лишь новое сочетание прежних элементов. Элементарные причины, совокупность которых обусловила это сочетание, сами являются прежними причинами, располагающимися при повторении в новом порядке. Знание элементов и элементарных причин позволило бы заранее изобразить живую форму, являющуюся их суммой и результатом. Разложив биологическую сторону явлений на факторы физико-химические, мы сможем, если потребуется, перепрыгнуть и через физику и химию: мы пойдем от масс к молекулам, от молекул к атомам, от атомов к корпускулам и придем, наконец, к чему-то такому, что может рассматриваться как род солнечной системы, астрономически. Если вы отрицаете это, то вы оспариваете сам принцип научного механицизма, и ваше утверждение, что живая материя не создана из тех же элементов, что и другая материя, является произвольным. — Мы ответим, что не оспариваем фундаментального тождества между материей неорганизованной и организованной. Спрашивается только, следует ли

уподоблять естественные системы, называемые нами живыми существами, системам искусственным, выкраиваемым наукой из неорганизованной материи? Не должны ли мы сравнивать их скорее с той естественной системой, какой является Вселенная как целое? Я вполне согласен с тем, что жизнь есть своего рода механизм. Но есть ли это механизм частей, искусственно выделяемых во Вселенной как целом, или это механизм реального целого? Реальное целое вполне может быть, как мы сказали, неделимой непрерывностью: тогда системы, выделяемые нами из этого целого, уже не будут частями в собственном смысле слова: они будут отдельными точками зрения на целое. И, сопоставляя эти точки зрения, вы не сможете даже начать восстанавливать целое, подобно тому, как, умножая число фотографий какого-нибудь предмета в разных ракурсах, вы никогда не получите этого предмета в его материальности. То же самое можно сказать о жизни и о физико-химических явлениях, на которые, как полагают, возможно ее разложить. Конечно, анализ вскроет в процессах органического творчества возрастающее число физико-химических явлений. На это и опираются химики и физики. Но отсюда еще не следует, что химия и физика должны дать нам ключ к жизни.

Мельчайшая часть кривой представляет собой почти прямую линию. И чем она меньше, тем более она походит на прямую. В пределе будет уже безразлично, называть ли ее частью прямой или частью кривой. В каждой из своих точек кривая действительно сливается с касательной. Так и «жизненность» в любой из своих точек является касательной физических и химических сил; но эти точки, в сущности, — лишь точки зрения разума, который представляет себе остановки в те или иные моменты движения, образующего кривую. В действительности жизнь состоит из физико-химических элементов не в большей мере, чем кривая — из прямых линий.

Вообще говоря, самый радикальный прогресс какой-нибудь науки может состоять только в том, чтобы ввести полученные уже результаты в новое целое, по отношению к которому они становятся неподвижными и мгновенными снимками с непрерывности движения, делаемыми время от времени. Таково, к примеру, отношение современной геометрии к геометрии древних. Последняя, в полном смы-

сле слова статическая, оперировала фигурами, однажды очерченными; современная геометрия изучает изменения функции, то есть непрерывность движения, описывающего фигуру. Можно, конечно, для большей строгости исключить из наших математических приемов всякое рассмотрение движения; но тем не менее введение движения в генезис фигур лежит в основе современной математики. Мы полагаем, что если бы биология смогла когда-нибудь так же близко подойти к своему предмету, как математика подошла к своему, она стала бы по отношению к физико-химии организованных тел тем же, чем современная математика — по отношению к античной. Чисто поверхностные перемещения масс и молекул, изучаемые физикой и химией, стали бы по отношению к жизненному движению, совершающемуся в глубине и представляющему собой уже преобразование, а не перемещение, тем же, чем является остановка движущегося тела по отношению к его движению в пространстве. И — как мы можем предугадать, — прием, приводящий от определения известного жизненного акта к системе физико-химических явлений, предполагаемых этим актом, был бы аналогичен той операции, путем которой переходят от функции к ее производной, от уравнения кривой (то есть от закона непрерывного движения, порождающего кривую) к уравнению касательной, дающей направление этой кривой в тот или иной момент ее движения. Подобная наука была бы *механикой преобразования*, по отношению к которой наша *механика перемещения* стала бы частным случаем, упрощением, проекцией в план чистого количества. И подобно тому, как существует бесконечность функций с одним и тем же дифференциалом, различающихся между собою постоянной величиной, так, быть может, интеграция физико-химических элементов собственно жизненного акта обусловила бы этот акт лишь отчасти: все прочее было бы предоставлено неопределенности. Но мы можем только лишь мечтать о подобной интеграции; мы не утверждаем, что мечта станет когда-нибудь действительностью. Мы хотели только, развывая возможно дальше это сравнение, показать, в чем наш тезис сближается с чистым механицизмом и в чем он отличен от него.

Подражание неорганизованного живому может, впрочем, идти довольно далеко. Не только химия производит



органические синтезы: удается воспроизвести искусственным путем внешнюю сторону таких фактов организации, как непрямое деление клетки и протоплазматическая циркуляция. Известно, что протоплазма клетки совершает внутри своей оболочки разнообразные движения. С другой стороны, так называемое непрямое деление клетки происходит путем крайне сложных операций, одни из которых затрагивают ядро, а другие цитоплазму. Последние начинают с раздвоения центросомы, маленького шаровидного тельца, расположенного рядом с ядром. Образовавшиеся таким образом две центросомы удаляются одна от другой, притягивают к себе тоже раздвоенные кусочки волокна, этой главной составной части первоначального ядра, и в конце концов образуют два новых ядра, вокруг которых создаются две новые клетки, заменяющие первую. И вот, удалось воспроизвести в общих чертах и во внешних проявлениях некоторые из этих процессов. Если мы разотрем в порошок сахар и поваренную соль, добавим очень старого растительного масла и рассмотрим под микроскопом каплю этой смеси, то мы увидим пену ячеистой структуры, внешне напоминающую, по мнению некоторых ученых, протоплазму; во всяком случае, в ней происходят движения, во многом сходные с циркуляцией протоплазмы<sup>10</sup>. Если из подобной пены извлечь то, что с виду кажется ячейкой, то можно будет заметить конус притяжения, аналогичный тем, какие образуются вокруг центросом в процессе деления ядра<sup>11</sup>. Вера в возможность механистического объяснения распространяется и на внешние движения одноклеточного организма, или, по крайней мере, амебы. Перемещение амебы в капле воды можно сравнить с движениями пылинки в комнате, где открытые окна и двери вызывают циркуляцию воздушных потоков. Ее масса постоянно поглощает некоторые растворимые вещества, содержащиеся в окружающей воде, и выделяет в нее другие: этот постоянный обмен, подобный тому, что совершается между двумя резервуарами, разделенными пористой перегородкой, создает вокруг организма беспрерывно меняющееся круговращение. Что же касается временных отступков, или ложно-

<sup>10</sup> Bütschli. Untersuchungen über mikroskopische Schäume und das Protoplasma. Leipzig, 1892, 1-я часть.

<sup>11</sup> Rhumbler. Versuch einer mechanischen Erklärung der indirekten Zell- und Kernteilung (Roux's Archiv, 1896).

ножечек, которыми как будто бы наделена амеба, то они не столько выпускаются ею самой, сколько притягиваются извне, словно их вдыхает или всасывает окружающая среда<sup>12</sup>. Постепенно можно распространить этот способ объяснения и на более сложные движения, которые совершает, к примеру, инфузория своими вибрирующими ресничками, представляющими собой, по всей вероятности, те же ложноножки, только отвердевшие.

Однако ученые не бывают единодушными в оценке подобного рода объяснений и схем. Химики показали, что если даже ограничиться рассмотрением только органического, не доходя до организованного, то наука воспроизвела пока лишь продукты отходов жизнедеятельности; вещества же собственно активные, формирующие организм, противятся синтезу. Один из самых замечательных натуралистов нашего времени выдвигает идею о противоположности двух родов явлений, отмечаемых в живых тканях, явлений *анагенеза*, с одной стороны, и *катагенеза* — с другой. Роль энергий анагенетических состоит в том, чтобы поднять до своего уровня низшие энергии путем ассимиляции неорганических веществ. Они создают ткани. Само же функционирование жизни (за исключением, однако, ассимиляции, роста и размножения) относится к порядку катагенетическому: это уже не подъем энергии, а ее падение. Лишь с этими фактами катагенетического порядка, то есть, в сущности, с мертвым, а не с живым, и имеет дело физико-химия<sup>13</sup>. Конечно, факты первого рода ускользают от физико-химического анализа даже тогда, когда они не являются в собственном смысле слова анагенетическими. Что же касается искусственной имитации внешней стороны протоплазмы, то можно ли придавать этому реальное теоретическое значение, если нет еще полного согласия в вопросе о физической структуре этого вещества? Тем более не может сейчас идти речи о воспроизведении ее химического состава. Наконец, возможность физико-химического объяснения движений амебы, а тем более инфузории, оспаривается многими из тех, кто непосредственно наблюдал эти простейшие организмы. В самых примитивных проявлениях жизни они замечают следы настоящей психической

<sup>12</sup> Berthold. Studien über Protoplasmamechanik. Leipzig, 1886, S. 102. Ср. объяснение, данное Ле Дантеком: *Théorie nouvelle de la vie*. Paris, 1896, p. 60.

<sup>13</sup> Cope. The primary factors of organic evolution. Chicago, 1896, p. 475—484.

деятельности<sup>14</sup>. Но особенно поучительно то, что углубленное исследование гистологических явлений часто вовсе не подкрепляет стремление объяснить все с помощью физики и химии, а, напротив, лишает его силы. Вот заключение превосходной книги гистолога Вильсона, посвященной развитию клетки: «Кажется, что изучение клетки в итоге скорее расширило, чем сузило огромную пропасть, отделяющую от неорганического мира даже низшие формы жизни»<sup>15</sup>.

Одним словом, те, кто занимается только функциональной активностью живого существа, склонны думать, что физика и химия дадут нам ключ к биологическим процессам<sup>16</sup>. В действительности они имеют дело главным образом с явлениями, которые постоянно повторяются в живом существе, как в реторте. Этим отчасти и объясняются механистические тенденции в физиологии. Те же, кто сосредоточивает внимание на тонкой структуре живых тканей, на их генезисе и эволюции, — с одной стороны, гистологи и эмбриологи, с другой стороны, натуралисты — видят перед собой саму реторту, а не только ее содержимое. Они находят, что эта реторта творит свою собственную форму во время *единственной в своем роде* серии опытов, составляющих подлинную историю. И все они — гистологи, эмбриологи и натуралисты — далеки от того, чтобы так же охотно, как физиологи, верить в физико-химический характер жизненных актов.

По правде говоря, ни тот, ни другой тезис — ни утверждающий, ни отрицающий возможность когда-либо произвести химическим способом элементарный организм, — не могут опереться на авторитет опыта. Оба они не могут быть проверены — первый потому, что наука еще не продвинулась ни на шаг к химическому синтезу живого вещества,

<sup>14</sup> Maupas. Etude des Infusoires ciliés (Arch. de zoologie expérimentale, 1833), в частности p. 47, 491, 518, 549. — P. Vignon. Recherches de cytologie générale sur les éphéliums. Paris, 1902, p. 655. — Углубленное исследование движений инфузорий и очень проникательная критика идей тропизма были предприняты в последнее время Дженнингсом (Contributions to the study of the behavior of lower organisms. Washington, 1904). «Тип поведения» этих низших организмов, как определяет его Дженнингс (p. 237—252), безусловно, психологического порядка.

<sup>15</sup> «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).

<sup>16</sup> Dastre. La vie et la mort, p. 43.

второй — потому что не существует никакого доступного пониманию способа экспериментально доказать невозможность какого-либо факта. Но мы изложили теоретические доводы, которые мешают нам уподобить живое существо, эту систему, обособленную природой, — системам, изолируемым нашей наукой. Мы признаем, что эти доводы не столь сильные, когда речь идет о таком простейшем организме, едва продвинувшемся по пути эволюции, как амеба. Но они приобретают большее значение, если обратиться к организму более сложному, претерпевающему правильный цикл преобразований. Чем глубже отпечаток, накладываемый длительностью на живое существо, тем очевиднее организм отличается от чистого и простого механизма, по которому длительность скользит, не проникая в него. И доказательство приобретает наибольшую силу, когда оно распространяется на общую эволюцию жизни, от низших ее проявлений до высших современных форм, поскольку эта эволюция составляет, в силу единства и непрерывности поддерживающей ее одушевленной материи, одну неделимую историю. Вот почему мы не понимаем, как гипотеза эволюционизма вообще может уживаться с механистической концепцией жизни. Мы, конечно, не претендуем на то, чтобы дать окончательное и математически точное опровержение этой механистической концепции. Но опровержение это, вытекающее из рассмотрения длительности и являющееся, по нашему мнению, единственно возможным, становится тем более строгим и убедительным, чем смелее мы принимаем эволюционную гипотезу. Нам придется подробнее остановиться на этом вопросе. Но вначале объясним более точно, какой именно концепции жизни мы следуем.

Мы говорили, что механистические объяснения пригодны для систем, искусственно выделяемых нашей мыслью из целого. Но нельзя *a priori* допустить, чтобы такое же объяснение можно было автоматически применить к самому целому и системам, создающимся естественным путем внутри этого целого и по его образу, ибо время было бы тогда бесполезным и даже нереальным. Действительно, суть механистических объяснений состоит в утверждении, что будущее и прошедшее исчисляемы как функция настоящего и что, следовательно, *все дано*.

Согласно этой гипотезе, прошлое, настоящее и будущее мог бы сразу увидеть сверхчеловеческий интеллект, спо-

собный произвести необходимые вычисления. Вот почему ученые, верившие в универсальность и полную объективность механистических объяснений, сознательно или бессознательно создавали подобного рода гипотезу. Уже Лаплас сформулировал ее с величайшей точностью: «Если бы человеческий интеллект мог знать в данный момент все силы, которыми одушевлена природа, и взаимное положение составляющих ее существ, и к тому же был бы достаточно силен, чтобы подвергнуть эти данные анализу, он мог бы охватить одной формулой все движения Вселенной — как величайших ее тел, так и легчайшего из атомов: ничто не осталось бы для него неизвестным, и будущее, как и прошлое, предстало бы его глазам»<sup>17</sup>. А вот тезис Дюбуа-Реймона: «Можно вообразить себе познание природы, достигшее такого состояния, что всеобщий мировой процесс мог бы быть описан одной математической формулой, одной необъятной системой одновременных дифференциальных уравнений, определяющих положение, направление и скорость любого атома мира в любой момент»<sup>18</sup>. Гексли, со своей стороны, выразил ту же идею более конкретно: «Если верно основное положение эволюции о том, что весь мир — одушевленный и неодушевленный — есть результат подчиненного определенным законам взаимодействия сил, присущих молекулам, которые составляли начальную туманность Вселенной, то не менее верно и то, что современный мир потенциально уже содержался в космическом паре и достаточно сильный интеллект, зная свойства молекул этого пара, мог бы предсказать, к примеру, состояние фауны в Великобритании в 1868 году с такой же точностью, с какой определяют, что происходит с паром, который мы выдыхаем в холодный зимний день». Сторонники этого учения говорят и о времени, произносят это слово, но не думают о том, что оно означает, ибо время здесь лишено действительности, — а раз оно не действует, оно есть ничто. Радикальный механицизм предполагает метафизику, в которой целостность реального дается сразу в вечности и где видимая длительность вещей выражает только несовершенство духа, который не может познать всего одновременно. Но для нашего сознания, то есть для того, что явля-

<sup>17</sup> Laplace. Introduction c la théorie analytique des probabilités (Oeuvres complètes, v. VII. Paris, 1886, p. VI).

<sup>18</sup> Du Bois-Reymond. Ueber die Grenzen des Naturerkennens. Leipzig, 1892.

ется самым неоспоримым в нашем опыте, длительность — нечто совершенно иное. Мы воспринимаем ее как поток, в который нельзя войти вновь. Мы хорошо чувствуем, что она — основа нашего бытия и сама субстанция вещей, с которыми мы связаны. Напрасно нас соблазняют блестящими перспективами универсальной математики: мы не можем жертвовать опытом ради требований системы. Вот почему мы отвергаем радикальный механицизм.

Но радикальный телеологизм также представляется нам неприемлемым, и по тем же основаниям. Доктрина целесообразности в ее крайней форме, какую мы обнаруживаем, например, у Лейбница, предполагает, что вещи и существа лишь реализуют начертанную однажды программу. Но если в мире нет ничего непредвиденного, ни изобретения, ни творчества, то время тоже становится бесполезным. Как и в механистической гипотезе, здесь предполагается, что *все дано*. Таким образом понимаемый телеологизм является тем же механицизмом, только навыворот. Он вдохновляется тем же постулатом, с одним лишь различием: тот огонь, которым он, по его мнению, освещает наш путь, он помещает не позади нас, а впереди, по ходу движения наших конечных интеллектов вдоль совершенно иллюзорной последовательности вещей. Импульс прошлого он заменяет притяжением будущего. Но последовательность остается все же чистой видимостью, как, впрочем, и само движение. В учении Лейбница время сводится к смутному восприятию, зависящему от присущей человеку точки зрения: оно рассеялось бы, как туман, перед интеллектом, помещенным в центр вещей.

Но все же телеологизм не является, подобно механицизму, учением с застывшими очертаниями. Он допускает сколько угодно отступлений. Механистическую философию нужно либо принять, либо отклонить: ее придется отвергнуть, если мельчайшая пылинка, уклоняясь от предписанного механикой пути, обнаружит малейший след самопроизвольности. Напротив, учение о конечных причинах никогда не может быть отвергнуто окончательно. Если устраняют одну его форму, оно принимает другую. Его принцип — по сути, психологический — очень гибок. Он настолько растяжим и благодаря этому так широк, что его отчасти принимают уже одним тем, что отвергают чистый механицизм. Тезис, который мы выдвигаем в этой книге,

должен поэтому в известной мере быть причастным к телеологизму. Вот почему важно точно указать, что мы от него сохраняем и от чего считаем нужным отказаться.

Сразу же заметим, что смягчать телеологизм Лейбница, раздробляя его до бесконечности, значит, на наш взгляд, становиться на ложный путь. И, однако, учение о целесообразности приняло именно такое направление. Совершенно ясно, что если Вселенная в целом является реализацией известного плана, то это не может быть доказано эмпирически. Очевидно также, что если даже ограничиться лишь организованным миром, то ничуть не легче доказать, что и в нем все находится в гармонии. Факты могли бы дать и противоположные ответы на наши вопросы. Природа сталкивает живые существа друг с другом. Она являет нам повсюду беспорядок наряду с порядком, регресс рядом с прогрессом. Но, быть может, то, что не подтверждается ни материей в целом, ни жизнью в целом, окажется верным для отдельного организма? Нельзя ли заметить в нем поразительного разделения труда, чудесной солидарности между частями, совершенного порядка, несмотря на бесконечное усложнение? В этом смысле не реализует ли каждое живое существо известного плана, имманентного его субстанции? Это утверждение, по сути, разбивает вдребезги античную концепцию целесообразности. Идея *внешней* целесообразности, в силу которой живые существа соподчиняются одни другим, не принимается и даже охотно осмеивается: нелепо, говорят нам, предполагать, что трава создана для коровы, ягненок для волка. Но существует целесообразность *внутренняя*: каждое существо создано для него самого, все части его взаимосогласованы ради наибольшего блага целого и разумно соорганизованы для этой же цели. Такова концепция целесообразности, в течение долгого времени остававшаяся классической. Телеологизм сузился настолько, чтобы никогда не охватывать за один раз более одного живого существа. В урезанном виде он, конечно, рассчитывал подставить под удары меньшую поверхность.

На самом же деле он оказался еще более уязвимым. Каким бы смелым ни выглядел, в свою очередь, наш тезис, мы утверждаем, что целесообразность может быть только внешней: в противном случае она — ничто.

Рассмотрим, действительно, самый сложный и самый гармоничный организм. Все его элементы, говорят нам,

принимают участие в содействии наибольшему благу целого. Пусть будет так; но не нужно забывать, что каждый из элементов в некоторых случаях сам может быть организмом и что, подчиняя существование этого маленького организма жизни большого, мы принимаем принцип внешней целесообразности. Таким образом, концепция исключительно внутренней целесообразности разрушает саму себя. Организм состоит из тканей, каждая из которых живет за собственный счет. Клетки, составляющие ткани, также обладают известной независимостью. Только в случае полного подчинения всех элементов индивида самому индивиду можно было бы отказаться видеть в них организмы, сохраняя это название за индивидом, и говорить только о внутренней целесообразности. Но каждому известно, что эти элементы могут обладать истинной автономией. Не говоря о фагоцитах, которые доходят в своей независимости до того, что нападают на питающий их организм, не говоря о зародышевых клетках, живущих своей собственной жизнью рядом с соматическими клетками, достаточно напомнить о фактах регенерации; здесь один элемент — или группа элементов — внезапно показывает, что хотя в обычное время он и покорялся тому, чтобы занимать лишь незначительное место и выполнять только ограниченные функции, но он может делать гораздо больше, а в некоторых случаях даже выступает как эквивалент целого.

Это и есть камень преткновения для теорий витализма. Мы не упрекаем их, как делают обычно, в том, что на вопрос они отвечают вопросом же. Конечно, «жизненное начало» многого не объясняет, но все же оно имеет то преимущество, что, будучи как бы вывеской на нашем незнании, при случае напоминает нам о нем<sup>19</sup>, тогда как механицизм призывает нас об этом забыть. Правда, положение витализма очень затрудняется тем фактом, что в природе не

<sup>19</sup> На деле следует различать в современном неовитализме две части: с одной стороны, его утверждение о неудовлетворительности чистого механицизма, утверждение, являющееся очень авторитетным, когда оно исходит от таких ученых, как Дриш или Рейнке; а с другой — гипотезы, совместимые с механицизмом («эвтелехия» Дриша, «доминанты» Рейнке и т. д.). Из этих двух частей первая бесспорно более интересна. См. прекрасные исследования Дриша (*Die Lokalisation morphogenetischer Vorgänge*. Leipzig, 1899; *Die organischen Regulationen*. Leipzig, 1901; *Naturbegriffe und Natururteile*. Leipzig, 1904; *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*. Leipzig, 1905) и Рейнке (*Die Welt als That*. Berlin, 1899; *Einleitung in die theoretische Biologie*. Berlin, 1901; *Philosophie der Botanik*, Leipzig, 1905).



существует ни чисто внутренней целесообразности, ни совершенно обособленной индивидуальности. Организованные элементы, входящие в состав индивида, сами имеют известную индивидуальность, и каждый мог бы заявить претензию на свое жизненное начало, если таковым должен обладать индивид. Но, с другой стороны, сам индивид не является ни достаточно независимым, ни достаточно изолированным от всего остального, чтобы мы могли признать за ним собственное «жизненное начало». К примеру, организм высшего позвоночного обладает наибольшей индивидуальностью из всех организмов; и все же, если обратить внимание на то, что он является лишь развитием яйцеклетки, составлявшей часть тела его матери, и сперматозоида, принадлежавшего телу его отца, что это яйцо (то есть оплодотворенная яйцеклетка) есть подлинное связующее звено между двумя производителями, ибо имеет общую им обоим субстанцию, то станет ясно, что всякий индивидуальный организм, будь то даже организм человека, представляет собой только почку, распустившуюся на соединенном теле своих родителей. Где же тогда истоки, где завершение жизненного начала индивида? Мало-помалу можно подняться до самых его отдаленных предков и обнаружить его связь с каждым из них, связь с той небольшой протоплазменно-студенистой массой, которая, вероятно, составляет корень генеалогического древа жизни. Будучи в известной мере единым с этим первичным предком, он также связан со всем тем, что отделилось от него по пути дивергенции потомства; в этом смысле можно сказать, что невидимые узы связывают его с совокупностью всех живых существ. Напрасно поэтому стремятся сузить область целесообразности до индивидуальности живого существа. Если в области жизни существует целесообразность, она охватывает всю жизнь в едином неразрывном объятии. В этой жизни, общей всему живому, есть, конечно, много пробелов, много отступлений; с другой стороны, она не столь математически едина, чтобы не позволить каждому проявить в известной мере свою индивидуальность. Тем не менее она образует единое целое: и нужно выбирать между полным и прямым отрицанием целесообразности и гипотезой, которая признает взаимосвязь не только частей организма с самим организмом, но и каждого живого существа с совокупностью остальных.

Нельзя облегчить перехода к идеям целесообразности путем ее распыления. Нужно либо полностью отвергнуть гипотезу целесообразности, имманентной жизни, либо, как мы полагаем, придать совсем иное направление ее изменению.

Заблуждение радикального телеологизма, как, впрочем, и радикального механицизма, состоит в чрезмерно расширительном применении некоторых понятий, естественных для нашего интеллекта. Наша мысль изначально связана с действием. Именно по форме действия был отлит наш интеллект. Размышление — это роскошь, тогда как действие — необходимость. Но, чтобы действовать, мы прежде всего ставим себе цель: мы составляем план, затем переходим к деталям механизма, который должен его реализовать. Последняя операция возможна только тогда, когда мы знаем, на что нам рассчитывать. Нужно, чтобы мы выделяли в природе те сходства, которые позволили бы нам предвосхищать будущее. Нужно, следовательно, чтобы мы, сознательно или бессознательно, применяли закон причинности. Чем яснее при этом вырисовывается в нашем уме идея действующей причинности, тем больше эта причинность принимает форму причинности механической. Последнее отношение, в свою очередь, тем легче может быть представлено математически, чем лучше оно выражает строгую необходимость. Вот почему нам достаточно только следовать склонности нашего интеллекта, чтобы стать математиками. Но, с другой стороны, эта естественная математика представляет собой лишь бессознательную опору нашей сознательной привычки связывать одни и те же причины с одними и теми же следствиями; а сама эта привычка обычно нацелена на руководство действиями, вытекающими из намерений, или, что сводится к тому же, на управление объединенными движениями для реализации какого-либо образца; мы рождаемся ремесленниками и геометрами, и даже геометры-то мы только потому, что мы — ремесленники. Таким образом, человеческий интеллект, поскольку он сформирован согласно требованиям человеческого действия, является интеллектом, оперирующим одновременно в соответствии с намерением и с расчетом, путем подчинения средств цели и воспроизведения механизмов со все более и более геометрическими формами. Смотрят ли на приро-

ду как на необъятную машину, управляемую математическими законами, или видят в ней реализацию какого-либо плана, — в том и другом случае только следуют до конца двум взаимодополняющим тенденциям разума, вытекающим из одной и той же жизненной необходимости.

Вот почему радикальный телеологизм во многих отношениях близок к радикальному механицизму. Оба учения отказываются видеть в ходе вещей или даже просто в развитии жизни непредвидимое творение формы. Механицизм замечает только одну сторону реальности: сходство или повторение. Он признает, таким образом, господство того закона, согласно которому в природе существует только подобное, воспроизводящее подобное. Чем более явной становится содержащаяся в нем геометрия, тем меньше он может допустить, чтобы что-либо было результатом творчества, хотя бы даже только форма. Как геометры, мы отвергаем непредвидимое. Как художники, мы, конечно, могли бы его допустить, ибо искусство живет творчеством и предполагает скрытую веру в самопроизвольность природы. Но бескорыстное искусство — это роскошь, как и чистое умозрение. Прежде чем стать художниками, мы бываем ремесленниками. А всякое ремесло, каким бы примитивным оно ни было, живет подобиями и повторениями, как и естественная геометрия, служащая ему точкой опоры. Оно работает по моделям, ставя своей целью их воспроизведение. И когда оно изобретает, оно оперирует, или воображает, что оперирует, новой комбинацией уже известных элементов. «Нужно подобное, чтобы получить подобное», — вот его принцип. Короче говоря, строгое применение принципа целесообразности, как и принципа механической причинности, приводит к заключению, что «все дано». Два принципа, каждый на своем языке, говорят одно и то же, ибо отвечают одной и той же потребности.

Вот почему они согласны еще и в том, что для обоих время представляет собой *tabula rasa*. Реальная длительность въедается в вещи и оставляет на них отпечаток своих зубов. Если все существует во времени, то все внутреннее изменяется и одна и та же конкретная реальность никогда не повторяется. Повторение допустимо, следовательно, только в абстрактном; повторяется лишь тот или иной аспект реальности, выделяемый нашими чувствами, в особенности же нашим интеллектом, и повторяется он именно пото-

му, что наше действие, на которое направлено любое усилие нашего интеллекта, может совершаться только среди повторений. Так интеллект, сосредоточенный на том, что повторяется, занятый лишь тем, чтобы сплавить подобное с подобным, — отворачивается от видения времени. Он противится текучести: все, к чему он прикоснется, затвердевает. Мы не *мыслим* реального времени, но проживаем его, ибо жизнь преодолевает границы интеллекта. Мы чувствуем нашу эволюцию и эволюцию всех вещей в чистой длительности, и чувство это обрисовывается вокруг собственно интеллектуального представления, как неясная дымка, исчезающая во мраке. И механицизм, и телеологизм принимают в расчет только светящееся ядро, блистающее в центре. Они забывают, что это ядро образовалось за счет остального путем сгущения и что нужно использовать все — и текучее, и уплотненное (первое даже более, чем второе), — чтобы постичь внутреннее движение жизни.

По правде говоря, если существует эта дымка, пусть неясная и ускользающая, она должна быть для философа еще более важной, чем облекаемое ею светящееся ядро. Ибо только ее наличие и позволяет нам утверждать, что ядро есть ядро, что чистый интеллект представляет собой сужение — путем сгущения — иной, более обширной способности. И именно потому, что эта смутная интуиция не оказывает никакой помощи в руководстве нашим действием на вещи, действием, целиком локализованным на поверхности реального, — и можно предположить, что она проявляет свою силу не на поверхности, а в глубине.

Как только мы выходим за рамки, в которые заключают нашу мысль механицизм и радикальный телеологизм, реальность предстает перед нами как непрерывное фонтанирование нового, которое, едва возникнув в настоящем, уже отступает в прошлое: именно в этот момент его и замечает интеллект, взгляд которого всегда устремлен назад. Такова наша внутренняя жизнь. Можно без труда обнаружить предпосылки каждого из наших поступков, являющихся по отношению к этим предпосылкам как бы механической равнодействующей. И можно также сказать, что каждый поступок представляет собой осуществление какого-либо намерения. В этом смысле в эволюции нашего поведения всегда есть и механицизм, и целесообразность. Но сколь бы мало наше действие ни затрагивало нашу лич-

ность, как бы мало оно ни было подлинно нашим, оно неподвластно предвидению, хотя задним числом и может быть объяснено его предпосылками. И, реализуя известное намерение, эта новая наличная реальность отличается от самого намерения, которое могло быть только планом возобновления или перегруппировки элементов прошлого. Механицизм и телеологизм являются здесь, таким образом, только внешними снимками нашего поведения. Они извлекают из него интеллектуальность. Но наше поведение скользит между ними и охватывает гораздо более обширную область. Повторяем, это не значит, что свободное действие есть действие, следующее капризу, безрассудное. Поступать, повинаясь капризу, — значит механически колебаться между двумя или несколькими *готовыми* решениями и все же остановиться в конце концов на одном из них; здесь нет созревания внутреннего состояния, нет эволюции: каким бы парадоксальным ни показалось это утверждение, здесь воля опускается до подражания механизму интеллекта. Напротив, поведение подлинно наше есть поведение воли, которая, не пытаясь копировать интеллект и оставаясь сама собой, то есть эволюционируя, доходит путем постепенного созревания до таких действий, которые интеллект может разлагать на элементы-понятия, никогда не достигая конца. Свободный акт несоизмерим с идеей, и его «рациональность» должна определяться самой этой несоизмеримостью, позволяющей находить в нем сколько угодно материала для работы интеллекта. Таков характер нашей внутренней эволюции. Таков же, очевидно, и характер эволюции жизни.

Наш разум, неизлечимо самонадеянный, полагает, что, по праву ли рождения или по праву завоевания, он владеет всеми существенными элементами познания истины — врожденными или приобретенными. Даже если он сознается в незнании предмета, который ему предъявляют, то полагает, что не знает только того, под какую из его прежних категорий подпадает этот новый предмет. В какой ящик, готовый открыться, мы его поместим? В какую, уже скроенную, одежду его облачим? Является ли он тем или этим, или чем-либо иным? И все эти «то», «это», «что-либо иное» всегда предстают перед нами как нечто уже познанное, известное. Мы глубоко противимся мысли о том, что нам, возможно, придется создавать для нового предмета совер-

шенно новое понятие, или, быть может, даже новый метод мышления. А между тем история философии показывает нам вечное столкновение систем, невозможность втиснуть реальность в это готовое платье, то есть в наши готовые понятия, — она указывает нам на необходимость работать по мерке. Но наш разум предпочитает не доходить до такой крайности, раз и навсегда с горделивой скромностью возвестить, что он может познавать только относительное, а абсолютное — не в его компетенции. Это предупреждение позволяет ему без стеснения применять свой привычный метод мышления, и с оговоркой, что он не касается абсолютного, он авторитетно высказывается абсолютно обо всем. Платон первым возвел в теорию утверждение, что познать реальное значит найти для него Идею, то есть втиснуть его в предсуществующие рамки, которые уже были в нашем распоряжении, как будто мы тайно обладаем универсальной наукой. И эта вера естественна для человеческого интеллекта, всегда озабоченного тем, в какую из прежних готовых рубрик придется ему занести тот или иной предмет, и можно сказать, что в известном смысле все мы рождаемся платониками.

Нигде бессилие этого метода не проявляется так отчетливо, как в теории жизни. Развиваясь по направлению к позвоночным вообще, к человеку и интеллекту в частности, Жизнь должна была оставить по пути много элементов, несовместимых с этим особым способом организации, и уступить их, как мы покажем, другим линиям развития. Поэтому, чтобы постичь истинную природу жизненной деятельности, нам нужно будет вновь отыскать совокупность этих элементов и сочетать их с интеллектом как таковым. Нам, вероятно, поможет в этом то смутное представление, та дымка, что окружает представление ясное, то есть интеллектуальное. Чем, в самом деле, может быть эта бесполезная дымка, как не частью того эволюционного начала, которое не уместилось в специальную форму нашей организации и прошло контрабандой? Значит, именно туда мы должны будем отправляться за указаниями, чтобы расширить интеллектуальную форму нашей мысли; там почерпнем мы необходимый порыв, который сможет поднять нас над самими собой. Представить себе жизнь в целом не значит скомбинировать простые идеи, отложенные в нас самой жизнью в ходе ее эволюции: может ли часть быть

тождественной целому, содержимое — содержащему, отложения жизненной работы — самой этой работе? А между тем мы поддаемся этой иллюзии, когда определяем эволюцию жизни как «переход от однородного к разнородному» или с помощью любого другого понятия, полученного путем комбинирования элементов интеллекта. Мы располагаемся в одном из конечных пунктов эволюции, очевидно, в главном, но не единственном; и даже в этом пункте мы не берем всего, что там находится, ибо мы сохраняем от интеллекта только одно или два понятия, в которых он выражается, — и эту-то часть от части мы провозглашаем представительницей целого, даже чего-то такого, что выходит за границы отвердевшего целого; то есть представительницей того эволюционного движения, по отношению к которому это «целое» является только современной стадией. На самом же деле, возьми мы даже весь интеллект, это не было бы чрезмерным, этого было бы недостаточно. Следовало бы сблизить с ним все то, что мы находим в каждом из конечных пунктов эволюции. И нужно было бы рассматривать эти различные и расходящиеся элементы как фрагменты, которые дополняют или, по крайней мере, дополняли друг друга в своих низших формах. Тогда только у нас могло бы возникнуть предчувствие реальной природы эволюционного движения; да и то это было бы всего лишь предчувствием, ибо мы всегда имели бы дело только с тем, что уже эволюционировало, с результатом, а не с самой эволюцией, то есть не с самим актом, который приводит к результату.

Такова философия жизни, которой мы придерживаемся. Она стремится преодолеть и механицизм, и телеологизм, но, как мы отметили вначале, она сближается со вторым учением больше, чем с первым. Стоит остановиться на этом вопросе и точнее указать, в чем она сходна с телеологизмом и в чем отлична от него.

Подобно радикальному телеологизму, хотя и в более расплывчатой форме, она представит нам организованный мир как гармоническое целое. Но эта гармония далеко не так совершенна, как утверждалось. Она допускает много отклонений, ибо каждый вид, даже каждый индивид, сохраняет от целостности жизненного импульса только некий порыв и стремится использовать эту энергию в собственных интересах; в этом и состоит *приспособление*. Вид

и индивид думают только о себе самих, из чего вытекает возможность конфликта с другими формами жизни. *De facto*, таким образом, гармонии не существует: она существует скорее *de jure*. Я хочу этим сказать, что первичный порыв есть порыв общий и чем дальше мы по нему восходим, тем в большей мере различные тенденции предстают как взаимодополняющие. Так порыв ветра разделяется на перекрестке на расходящиеся струи воздуха, но все они представляют собой одно и то же дуновение. Гармония, или, скорее, «дополнительность», проявляется только в целом и более в тенденциях, чем в состояниях. Главное же — и именно в этом вопросе телеологизм наиболее заблуждается — гармония обнаруживается скорее позади, чем впереди. Она состоит в тождестве импульса, а не в общем стремлении. Напрасно было бы приписывать жизни какую-нибудь цель в человеческом смысле слова. Говорить о цели — значит думать о некоем предсуществующем образце, которому остается лишь реализоваться. По сути, это значит предполагать, что все дано, что будущее можно вычитать в настоящем. Это значит думать, что жизнь в своем движении и во всей своей целостности действует так же, как наш интеллект, который является только неподвижным и фрагментарным снимком жизни и всегда естественным образом располагается вне времени. А жизнь развивается и длится. Конечно, всегда можно, оглядываясь на пройденный уже путь, обозначить его направление, определить это направление с помощью психологических понятий и говорить так, будто бы преследовалась известная цель. Так будем говорить и мы. Но о пути, который предстоит еще пройти, человеческий разум ничего не может сказать, ибо путь создавался по мере того, как совершался акт его прохождения; он является только направлением самого этого акта. Таким образом, эволюция допускает в каждый момент психологическое толкование, которое, с нашей точки зрения, лучше всего ее объясняет, но оно имеет ценность и значение лишь в ретроспективном смысле. Телеологическая интерпретация, которую мы предлагаем, никогда не сможет послужить для предвидения будущего. Это — определенное видение прошлого в свете настоящего. Короче говоря, классическая концепция целесообразности хочет охватить одновременно и слишком много, и слишком мало. Она чересчур широка и чересчур узка. Находя объяснение жизни



в интеллекте, она чрезмерно сужает значение жизни. Интеллект, во всяком случае такой, какой мы обнаруживаем в самих себе, был создан эволюцией в процессе ее движения; он выделен из чего-то более обширного, или, скорее, он представляет собой только проекцию реальности, проекцию по необходимости плоскую, тогда как реальность обладает рельефом и глубиной. Эту-то более обширную реальность истинный телеологизм и должен был бы воссоздать, или, скорее, охватить, если возможно, в одном простом видении. Но, с другой стороны, именно потому, что реальность выходит за границы интеллекта, — этой способности связывать подобное с подобным, замечать, а также создавать повторения, — она, без сомнения, является творческой, то есть совершает такие действия, в которых она расширяется и превосходит саму себя. Эти действия не были, таким образом, даны в ней заранее, и, следовательно, она не могла принять их за цели, хотя, будучи совершенны, они и допускают рациональное объяснение, как допускает его сфабрикованный предмет, реализовавший некий образец. Одним словом, теория конечных причин идет недостаточно далеко, когда ограничивается тем, что помещает в природу интеллект, но она идет слишком далеко, когда предполагает предсуществование будущего в настоящем в виде идеи. Второй тезис, грешащий преувеличением, является, впрочем, следствием первого, который грешит преуменьшением. Нужно заменить интеллект в собственном смысле слова более обширной реальностью: интеллект же есть только сужение этой реальности. Будущее предстанет тогда как расширение настоящего. Оно не содержалось, следовательно, в настоящем в виде представленной цели. И тем не менее, реализовавшись, оно даст объяснение настоящему столь же успешно, как само оно объяснялось настоящим, и даже более того, его можно будет рассматривать как цель в той же или даже в большей мере, чем как результат. Наш интеллект имеет право рассматривать его абстрактно, со своей обычной точки зрения, ибо сам является абстракцией породившей его причины.

Правда, причина кажется тогда неуловимой. Уже телеологическая теория жизни ускользает от всякой точной проверки. Что же будет, скажут нам, если мы двинемся еще дальше в одном из ее направлений? Таким образом, мы подошли, после необходимого отступления, к вопросу,

который считаем основным: можно ли доказать с помощью фактов недостаточность механицизма? Мы заявили, что если это доказательство возможно, то лишь при условии принятия гипотезы эволюционизма. Пришло время показать, что если механицизм недостаточен для объяснения эволюции, то нельзя остановиться и на классической концепции целесообразности, а тем более на ее ограничении или смягчении: напротив, следует пойти еще дальше.

Определим теперь принцип нашего доказательства. Мы сказали, что жизнь с самого начала является продолжением одного и того же порыва, разделившегося между расходящимися линиями эволюции. Что-то росло, что-то развивалось путем ряда прибавлений, каждое из которых тоже было творением. Само это развитие и привело к разъединению тех тенденций, дальнейший рост которых делал их несовместимыми друг с другом. Собственно говоря, ничто не мешает нам вообразить единственного индивида, в котором, путем последовательных превращений, в течение тысяч веков совершилась бы эволюция жизни. Или, вместо одного индивида, можно предположить множество индивидов, следующих друг за другом по одной линии. В обоих случаях существовало бы, если можно так выразиться, только одно измерение. Но в действительности эволюция произошла через посредство миллионов индивидов и на расходящихся линиях, каждая из которых оканчивалась перекрестком, откуда разбегались новые пути, и так далее до бесконечности. Если наша гипотеза имеет основания, если причины, действующие на этих различных путях, являются психологическими по своей природе, то, несмотря на дивергенцию их следствий, они должны сохранить нечто общее, подобно тому, как давно расставшиеся товарищи хранят одни и те же воспоминания детства. Сколько бы ни было раздвоений, сколько бы ни открывалось боковых путей, на которых независимо друг от друга развивались разъединенные элементы, все же это движение частей продолжается в силу первичного порыва целого. Нечто от этого целого должно, следовательно, существовать в его частях. И этот общий элемент может проявиться каким-нибудь способом — быть может, наличием в совершенно различных организмах тождественных органов. Предположим на минуту, что теория механицизма истинна и эволюция

совершается путем ряда случайностей, прибавляющихся друг к другу, причем каждая новая случайность сохраняется посредством отбора, если это полезно для той суммы предшествующих полезных случайностей, которую представляет собой современная форма живого существа. Какие шансы будут тогда для того, чтобы через два ряда совершенно различных, добавляющихся друг к другу случайностей два совершенно различных эволюционных течения привели к одинаковым результатам? Чем больше будут расходиться две эволюционные линии, тем меньшей будет возможность того, чтобы случайные внешние влияния или случайные внутренние изменения вызвали формирование на этих линиях тождественных органов, особенно если и следа этих органов не было в тот момент, когда произошло раздвоение. Это сходство является, напротив, естественным для такой гипотезы, как наша; повсюду, вплоть до самых последних ручейков, мы, вероятно, обнаружим нечто от импульса, полученного у истоков. Итак, *чистый механицизм был бы опровержим, целесообразность же — в том особом смысле, в каком мы ее понимаем, — была бы доказуема, если бы удалось установить, что жизнь с помощью различных средств создает на расходящихся эволюционных линиях тождественные органы. Сила доказательства была бы к тому же пропорциональна степени отдаленности выбранных эволюционных линий и степени сложности обнаруженных на них сходных структур.*

Могут сослаться на то, что сходство структуры вытекает из тождества общих условий, в которых происходила эволюция жизни. Такие внешние условия, если они продолжительны, могут одинаково ориентировать силы, создающие тот или иной орган, несмотря на различие переходящих внешних влияний и внутренних случайных изменений. — Мы знаем, действительно, какую роль играет в современной науке понятие *приспособления*. Конечно, не все биологи применяют его в одинаковом смысле. По мнению некоторых, внешние условия способны непосредственно приводить к изменению организма в определенном направлении в силу физико-химических превращений, вызываемых этими условиями в живом веществе; такова, к примеру, гипотеза Эйлера. Другие же, более верные духу дарвинизма, утверждают, что условия могут повлиять только косвенным путем, благоприятствуя в борьбе за жизнь

тем из представителей вида, которых случайности рождения лучше приспособили к среде. Иначе говоря, одни приписывают внешним условиям положительное влияние, другие же — отрицательное; в первой гипотезе эта причина вызывает изменения, во второй она их только устраняет. Но в обоих случаях утверждается, что она влечет за собой полное приспособление организма к условиям существования. Этим общим приспособлением и попытаются, конечно, механистически объяснить сходство структуры, которое, по нашему мнению, служит самым сильным аргументом против механицизма. Вот почему, прежде чем перейти к деталям, мы должны сейчас в общих чертах объяснить, почему интерпретации, основанные на «приспособлении», кажутся нам недостаточными.

Заметим прежде всего, что из двух только что сформулированных нами гипотез лишь вторая не заключает в себе двусмысленности. Дарвиновская идея приспособления, происходящего путем автоматического устранения неприспособленных, проста и ясна. Но зато, в силу того, что она приписывает внешней причине, направляющей эволюцию, полностью отрицательное влияние, ей трудно объяснить даже прямолинейное прогрессивное развитие таких сложных органов, какие нам предстоит исследовать. Что же будет, если она захочет дать объяснение тождеству структуры органов чрезвычайно сложных, оказавшихся на расходящихся эволюционных линиях? Случайное изменение, как бы мало оно ни было, предполагает действие множества мелких причин, физических и химических. Накопление случайных изменений, необходимых для создания сложной структуры, требует участия, скажем так, бесконечно-го числа бесконечно малых причин. Могут ли одни и те же совершенно случайные причины вновь появиться в том же порядке в различных пунктах пространства и времени? Никто не станет этого утверждать, и даже сам дарвинист сможет лишь сказать, что тождественные действия могут вытекать из различных причин, что к одному и тому же месту ведет не один путь. Но не дадим себя провести этой метафорой. Место, куда приходят, не обозначает пути, по которому туда идут, тогда как органическая структура является самым накоплением тех наибольших различий, через которые должна была проходить эволюция, чтобы создать эту структуру. (Борьба за существование и естествен-

ный отбор не могут помочь нам в решении этой части проблемы, ибо нас не занимает здесь то, что исчезло; мы смотрим лишь на то, что сохранилось). И вот мы видим, что на независимых линиях эволюции путем постепенного накопления прибавляющихся друг к другу результатов обрисовались тождественные структуры. Как можно допустить, чтобы случайные причины, предстающие в случайном порядке, могли многократно приводить к одному и тому же результату, если причины эти бесконечны по числу и результат бесконечно сложен?

«Одинаковые причины производят одинаковые действия» — вот принцип механицизма. Хотя принцип этот и не предполагает, чтобы одинаковые действия всегда имели одинаковые причины, однако этот вывод следует из него в тех особых случаях, когда причины можно различить в произведенном ими действии, составными элементами которого они являются. Если двое гуляющих, выйдя из различных пунктов и блуждая за городом по воле своего каприза, в конце концов встретятся, в этом не будет ничего необычного. Но чтобы они, прохаживаясь таким образом, описывали одинаковые кривые, которые могли бы быть в точности наложены одна на другую, — это совершенно невероятно. И невероятность эта будет к тому же увеличиваться по мере усложнения траекторий проходимых с той и другой стороны путей. Она превратится в невозможность, если эти зигзаги станут бесконечно сложными. Но что значит эта сложность по сравнению со сложностью органа, где расположены в определенном порядке тысячи клеток, каждая из которых представляет собой своего рода организм?

Перейдем же к другой гипотезе и посмотрим, как она решает эту проблему. Приспособление не является здесь только устранением неприспособленных. Оно обязано положительному влиянию внешних условий, которые лепят организм по своей собственной форме. На этот раз сходство результатов объясняется именно сходством причин, и мы, казалось бы, имеем дело с чистым механицизмом. Но посмотримся ближе. Мы увидим, что это — чисто словесное объяснение, что мы снова поддались словам и искусственность решения состоит в том, что мы взяли термин «приспособление» одновременно в двух различных смыслах.

Если я налью в один и тот же стакан поочередно воду и вино, то обе жидкости примут в нем одну и ту же форму,

и тождество формы будет связано с тождеством приспособления содержимого к содержащему. Приспособление обозначает в этом случае механическое включение, то есть форма, к которой приспособляется материя, была уже вполне готовой и навязала материи свою собственную конфигурацию. Но когда мы говорим о приспособлении организма к условиям, в которых он должен жить, где здесь предусуществующая форма, дожидаящаяся своей материи? Условья — это не форма литейщика, в которую вольется жизнь и приобретет ее очертания: рассуждать так — значит быть жертвой метафоры. Здесь нет еще формы; сама жизнь должна будет создать себе форму, приспособленную к условиям, которые ей даны. Ей придется извлекать пользу из этих условий, нейтрализовать неудобства и использовать преимущества, словом, отвечать на внешние влияния созданием аппарата, не имеющего с этими влияниями никакого сходства. Приспособляться означает здесь не *повторять*, но *отвечать*, что вовсе не одно и то же. Если тут и есть приспособление, то лишь в том смысле, в каком можно, к примеру, говорить, что решение геометрической задачи приспособляется к сформулированным условиям. Я вполне допускаю, что так понимаемое приспособление объясняет, почему различные процессы эволюции приводят к сходным формам: одна и та же проблема требует, действительно, одного и того же решения. Но тогда нужно будет ввести, как и для решения геометрической задачи, разумную деятельность или, по крайней мере, причину, действующую аналогичным образом. Снова придется ввести целесообразность, и на этот раз в гораздо большей степени нагруженную антропоморфическими элементами. Одним словом, если приспособление, о котором идет речь, пассивно, если это просто воспроизведение в выпуклой форме того, что условия дают в форме вогнутой, оно не создаст ничего из того, что от него ждут; если же его объявляют активным, способным ответить рассчитанным решением на проблему, поставленную условиями, то в таком случае идут гораздо дальше нас — на наш взгляд, даже слишком далеко — в том направлении, которое мы указали вначале. На самом же деле незаметно переходят от одного из этих смыслов к другому и находят убежище в первом всякий раз, когда грозит опасность обвинения в телеологизме при употреблении второго. Именно второй смысл действительно слу-

жит текущей практике науки, первый же чаще всего снабжает науку ее философией. В каждом частном случае выражаются так, как будто процесс приспособления был вызван стараниями организма построить аппарат, способный извлечь из внешних условий все самое лучшее; а затем говорят о приспособлении вообще, как будто оно было отпечатком обстоятельств, пассивно воспринятых индифферентной материей.

Но обратимся к примерам. Прежде всего было бы интересно сравнить в целом растения и животных. Как не поражаться параллельному прогрессу с той и с другой стороны в половом отношении? Не только само оплодотворение тождественно у высших растений и у животных, ибо там и здесь оно состоит в соединении двух полуядер, которые до их сближения различались своими свойствами и структурой, а тотчас же после него стали эквивалентными друг другу, но и подготовка половых элементов происходит в обоих случаях в одинаковых условиях: она состоит, главным образом, в уменьшении числа хромосом и в отбрасывании известного количества хроматического вещества<sup>20</sup>. А между тем растения и животные развивались на независимых линиях при различии как благоприятствующих условий, так и возникающих на пути препятствий. Это две главные линии, которые пошли по расходящимся направлениям. На каждой из них сочетались тысячи причин, определявших морфологическую и функциональную эволюцию. И, однако, эти бесконечно сложные причины привели с той и с другой стороны к одному и тому же результату. Едва ли кто-то решится сказать, что этот результат есть явление «приспособления»: как можно говорить о приспособлении, о давлении внешних обстоятельств, если польза полового размножения не очевидна и может быть истолкована в самых различных смыслах и если блестящие умы видят в половых различиях растений не более чем роскошь, без которой природа могла бы обойтись?<sup>21</sup> Но мы не хотим настаивать на фактах, которые еще нельзя назвать бесспорными. Двусмысленность термина «приспособление», необходимость преодолеть одновременно точку зрения и

<sup>20</sup> P. Guérin. Les connaissances actuelles sur la fécondation chez les Phanérogames. Paris, 1904, p. 144—148. Cp. Delage. L'Hérédité, 2-me édition, 1903, p. 140 и далее.

<sup>21</sup> Möbius. Beiträge zur Lehre von der Fortpflanzung der Gewächse. Iena, 1897, S. 203—206 в особенности. Cp. Hartog. Sur les phénomènes de reproduction (Année biologique, 1895, p. 707—709).

механической причинности, и антропоморфической целесообразности можно яснее показать на более простых примерах. Во все времена доктрина целесообразности, уподобляя деятельность природы труду разумного работника, ссылалась на чудесное устройство органов чувств. С другой стороны, так как эти органы в зачаточном состоянии существуют у низших животных, так как природа демонстрирует нам все промежуточные ступени между пигментным пятном простейших организмов и бесконечно сложным глазом позвоночных, то вполне возможно ввести сюда всецело механическое действие естественного отбора, обуславливающее возрастающее совершенство. Словом, казалось бы, если можно где-то с полным правом сослаться на приспособление, так это именно здесь. Ведь о роли и значении полового размножения, его связи с условиями, в которых оно осуществляется, можно спорить; но отношение между глазом и светом очевидно, и когда здесь говорят о приспособлении, то, вероятно, знают, что хотят сказать. Поэтому, если бы мы могли в таком исключительном случае показать неудовлетворительность доводов, приводимых той и другой стороной, то наше доказательство сразу достигло бы довольно высокой степени общности.

Рассмотрим пример, на который всегда указывали защитники целесообразности: устройство человеческого глаза. Им нетрудно было показать, что в этом столь сложном аппарате все элементы чудесным образом скоординированы. Для того, чтобы видеть, говорит автор известной книги о «Конечных причинах», нужно, «чтобы склера глаза в одной точке своей поверхности стала прозрачной и пропустила бы световые лучи.., нужно, чтобы роговая оболочка в точности соответствовала отверстию в глазной орбите.., нужно, чтобы на краю глазной камеры находилась сетчатая оболочка...<sup>22</sup>, нужно, чтобы перпендикулярно к сетчатой оболочке расположилось бесчисленное множество прозрачных конусов, которые пропускают к нервной оболочке только свет, идущий по направлению их осей<sup>23</sup> и т. д., и т. д.». В ответ на это защитник конечных причин был приглашен встать на точку зрения эволюционной гипотезы. Все, действительно, кажется чудесным в таком глазу, как наш, где тысячи элементов подчиняются единству физио-

<sup>22</sup> Paul Janet. Les causes finales. Paris, 1876, p. 83.

<sup>23</sup> Ibid., p. 80.



логической функции. Но нужно взять функцию в ее истоках, у инфузории, где она сводится к простой восприимчивости (почти что химической) пигментного пятна к свету. Эта функция — вначале только случайный факт — должна была, прямо ли, с помощью неизвестного механизма, или косвенно, давая преимущества живому существу и поощряя, таким образом, естественный отбор, привести к незначительному усложнению органа, которое повлекло за собой усовершенствование функциональной деятельности. Таким образом, постепенное формирование столь хорошо скомбинированного глаза, как наш, можно объяснить бесконечным рядом взаимодействий между функцией и органом, без привлечения какой-нибудь сверхмеханической причины.

Действительно, если ставить вопрос о функции и органе, как это делала концепция целесообразности и как делает сам механицизм, то его трудно разрешить. Ибо орган и функция — понятия разнородные и настолько обуславливающие друг друга, что невозможно сказать *a priori*, с какого из них лучше начать при изложении их взаимоотношений: с первого ли, как хочет механицизм, или со второго, как требует теория целесообразности. Но мы полагаем, что спор может принять совсем другой оборот, если сравнить между собою сначала два объекта одной и той же природы, — орган с органом, а не орган с функцией. Так можно было бы постепенно приближаться ко все более и более правдоподобию решению. И тем больше будет шансов дойти до конца, чем смелее мы примем эволюционную гипотезу.

Вот, рядом с глазом позвоночного, глаз такого моллюска, как морской гребешок. В обоих есть одни и те же основные части, состоящие из аналогичных элементов. Глаз морского гребешка, как и наш глаз, имеет сетчатую оболочку, роговую оболочку, хрусталик с ячеистой структурой. В нем можно заметить даже то специфическое смещение элементов сетчатки, которое вообще не встречается у беспозвоночных. Конечно, можно спорить о происхождении моллюсков, но какого бы взгляда ни придерживаться, все же никто не будет оспаривать, что моллюски и позвоночные отделились от их общего ствола задолго до появления столь сложного глаза, как глаз морского гребешка. Откуда же тогда эта аналогия в строении?

Зададим этот вопрос поочередно двум противоположным друг другу системам объяснения, стоящим на эволюционной точке зрения: как решают его гипотеза чисто случайных изменений и гипотеза изменений, определенным образом ориентированных под влиянием внешних условий?

Что касается первой, то известно, что в настоящее время она представлена двумя весьма различными формами. Дарвин говорил об очень незначительных изменениях, которые накапливаются путем естественного отбора. Он знал о фактах внезапных вариаций, но этот «спорт», как он выражался, мог давать, по его мнению, только уродства, не способные продолжаться; происхождение же видов он объяснял только накоплением незначительных изменений<sup>24</sup>. Такой точки зрения придерживаются еще многие натуралисты. Но она готова уступить место противоположной идее, согласно которой новый вид возникает сразу, в результате одновременного появления многих новых признаков, отличных от прежних. Эта гипотеза, выдвинутая разными авторами, в частности Бэтсоном в его замечательной книге<sup>25</sup>, приобрела глубокий смысл и стала очень влиятельной со времени знаменитых опытов Хуго де Фриза. Этот ботаник, произведя опыты над *Oenothera Lamarckiana*, получил через несколько поколений определенное число новых видов. Теория, выведенная им из этих опытов, представляет чрезвычайный интерес. В развитии видов, по де Фризу, чередуются периоды устойчивости и изменчивости. Когда наступает период «изменчивости», виды создают на множестве различных направлений совершенно неожиданные формы<sup>26</sup>. Мы не рискуем принять сторону ни этой теории, ни теории незначительных изменений. Возможно, что обе они содержат в себе долю истины. Мы хотим только показать, что те изменения, о которых идет речь — неважно, велики они или малы, — будучи случайными, не могут объяснить описанного выше сходства в структуре.

Возьмем вначале дарвиновскую теорию незначительных изменений. Допустим, что существуют небольшие различия, которые вызваны случайностью и постоянно накап-

<sup>24</sup> Darwin. Origine des espces, trad. Barbier. Paris, 1887, p. 46.

<sup>25</sup> Bateson. Materials for the study of variation. London, 1894, особенно p. 567 и далее. Cp. Scott. Variations and mutations (American Journal of Science, nov. 1894).

<sup>26</sup> De Vries. Die Mutationstheorie. Leipzig, 1901—1903. Cp. Species and varieties. Chicago, 1905.

ливаются. Не нужно забывать, что все части организма по необходимости скоординированы друг с другом. Неважно, является ли функция следствием или причиной органа: неоспоримо одно — то, что орган лишь тогда может помочь отбору или вызвать его, когда он функционирует. Если тонкая структура сетчатки развивается и усложняется, то этот прогресс не будет благоприятствовать зрению, а, без сомнения, расстроит его, если в то же время не развиваются и зрительные центры, и различные части самого зрительного органа. Если изменения случайны, то слишком очевидно, что они не могут условиться друг с другом о том, чтобы произойти одновременно во всех частях органа и дать ему возможность и дальше выполнять свою функцию. Дарвин прекрасно это понимал, что и было одним из оснований его гипотезы о незначительных изменениях<sup>27</sup>. Отличие, которое случайно появится в одной точке зрительного аппарата, не помешает функционированию органа; и с той поры это первое случайное изменение может как бы *ожидать*, что к нему присоединятся дополнительные изменения и поднимут зрение на одну ступень по пути совершенствования. Пусть будет так; но если незначительное изменение не мешает функционированию глаза, оно также и не станет полезным ему до тех пор, пока не произойдут дополнительные изменения: как может оно тогда сохраниться путем отбора? Поневоле рассуждают так, как если бы незначительное изменение было пробным камнем, заложенным организмом и сохраняющимся для дальнейшей постройки. И, кажется, трудно избежать этой гипотезы, столь мало согласующейся с принципами дарвинизма, даже при анализе органа, развившегося на одной великой эволюционной линии, как, например, глаз позвоночного. Когда же замечаешь сходство в строении глаза позвоночного и моллюска, то она приобретает безусловную необходимость. И в самом деле, как можно предположить, чтобы бесчисленное множество незначительных изменений происходило в одном и том же порядке на двух самостоятельных эволюционных линиях, если они были совершенно случайны? И как могли они сохраняться путем отбора и накапливаться с той и другой стороны — одинаковые, в одном и том же порядке, — если каждое из этих изменений по отдельности не несет никакой пользы?

<sup>27</sup> Darwin. Origine des espèces, trad. Barbier, p. 198.

Перейдем теперь к гипотезе внезапных изменений и посмотрим, сможет ли она решить проблему. Конечно, она смягчит затруднение в одном пункте; но зато сильно увеличит его в другом. Если глаз моллюска, как и глаз позвоночных, поднялся до современной формы путем относительно небольшого числа внезапных скачков, то не легче понять сходство обоих органов, чем если бы форма эта сложилась в результате последовательного приобретения бесчисленного количества бесконечно малых сходных изменений; в обоих явлениях действует случай; но во втором от него не требуют чуда, которое ему предстояло бы совершить в первом. Здесь не только сокращено число сходств, которые я должен складывать, но и более понятно, что каждое из них сохраняется с целью присоединения к другим, ибо элементарное изменение на этот раз достаточно значительно, чтобы принести пользу живому существу и подпасть, таким образом, под действие отбора. Но тут возникает другая, не менее опасная проблема: каким образом все части зрительного аппарата при внезапном их изменении сохраняют столь хорошую координацию, что глаз продолжает функционировать? Ведь изменение одной какой-нибудь части, раз оно уже не является бесконечно малым, сделает зрение вообще невозможным. Нужно поэтому, чтобы все части изменялись одновременно и при этом каждая совещалась с другими. Я согласен, что у менее удачливых индивидов появляется множество некоординированных изменений, что естественный отбор их устраняет и выживает лишь одна жизнеспособная комбинация, то есть такая, которая способна сохранить и улучшить зрение. Но нужно еще, чтобы получилась такая комбинация. И если даже мы допустим, что случай однажды оказал такую милость, то можно ли предположить, чтобы он повторял ее в ходе истории вида, порождая каждый раз одновременно новые усложнения, чудесным образом приспособленные друг к другу и продолжающие собою прежние? Можно ли, в частности, допустить, что эти внезапные изменения, будучи рядом простых «случайностей», окажутся одинаковыми на двух самостоятельных эволюционных линиях, появляясь в одном и том же порядке и представляя каждый раз полное согласие все более многочисленных и сложных элементов?

Ссылаются, правда, на закон корреляции, к которому обращался и сам Дарвин<sup>28</sup>. Указывают на то, что изменение не локализуется в одной точке организма, что в других точках обязательно существует его отражение. Примеры, приведенные Дарвином, остаются классическими: белые кошки с голубыми глазами обычно бывают глухими, собаки, лишенные шерсти, имеют неполное число зубов и т. д. Пусть будет так. Но не будем злоупотреблять словом «корреляция». Одно дело — совокупность *взаимосвязанных* изменений, а другое — система изменений *дополнительных*, то есть скоординированных друг с другом таким образом, чтобы поддерживать и даже совершенствовать функционирование органа в более сложных условиях. То, что аномалия волосяного покрова сопровождается аномалией в росте зубов, не требует специального объяснения: шерсть и зубы — однородные образования<sup>29</sup>, и химическое изменение зародыша, препятствующее образованию шерсти, будет, конечно, мешать и формированию зубов. Вероятно, причинам того же рода нужно приписать и глухоту белых кошек с голубыми глазами. В этих различных примерах «коррелятивные» изменения являются только изменениями взаимосвязанными (не говоря уже о том, что это *дефекты*, — то есть уменьшение или уничтожение чего-либо, а не прибавление, что совсем не одно и то же). Но когда нам говорят о «коррелятивных» изменениях, вдруг появляющихся в различных частях глаза, то это слово берется в совершенно ином смысле: на этот раз речь идет о совокупности изменений не только одновременных, не только связанных общностью происхождения, но и скоординированных между собой таким образом, что орган продолжает выполнять ту же самую простую функцию, и даже с большим успехом. Можно еще согласиться с тем, что изменение зародыша, влияющее на образование сетчатки, действует одновременно на роговую и радужную оболочки, на хрусталик, на зрительные центры и т. д., хотя, конечно, все эти образования совсем по-иному гетерогенны, чем шерсть и зубы. Но чтобы все эти одновременные изменения шли в направлении совершенствования или даже просто поддержания

<sup>28</sup> Ibid., p. 11, 12.

<sup>29</sup> Об этой гомологии шерсти и зубов см. Brandt. Ueber... eine mut-massliche Homologie der Haare und Zähne (Biol. Centralblatt, v. XVIII, 1898), в особенности S. 262 и далее.

зрения — этого-то я и не могу признать в гипотезе внезапных изменений, если только не прибегнуть к какому-нибудь таинственному началу, заботящемуся о функционировании органа; но это значило бы отказаться от идеи «случайных» изменений. В действительности эти два значения слова «корреляция» часто смешиваются в уме биолога, как и два значения слова «приспособление». Смешение это почти закономерно в ботанике, где теория образования видов путем внезапных изменений покоится на прочнейшей опытной базе. Действительно, у растений функция далеко не так тесно связана с формой, как у животного. Глубокие морфологические отличия, такие как изменения в форме листьев, не влияют заметным образом на функции органа и не требуют, следовательно, целой системы дополнительных переделок, чтобы растение оставалось жизнеспособным. Со всем не так у животного, особенно если взять такой орган, как глаз, с его чрезвычайно сложной структурой и вместе с тем столь тонкой функциональной деятельностью. Напрасно пытаются в данном случае отождествить изменения, просто взаимосвязанные, с теми, которые являются еще и дополнительными. Нужно четко различать два смысла слова «корреляция»: принимать в предпосылках рассуждения один смысл, а в заключении — другой означало бы погрешить против логики. И, однако, именно это и делают, когда при объяснении деталей, желая интерпретировать дополнительные изменения, привлекают принцип корреляции, а затем говорят о корреляции вообще, как будто бы она была лишь некоей совокупностью изменений, вызванных каким-то изменением зародыща. Вначале идею корреляции используют в обычной науке так, как это мог бы сделать защитник целесообразности: говорят себе, что это — просто удобный способ выражения, что его исправят и вернуться к чистому механицизму, когда объяснят природу принципов и перейдут от науки к философии. Действительно, тогда возвращаются к механицизму; но при том условии, что слово «корреляция» берется в новом смысле, уже не пригодном для детальных объяснений.

Итак, если случайные изменения, определяющие эволюцию, являются незначительными, то для того, чтобы их сохранить и накопить, нужно призвать доброго гения — гения будущего вида, — ибо отбор не сможет взять этого на себя. Если, с другой стороны, случайные изменения вне-

запны, то прежняя функция сможет продолжать действовать или будет заменена новой лишь в том случае, когда все появившиеся сразу изменения дополняют друг друга с целью выполнения одного и того же акта. И вновь придется прибегнуть к доброму гению: на этот раз для того, чтобы добиться *совпадения* всех одновременных изменений, тогда как в первом случае он должен был обеспечить *непрерывность в направлении* изменениям последовательным. Ни в том, ни в другом случае параллельное развитие тождественных сложных структур на самостоятельных эволюционных линиях не может быть связано с простым накоплением случайных изменений.

Перейдем теперь ко второй из двух главных гипотез, которые мы должны исследовать. Предположим, что изменения обязаны не случайным и внутренним причинам, но прямому влиянию внешних условий. Посмотрим, как можно в этом случае объяснить сходство строения глаза в самостоятельных рядах существ с филогенетической точки зрения.

Хотя моллюски и позвоночные шли по пути эволюции раздельно, те и другие подвергались влиянию света. Свет же есть физическая причина, порождающая определенные следствия. Действуя непрерывно, она могла вызывать постоянное изменение в одном и том же направлении. Конечно, невероятно, чтобы глаз позвоночных и глаз моллюсков сформировались путем ряда изменений, обязанных простой случайности. Если допустить, что свет действует здесь как орудие отбора, обеспечивая существование лишь полезных изменений, то нет никаких шансов на то, чтобы игра случая, даже при таком заботливом присмотре извне, могла привести и там и тут к одному и тому же рядоположению одинаково скоординированных элементов. Другое дело, если предположить, что свет действует непосредственно на организованную материю, изменяя ее структуру и как бы приспособлявая ее к своей собственной форме. Сходство двух следствий объясняется на этот раз просто тождеством причины. Глаз, постепенно усложняющийся, является словно бы все более и более глубоким отпечатком света на материи, которая, будучи организованной, обладает свойством *sui generis* получать этот отпечаток.

Но можно ли сравнить органическую структуру с отпечатком? Мы уже говорили о двусмысленности термина

«приспособление». Одно дело — постепенное усложнение формы, которая все более и более прилаживается ко внешним условиям, и другое — постепенно усложняющееся строение орудия, извлекающего все большую пользу из этих условий. В первом случае материя всего лишь получает некий отпечаток, во втором же она реагирует активно, она разрешает проблему. Когда говорят, что глаз все лучше и лучше приспосабливается к влиянию света, то, очевидно, используют слово во втором смысле. Но более или менее бессознательно переходят от второго к первому, и чисто механистическая биология постарается отождествить пассивное приспособление инертной материи, подвергающейся влиянию среды, и активное приспособление организма, который извлекает из этого влияния соответствующую пользу. Мы, впрочем, признаем, что сама природа словно побуждает наш разум смешивать эти два рода приспособления, ибо там, где со временем она должна создать механизм, реагирующий активно, она начинает обычно с пассивного приспособления. Так, в интересующем нас случае первым зачатком глаза является, бесспорно, пигментное пятно низших организмов; скорее всего, оно возникло под действием физической причины — света; с другой стороны, наблюдается масса посредников между простым пигментным пятном и сложным глазом позвоночного. Но из того, что мы постепенно переходим от одного предмета к другому, не вытекает, что их природа одинакова. Из того, что оратор вначале считается со страстями своей аудитории, чтобы затем подчинить их себе, нельзя заключить, что *следовать* и *управлять* — одно и то же. Живая же материя не имеет, по-видимому, иных средств извлекать пользу из обстоятельств, кроме первичного пассивного приспособления к ним. Там, где она должна управлять движением, она начинает с того, что не спорит с ним. Жизнь действует осмотрительно. Сколько бы нам ни указывали посредников между пигментным пятном и глазом, между ними всегда будет то же расстояние, что между фотографией и фотоаппаратом. Конечно, фотография постепенно продвигалась в направлении фотоаппарата. Но мог ли один только свет, физическая сила, совершить этот переход и превратить оставленный им отпечаток в механизм, способный использовать этот свет?

Могут заметить, что мы напрасно вводим утилитарные соображения; что не глаз создан, чтобы видеть, но мы ви-



дим потому, что у нас есть глаза; что орган есть то, что он есть, а «полезность» — слово, которым мы обозначаем то, что вытекает из функционирования данной структуры. Но когда я говорю, что глаз «извлекает пользу» из света, я понимаю под этим не только то, что глаз способен видеть; я указываю на весьма точное соответствие между этим органом и системой органов движения. Сетчатая оболочка у позвоночных переходит в зрительный нерв, который, в свою очередь, продолжается через сплетения мозговых центров в органы движения. Наш глаз извлекает пользу из света в том смысле, что он позволяет нам путем соответствующих реакций пользоваться предметами, которые мы считаем полезными, и избегать тех, которые кажутся нам вредными. Мне легко могли бы возразить, что если свет физическим путем произвел пигментное пятно, то он может таким же образом обусловить движение определенных организмов: реснитчатые инфузории, к примеру, реагируют на свет. Тем не менее никто не станет утверждать, что влияние света физическим путем привело к возникновению нервной, мускульной, костной систем, — всего, что связано со зрительным аппаратом у позвоночных. По правде говоря, когда объясняют постепенное образование глаза, а тем более когда связывают глаз с тем, что неотделимо от него, то вводят уже нечто совсем иное, чем прямое действие света. Организованной материи неявно приписывается некая сила *sui generis*, таинственная способность создавать очень сложные устройства, чтобы извлекать пользу из простого возбуждения, влиянию которого она подвергается.

А между тем этого как раз и стремятся избежать. Хотят, чтобы физика и химия дали нам ключ ко всему. Фундаментальная работа Эймера поучительна в этом отношении. Известно, какие усилия приложил этот биолог, чтобы показать, что преобразование совершается путем непрерывного влияния внешнего на внутреннее во вполне определенном направлении, а не путем случайных изменений, как полагал Дарвин. Теория Эймера основана на чрезвычайно интересных наблюдениях, отправным пунктом которых было изучение передвижений некоторых ящериц в связи с изменением окраски их кожи. С другой стороны, уже давние опыты Дорфмейстера показывают, что из одной и той же куколки, в зависимости от того, подвергается ли она действию холода или тепла, могут выйти сильно

различающиеся бабочки, которые долгое время рассматривались как отдельные виды, — *Vanessa levana* и *Vanessa prorsa*; средняя температура дает промежуточную форму. Можно было бы отнести сюда и интересные превращения, наблюдаемые у маленького ракообразного — *Artemia salina* — в соответствии с тем, увеличивают или уменьшают количество соли в воде, где он обитает<sup>30</sup>. Во всех этих опытах внешний фактор выступает как причина превращения. Но в каком смысле нужно понимать здесь слово «причина»? Не предпринимая исчерпывающего анализа идеи причинности, мы только заметим, что обычно смешивают три совершенно различных смысла этого слова. Причина может действовать как толчок, как разряд и как развертывание. Биллиардный шар, который направляют на другой, определяет движение последнего путем толчка. Искра, вызывающая взрыв пороха, действует, как разряд. Постепенное ослабление пружины, заставляющее вращаться фонограф, *развертывает* записанную на цилиндре мелодию: если я при му звучащую мелодию за действие, а ослабление пружины за причину, то я скажу, что причина действует здесь путем развертывания. Эти три случая отличаются друг от друга большей или меньшей связью между причиной и действием. В первом случае количество и качество действия изменяются вместе с количеством и качеством причины. Во втором ни качество, ни количество действия не меняются с качеством и количеством причины: действие остается неизменным. В третьем же количество действия зависит от количества причины, но причина не влияет на качество действия: чем дольше будет вращаться цилиндр под действием пружины, тем длиннее будет часть мелодии, прослушанная мною, но природа самой мелодии или той ее части, которую я слушаю, не зависит от действия пружины. Только в первом случае причина *объясняет* действие, в двух других действие более или менее дано заранее и предпосылка, о которой идет речь, является — правда, в различной степени — скорее поводом, чем причиной. Но берут ли слово «причина» в первом смысле, когда говорят, что причиной видоизменения *Artemia* является количество

<sup>30</sup> Последние наблюдения, впрочем, показывают, что видоизменение *Artemia* — явление более сложное, чем полагали сначала. См. об этом: Samter et Heymons. Die Variation bei *Artemia salina* (Anhang zu den Abhandlungen der k. preussischen Akad. der Wissenschaften, 1902).

соли в воде или что температура определяет цвет и рисунок крыльев у куколки, превращающейся в бабочку? Очевидно, нет: причинность имеет здесь смысл, промежуточный между развертыванием и разрядом. Так это, впрочем, понимает и сам Эймер, когда он говорит о «калейдоскопическом» характере изменения<sup>31</sup> или о том, что изменение организованной материи происходит в определенном направлении, как и кристаллизация неорганизованной материи<sup>32</sup>. Можно еще, пожалуй, согласиться, что в явлении изменения окраски кожи мы имеем дело с процессом чисто физико-химическим. Но если этот способ объяснения применить, например, к постепенному образованию глаза позвоночных, то придется предположить здесь такую физико-химию организма, которая под влиянием света создает последовательный ряд зрительных аппаратов, чрезвычайно сложных и все же способных видеть, и видеть все лучше и лучше<sup>33</sup>. Что мог бы к этому прибавить самый решительный поборник концепции целесообразности, если бы он захотел дать характеристику этой совершенно специфической физико-химии? И не станет ли еще более затруднительным положение механистической философии, когда будет показано, что яйцо моллюска не может иметь такого же самого химического состава, как яйцо позвоночного, а органическая субстанция, развившаяся в первую из этих двух форм, не могла быть химически тождественна той, которая пошла по другому направлению, — и тем не менее под влиянием света в обоих случаях сформировался один и тот же орган?

Чем больше об этом размышляешь, тем становится яснее, насколько несовместимо с принципами механистической философии это выведение одного и того же следствия из двух по-разному накопленных бесчисленных множеств мелких причин. В нашем исследовании мы сосредоточили все усилия на одном примере, взятом из филогенеза. Но онтогенез мог бы дать нам факты, не менее убедительные. Ежеминутно на наших глазах у видов, порой близких, природа получает тождественные результаты посредством совершенно различных эмбриональных процессов. В

<sup>31</sup> Eimer. Orthogenesis der Schmetterlinge. Leipzig, 1897, S. 24; cp. Die Entstehung der Arten, S. 53.

<sup>32</sup> Eimer. Die Entstehung der Arten. Iena, 1888, S. 25.

<sup>33</sup> Ibid., S. 165 и сл.

последние годы возросло число наблюдений над «гетеробластией»<sup>34</sup>, и пришлось отказаться от ставшей почти классической теории специфичности каждого зародыша. Вновь обращаясь к нашему сравнению глаза позвоночных и моллюсков, мы должны заметить, что сетчатка позвоночных представляет собой разрастание зачатка мозга у зародыша. Это настоящий нервный центр, передвинувшийся к периферии. У моллюсков, напротив, сетчатка возникает прямо из эктодермы, а не косвенно через посредство головного мозга эмбриона. Таким образом, к развитию одной и той же сетчатки у человека и у морского гребешка приводят различные эволюционные процессы. Но даже не доходя до сравнения столь удаленных друг от друга организмов, можно сделать аналогичный вывод, изучая некоторые очень любопытные явления регенерации у одного и того же организма. Если удалить хрусталик у тритона, то наблюдается регенерация хрусталика из радужной оболочки<sup>35</sup>. А между тем первоначально хрусталик строится за счет эктодермы, радужная же оболочка возникает из мезодермы. Более того: если у *Salamandra maculata* удалить хрусталик, сохраняя радужную оболочку, то регенерация хрусталика происходит за счет верхней части радужной оболочки; но если удалить и эту часть, то регенерация начинается во внутреннем слое оставшейся области, то есть в слое сетчатки<sup>36</sup>. Таким образом, части, по-разному расположенные, различные по составу, выполняющие обычно разные функции, способны замещать одно и то же и создавать, когда это нужно, одни и те же части механизма. Одно и то же следствие вытекает здесь из различных комбинаций причин.

Чтобы объяснить подобную конвергенцию результатов, волей-неволей придется обратиться ко внутреннему направляющему началу. Возможность такой конвергенции не является ни в дарвинистской, а главным образом неодарвинистской, теории незначительных случайных изменений, ни в гипотезе внезапных случайных изменений, ни

<sup>34</sup> Salensky. Heteroblastie (Proc. of the fourth international Congress of Zoology. London, 1899, p. 111—118). Заленский создал этот термин для обозначения тех случаев, когда у животных, родственных между собой, образуются на одних и тех же местах соответствующие органы, эмбриологическое происхождение которых, однако, различно.

<sup>35</sup> Wolff. Die Regeneration der Urodelenlinse (Arch. f. Entwickelungsmechanik, I, 1895, S. 380 и сл.).

<sup>36</sup> Fischel. Ueber die Regeneration der Linse (Anat. Anzeiger, XIV, 1898, S. 373—380).

даже в той концепции, которая видит в определенных направлениях эволюции различных органов результат механической комбинации внешних и внутренних сил. Обратимся поэтому к последней из современных эволюционных теорий, о которой нам остается еще упомянуть, — к неоламаркизму.

Известно, что Ламарк приписывал живому существу способность изменяться вследствие использования или неиспользования его органов, а также передавать приобретенное таким образом изменение потомству. И подобной концепции придерживаются многие современные биологи. Изменение, приводящее в конце концов к новому виду, с их точки зрения, не может быть случайным изменением, присущим самому зародышу. Оно не может управляться детерминизмом *sui generis*, развивающим определенные черты в определенном направлении, независимо от всякой заботы о пользе. Оно рождается из самого усилия живого существа, нацеленного на приспособление к условиям, в которых оно должно жить. Это усилие может быть просто бессознательным упражнением известных органов, механически вызванным давлением внешних обстоятельств. Но оно может также предполагать сознание и волю, и, по видимому, именно в этом смысле понимает его американский натуралист Коп, один из самых видных представителей этой концепции<sup>37</sup>. Таким образом, из всех современных форм эволюционизма неоламаркизм является единственной, которая может допустить внутренний и психологический принцип развития, хоть она и не всегда к нему прибегает. И это, на наш взгляд, единственная эволюционная теория, объясняющая образование сложных и тождественных органов на самостоятельно развивающихся линиях. В самом деле, известно, что одно и то же усилие, нацеленное на извлечение пользы из одних и тех же обстоятельств, приводит к одному результату, особенно если проблема, поставленная внешними обстоятельствами, из числа тех, которые допускают лишь одно решение. Остается только выяснить, не следует ли тогда брать слово «усилие» в более глубоком, еще более психологическом смысле, чем это делает неоламаркизм.

Действительно, одно дело — простое изменение величины, и совсем иное — изменение формы. Никто не станет

<sup>37</sup> Cope. The origin of the fittest, 1887; The primary factors of organic evolution, 1896.

оспаривать, что орган может укрепиться и увеличиться путем упражнения. Но отсюда далеко до прогрессивного развития глаза моллюсков и позвоночных. Когда это развитие приписывают непрерывности пассивно воспринимаемого влияния света, то возвращаются к теории, которую мы только что подвергли критике. Если же, напротив, ссылаются на внутреннюю деятельность, то речь должна идти совсем не о том, что мы обычно называем усилием, ибо усилие ни разу не вызвало на наших глазах ни малейшего усложнения органа, а между тем, чтобы перейти от пигментного пятна инфузории к глазу позвоночного, требовалось огромное число таких усложнений, поразительно скоординированных между собой. Примем, однако, эту концепцию эволюционного процесса для животных: но как распространить ее на мир растений? Здесь изменения формы не всегда, по видимому, связаны с функциональными изменениями, и если причина изменения — психологического порядка, то трудно назвать ее усилием, не расширяя излишне смысла слова. Значит, нужно пойти дальше самого усилия и искать более глубокою причину.

Это особенно необходимо, на наш взгляд, если хотят найти причину изменений, регулярно передаваемых по наследству. Мы не будем входить в подробности споров о наследовании приобретенных признаков; еще меньше мы хотели бы определенно высказываться по вопросу, который не относится к нашей компетенции. Но мы не можем, однако, совершенно им не интересоваться. Нигде так ясно не чувствуется невозможность для философов придерживаться сегодня неопределенных обобщений, необходимость следовать за учеными в деталях их опытов и обсуждать с ними результаты. Если бы Спенсер вначале поставил вопрос о наследовании приобретенных признаков, его эволюционизм, без сомнения, принял бы совсем иную форму. Если (что кажется вероятным) усвоенный индивидом навык передается его потомкам лишь в исключительных случаях, то вся психология Спенсера нуждается в переработке и большая часть его философии теряет почву под ногами. Итак, объясним, как, на наш взгляд, ставится эта проблема и в каком направлении нужно было бы искать ее решения.

После того, как наследование приобретенных признаков было принято как догма, оно было не менее догмати-

чески отвергнуто — по причинам, извлеченным *a priori* из предположения о природе зародышевых клеток. Известно, что гипотеза непрерывности зародышевой плазмы заставила Вейсмана считать зародышевые клетки — яйцеклетки и сперматозоиды — почти независимыми от соматических клеток. Исходя из этого, утверждали, и часто утверждают и теперь, что наследственная передача какого-нибудь приобретенного признака является чем-то непонятным. Но если бы случайно опыт показал, что приобретенные признаки передаваемы, то он доказал бы тем самым, что зародышевая плазма не столь независима, как полагают, от соматической среды, и наследование приобретенных признаков стало бы *ipso facto* понятным. Это значит, что в подобных спорах дело не в том, понятно ли известное явление или нет: вопрос решается только лишь опытом. Но здесь-то именно и начинаются трудности. Приобретенные признаки, о которых идет речь, чаще всего бывают навыками или результатами навыка. Но очень редко случается, чтобы в основе усвоенного навыка не было естественной склонности, так что всегда может возникнуть вопрос, передался ли навык, появившийся в соме индивида, или, быть может, это скорее естественная склонность, предшествовавшая усвоенному навыку; эта склонность могла быть присуща зародышу, которого индивид носит в себе, как была она уже присуща индивиду, а следовательно, и зародышу, из которого он развился. Так, ничто не доказывает, что крот стал слепым потому, что привык жить под землей: быть может, крот потому и должен был осудить себя на подземное существование, что глаза его начинали атрофироваться<sup>38</sup>. В последнем случае тенденция к утрате зрения должна была передаваться от одного зародыша к другому, в то время как сома самого крота ничего не приобретала и не теряла. Из того, что сын отличного стрелка гораздо раньше научился прекрасно владеть оружием, чем в свое время его отец, нельзя заключить, что навык родителя передался ребенку, ибо некоторые естественные склонности по мере своего роста могли перейти от зародыша, из которого развился отец, к тому, из которого вырос сын, увеличиться в пути под действием первоначального порыва и обеспечить сыну бóльшую ловкость по сравнению с отцом, совершенно, так

<sup>38</sup> Cuénot. La nouvelle théorie transformiste (Revue générale des sciences, 1894). Cp. Morgan. Evolution and adaptation. London, 1903, p. 357.

сказать, не заботясь о том, чем занимался отец. То же самое относится ко многим примерам постепенного приручения домашних животных: трудно сказать, передается ли здесь усвоенный навык или, скорее, некая естественная склонность, та самая, которая заставила выбирать для приручения именно тот или иной вид или определенных его представителей. По правде говоря, если исключить все сомнительные случаи, все факты, способные вызвать разные толкования, то абсолютно бесспорными примерами приобретенных и переданных особенностей останутся только известные опыты Броун-Секара, повторенные и подтвержденные различными физиологами<sup>39</sup>. Рассекая у морских свинок спинной мозг или седалищный нерв, Броун-Секар вызывал эпилептическое состояние, которое они передавали своему потомству. Повреждения этого же седалищного нерва, веревочного тела (*corpus restiforme*) и др. вызывали у морских свинок разнообразные расстройства, которые передавались потомству в самых различных формах: в пучеглазии, в недостатке пальцев и т. д. Но не доказано, действительно ли в этих различных случаях наследственной передачи сома животного влияла на его зародышевую плазму. Уже Вейсман замечал, что операция Броун-Секара могла ввести в тело морской свинки некоторые особые микробы, которые находили в нервной ткани свою питательную среду и переносили болезнь, проникая в половую сферу<sup>40</sup>. Это возражение было устранено самим Броун-Секаром<sup>41</sup>. Но можно было бы выдвинуть и другое, более приемлемое. Из опытов Вуазена и Перона вытекает, что припадки эпилепсии сопровождаются выделением ядовитого вещества, которое при впрыскивании его животным вызывает у них приступы конвульсии<sup>42</sup>. Возможно, что расстройства системы питания, сопровождающие производимые Броун-Секаром повреждения нервов, как раз и приводят к образованию яда, вызывающего конвульсии. В таком случае яд пе-

<sup>39</sup> Brown-Séguard. Nouvelles recherches sur l'épilepsie due c certaines lésions de la moelle épinière et des nerfs rachidiens (Arch. de physiologie, v. II, 1869, p. 211, 422 и 497).

<sup>40</sup> Weismann. Aufsätze über Vererbung. Iena, 1892, S. 376—378, а также: Vorträge über Descendenztheorie. Iena, 1902, II, S. 76.

<sup>41</sup> Brown-Séguard. Hérité d'une affection due c une cause accidentelle (Arch. de physiologie, 1892, p. 686 и сл.).

<sup>42</sup> Voisin et Peron. Recherches sur la toxicité urinaire chez les épileptiques (Arch. de neurologie, v. XXIV, 1892, et XXV, 1893). Ср. работы: Voisin. L'épilepsie. Paris, 1897, p. 125—133.



редается от морской свинки ее сперматозоиду или яйцеклетке и обуславливает общее расстройство развития зародыша, которое, однако, может внешне проявиться только в том или ином органе уже развившегося организма. Все может происходить здесь так, как в опытах Шаррена, Деламара и Муссю. Беременные морские свинки с поврежденной печенью или почкой передавали это повреждение своему потомству просто потому, что повреждение органа матери порождало специфические «цитотоксины», которые и влияли на соответствующий орган зародыша<sup>43</sup>. Правда, в этих опытах, как, впрочем, и в прежних наблюдениях тех же физиологов<sup>44</sup>, влиянию токсинов подвергался уже сформировавшийся плод. Но другие исследования Шаррена в конце концов показали, что при помощи аналогичного механизма то же самое действие может быть оказано на сперматозоиды и яйцеклетки<sup>45</sup>. Таким образом, наследование приобретенных признаков в опытах Броун-Секара может быть объяснено отравлением зародыша. Повреждение, как бы хорошо оно, по-видимому, ни было локализовано, могло передаваться посредством того же процесса, что и, скажем, алкоголизм. Не так ли обстоит дело и со всеми приобретенными признаками, которые становятся наследственными?

Существует, действительно, один пункт, в котором сходятся и те, кто утверждает, и те, кто отрицает наследование приобретенных признаков: признание того, что известные влияния, к примеру, влияние алкоголя, могут отражаться одновременно и на самом живом существе, и на зародышевой плазме, которой оно обладает. Здесь передается по наследству порок, и все происходит так, *как если бы* сома родителя действовала на его зародыш, хотя на самом деле зародыш и сома просто подверглись действию одной и той же причины. Установив это, допустим, что сома может влиять на зародыш, как полагают те, кто разделяет тезис о передаче приобретенных признаков. Не будет ли естественнее всего предположить, что во втором случае все про-

<sup>43</sup> Charrin, Delamare et Moussu. Transmission expérimentale aux descendants de lésions développées chez les ascendants (C. R. de l'Ac. des sciences, v. CXXXV, 1902, p. 191). Ср. Morgan. Evolution and adaptation, p. 257, и Delage. L'hérédité, 2-e édit., p. 388.

<sup>44</sup> Charrin et Delamare. Hérédité cellulaire (C. R. de l'Ac. des sciences, v. CXXXIII, 1901, p. 69—71).

<sup>45</sup> Charrin. L'hérédité pathologique (Revue générale des sciences, 15 janvier 1896).

исходит так же, как и в первом, и что непосредственным следствием влияния сомы будет *общее* изменение зародышевой плазмы? Если бы это было так, то тождественность изменения у родителя и потомка была бы лишь исключением или случайностью, как происходит при наследовании порока алкоголизма: порок этот, конечно, передается от отца к детям, но он может принять у каждого из детей различную форму, к тому же вовсе не похожую на ту, которая была у отца. Обозначим буквой *С* изменение, происшедшее в плазме, причем *С* может быть величиной положительной или отрицательной, то есть представлять собой или появление, или утрату определенных веществ. Действие в точности воспроизведет свою причину, изменение зародыша, вызванное определенным изменением известной части сомы, повлечет за собою такое же изменение той же части нового формирующегося организма только в том случае, если остальные части этого организма обладают по отношению к *С* чем-то вроде иммунитета: в новом организме тогда подвергнется изменению та же самая часть, ибо только ее формирование будет восприимчиво к новому влиянию, хотя и она может измениться в совершенно ином направлении, чем соответствующая часть исходного организма.

Мы предлагаем, таким образом, ввести различие между наследованием *отклонения* и наследованием *признака*. Индивид, приобретающий новый признак, тем самым *отклоняется* от той формы, которую он имел и которую воспроизвели содержащиеся в нем зародыши или чаще полузародыши. Если это изменение не влечет за собою ни появления веществ, способных влиять на зародыш, ни общей перемены в питании, лишаящей его некоторых элементов, то оно не окажет никакого действия на потомство индивида. Так чаще всего и бывает. Если же, напротив, оно оказывает какое-нибудь действие, то, вероятно, в силу химического изменения в зародышевой плазме. Это изменение может, в виде исключения, вызвать в организме, который должен развиваться, перемену, однородную с той, что произошла в организме производителя; но есть столько же, или даже больше шансов, что оно вызовет нечто совсем иное. В этом случае родившийся организм отклонится от нормального типа, быть может, *настолько же*, как и исходный организм, но он отклонится *иначе*. Он унаследует

отклонение, но не признак. В общем, следовательно, вероятнее всего, что привычки, приобретенные организмом, никак не отражаются на его потомстве; а если и отражаются, то изменение, обнаружившееся у потомства, может не иметь никакого видимого сходства с первоначальным изменением. Такова, по крайней мере, гипотеза, которая кажется нам наиболее вероятной. Во всяком случае, до тех пор, пока не будет доказано обратное и пока не будут произведены решающие опыты, о которых говорит знаменитый биолог<sup>46</sup>, мы должны придерживаться современных результатов наблюдения. Но даже при самом благоприятном для теории наследования приобретенных признаков предположении, а именно, что так называемый приобретенный признак в большинстве случаев не является более или менее запоздалым развитием признака врожденного, — факты все же показывают нам, что наследственная передача представляет собой исключение, а не правило. Как можно ожидать, что она разовьет такой орган, как глаз? Когда размышляешь о том огромном числе однопавленных изменений, которые должны были накладываться друг на друга, чтобы произошел переход от пигментного пятна инфузории к глазу моллюска и позвоночного, то задаешься вопросом, могла ли когда-нибудь наследственность, какой мы ее наблюдаем, вызвать это нагромождение различий, если предположить, что каждое из них могло быть создано индивидуальным усилием? Другими словами, и неоламаркизм, подобно другим эволюционным теориям, кажется нам неспособным решить проблему.

Подвергая, таким образом, общему испытанию различные формы современного эволюционизма и показывая, что все они наталкиваются на одно и то же непреодолимое затруднение, мы вовсе не имеем намерения отвергнуть их окончательно. Напротив, каждая из них, опираясь на значительное число фактов, вероятно, по-своему истинна; каждая соответствует определенной точке зрения на процесс эволюции. Быть может, и нужно, чтобы теория придерживалась исключительно одной какой-нибудь специальной точки зрения, если она хочет оставаться научной, то есть придавать детальным исследованиям определенное направ-

<sup>46</sup> Giard. Controverses transformistes. Paris, 1904, p. 147.

ление. Но каждая из этих теорий представляет лишь частный аспект реальности, которая выходит за пределы всех этих теорий. Именно эта реальность и является предметом философии, которая не связана научной точностью, ибо не нацелена на какое-либо практическое применение. Укажем теперь в двух словах, какой вклад в решение проблемы вносят, на наш взгляд, три главные формы современного эволюционизма, что каждая из них оставляет в стороне и на какой пункт следовало бы направить это тройное усиление, чтобы получить более широкую, хотя тем самым и менее определенную, идею эволюционного процесса.

Неодарвинисты, думается нам, правы, когда говорят, что существенными причинами изменений являются различия в зародыше, содержащемся в индивидуе, а вовсе не поступки индивида в течение его жизни. Но едва ли можно признать вслед за этими биологами, что различия зародыша являются чисто случайными и индивидуальными. Мы не можем не думать, что они представляют собой развитие одного и того же импульса, передающегося от зародыша к зародышу через индивидов, а значит, они — не чистые случайности и вполне могут появляться одновременно в одной форме у всех представителей одного и того же вида или, по крайней мере, у некоторых из них. Уже теория *мутаций* существенно преобразует дарвинизм в этом пункте. Она утверждает, что в известный момент, по истечении долгого периода, весь вид охватывает стремление меняться. Это значит, что *тенденция к изменению* — не случайна. Случайным, правда, может быть само изменение, ибо мутация, по мнению Де Фриза, происходит у различных представителей вида в разных направлениях. Но, во-первых, нужно ждать, подтвердится ли эта теория на многих других растительных видах (Де Фриз проверил ее только на *Oenothera Lamarckiana*)<sup>47</sup>, а во-вторых, как мы объясним далее, нет ничего невозможного в том, что доля случайности более обширна в изменчивости растений, чем животных, так как в растительном мире функция не столь тесно связана с формой. Как бы то ни было, дарвинисты склонны допустить, что периоды мутации — не случайны. Таковым же может быть, следовательно, и направление мутации, по

<sup>47</sup> Несколько аналогичных фактов были все же указаны, тоже из растительного мира. См. Bларингем. La notion d'espèce et la théorie de la mutation (Année psychologique, v. XII, 1906, p. 95 и сл.) è De Vries. Species and Varieties, p. 655.

крайней мере, у животных, и в той степени, которую нам предстоит указать.

Это приводит нас к гипотезе, подобной гипотезе Эймера, согласно которой изменения различных признаков происходят из поколения в поколение в определенном направлении. Эта гипотеза кажется нам приемлемой, в границах, указанных самим Эймером. Конечно, эволюция ограниченного мира не может быть предопределена в целом. Мы утверждаем, напротив, что самопроизвольность жизни выражается в непрерывном творчестве форм, следующих друг за другом. Но эта неопределенность не может быть полной: она должна сделать уступку определенности. Такой орган, как, например, глаз, создается именно путем непрерывного изменения в определенном направлении. Мы не знаем, как иначе можно объяснить сходство структуры глаза у тех видов, которые имеют разную историю. Расходимся же мы с Эймером с того момента, когда он утверждает, что для достижения результата достаточно физических и химических причин. Мы, напротив, пытались показать на ясном примере глаза, что если здесь есть «ортогенез», то должна действовать и причина психологическая.

К причине психологического порядка и прибегают некоторые из неоламаркистов. В этом, по нашему мнению, состоит одно из самых прочных оснований неоламаркизма. Но если эта причина является лишь сознательным усилием индивида, она сможет действовать только в ограниченном числе случаев: самое большее, у животного, но не в растительном мире. И у животного она окажет свое действие только там, где есть прямое или косвенное подчинение влиянию воли. Но даже там, где она действует, не видно, как может она добиться такого глубокого изменения, каким является возрастание сложности. Еще можно было бы это понять, если бы приобретенные признаки передавались регулярно, прибавляясь друг к другу. Но такая передача является скорее исключением, чем правилом. Изменение, которое наследуется и идет в определенном направлении, накапливаясь и комбинируясь само с собой таким образом, что создается устройство все большей и большей сложности, — такое изменение, конечно, должно относиться к известного рода усилию, но усилию, по-иному глубокому, чем усилие индивидуальное, по-иному независимо от обстоятельств, усилию, общему для большинства

представителей одного и того же вида, присущему скорее зародышам, которые они носят в себе, чем одной их субстанции, а потому и передающемуся их потомству.

Таким образом, после большого отступления мы возвращаемся к идее, из которой исходили, к идее *первоначального порыва* жизни, переходящего от одного поколения зародышей к следующему через посредство развившихся организмов, образующих связующую нить между зародышами. Этот порыв, сохраняющийся на эволюционных линиях, между которыми он разделяется, и представляет собой глубокую причину изменений, по крайней мере тех, которые регулярно передаются, накапливаются и создают новые виды. В общем, с той поры как виды в процессе дальнейшей своей эволюции начали расходиться от общего ствола, они углубляют это расхождение. И все же в определенных пунктах, если принять гипотезу общего порыва, они могут и даже должны развиваться тождественным образом. Нам остается показать это более определенно на том же выбранном нами примере образования глаза у моллюсков и у позвоночных. Это поможет и прояснению идеи «первоначального порыва».

Две вещи одинаково поражают в таком органе, как глаз: сложность структуры и простота функционирования. Глаз состоит из различных частей: склеры, роговой оболочки, сетчатки, хрусталика и т. д. Каждая из этих частей делится до бесконечности. Возьмем хотя бы сетчатку. Известно, что она состоит из трех слоев нервных элементов, расположенных один на другом: клетки мультиполярные, клетки биполярные, клетки зрительные; каждый слой имеет свою индивидуальность и представляет, без сомнения, очень сложный организм: и это еще очень упрощенная схема тонкой структуры этой оболочки. Такой аппарат, как глаз, состоит, следовательно, из бесконечного числа аппаратов, каждый из которых чрезвычайно сложен. И все же видение — акт простой. Как только глаз открывается, осуществляется видение. И именно потому, что функционирование — просто, самое легкое отклонение природы в устройстве бесконечно сложного аппарата сделало бы его невозможным. Вот этот контраст между сложностью органа и единством функции и смущает ум.

Механистическая теория покажет нам постепенное создание организма под влиянием внешних обстоятельств,

воздействующих прямо, на ткани, или косвенно, путем подбора лучше приспособленных. Но какую бы форму ни принимала эта теория, даже если допустить, что ее подробное описание частей представляет ценность, — на корреляцию этих частей она не проливает никакого света.

Тогда на сцену выступает теория целесообразности. Она утверждает, что части были собраны по заранее предусмотренному плану, с определенной целью. Этим она уподобляет труд природы труду работника, который также собирает части с целью реализации какой-нибудь идеи или подражая образцу. Механицизм поэтому имеет основания ставить в упрек телеологизму его антропоморфический характер. Но он не замечает, что сам пользуется этим же методом, только суживая его. Конечно, он избавился от преследуемой цели или идеального образца. Но и он так же хочет, чтобы природа работала, собирая части, как работник-человек. Однако даже беглый взгляд, брошенный на развитие зародыша, показал бы ему, что жизнь берется за это совсем иначе. *Она действует не путем ассоциации и сложения элементов, но с помощью диссоциации и раздвоения.*

Итак, нужно преодолеть обе эти точки зрения — механицизма и телеологизма, — к которым, в сущности, человеческий разум пришел в результате наблюдения за работой человека. Но в каком смысле можно их преодолеть? Мы сказали, что анализ строения органа может идти до бесконечности, хотя функционирование целого — вещь простая. Этот контраст между бесконечной сложностью органа и крайней простотой функции и должен открыть нам глаза.

Вообще говоря, когда один и тот же предмет предстает, с одной стороны, простым, а с другой — бесконечно сложным, то оба аспекта имеют далеко не одинаковое значение, или, вернее, разную степень реальности. Простота в этом случае принадлежит самому предмету, бесконечная сложность — тем точкам зрения на него, которые мы формируем, когда вращаемся вокруг него, тем рядоположенным символам, в каких представляют этот предмет наши чувства и наш интеллект, — в целом, *различного рода* элементам, с помощью которых мы пытаемся искусственно имитировать этот предмет, но с которыми он остается несоизмеримым, ибо природа его совершенно иная. Гениальный

художник нарисовал на полотне человеческое лицо. Мы можем имитировать его картину при помощи разноцветных квадратиков мозаики. И чем меньше будут наши квадратики, чем многочисленнее будут они и разнообразнее по тону, тем лучше мы воспроизведем изгибы и оттенки модели. Но понадобилось бы бесконечное число бесконечно малых элементов, выражающих бесконечность оттенков, чтобы получить точный эквивалент того лица, которое художник постиг как нечто простое, которое он захотел целиком перенести на полотно и которое тем более совершенно, чем полнее выражает единую неделимую интуицию. Предположим теперь, что наши глаза устроены так, что могут видеть в произведениях великого художника только мозаику. Или допустим, что наш интеллект создан так, что может объяснить себе появление изображения на полотне лишь как результат мозаики. Мы могли бы тогда говорить только о соединении маленьких квадратиков и разделяли бы механистическую гипотезу. Мы могли бы прибавить, что, кроме материальности этого соединения, нужен был план, по которому мог бы работать мозаист: на этот раз мы выражались бы как сторонники телеологии. Но ни в том, ни в другом случае мы не постигли бы реального процесса, ибо соединенных квадратиков не существовало. Существует картина — простой акт, проецированный на полотно, — которая одним тем, что вошла в наше восприятие, сама распалась в наших глазах на тысячи и тысячи маленьких квадратиков, представляющих в своем воссоединении удивительный порядок взаимного расположения. Так и глаз с чудесной сложностью своей структуры может быть только простым актом видения и в то же время являть нам мозаику клеточек, порядок в расположении которых поражает нас, если мы представляем себе целое как совокупность частей.

Когда я поднимаю руку от *A* до *B*, это движение представит мне сразу в двух аспектах. Воспринятое изнутри, оно — простой неделимый акт. Замечаемое извне, — это путь, пройденный некоторой кривой *AB*. В этой линии я могу различить сколько угодно положений, и сама линия может быть определена как известная координация этих положений. Но и сами эти положения в их бесконечном числе, и связывающий их порядок автоматически следуют из неделимого акта движения руки от *A* до *B*. Механицизм видит



здесь только положения. Телеологизм учитывает и их порядок. Но и тот, и другой проходят мимо движения, которое и есть сама реальность. В известном смысле движение *больше*, чем положения и их порядок, ибо одним тем, что дается это движение в его бесконечной простоте, дается одновременно и бесконечность последовательных положений, и их порядок, и еще нечто такое, что, не будучи ни порядком, ни положением, является вместе с тем самым главным: это — подвижность. Но, с другой стороны, движение *меньше*, чем ряд положений со связывающим их порядком, ибо, чтобы расположить точки в определенном порядке, нужно сначала представить себе этот порядок, а затем реализовать его с помощью точек, нужен труд соединения и интеллект, тогда как простое движение руки ничего этого не содержит. Оно не является разумным в человеческом смысле слова, и оно не будет соединением, ибо не состоит из элементов. То же самое касается глаза и зрения. Зрение включает в себе больше, чем составляющие его клетки и их взаимная координация: в этом смысле ни механицизм, ни телеологизм не идут так далеко, как было бы нужно. Но в другом отношении и механицизм и телеологизм заходят слишком далеко, ибо требуют от природы самого трудного из подвигов Геракла, желая, чтобы она возвысила до простого акта видения бесконечное число бесконечно сложных элементов, тогда как для природы создать глаз было не труднее, чем для меня — поднять руку. Ее простой акт автоматически распался на бесконечное число элементов, которые оказались подчиненными одной идее, подобно тому, как движение моей руки образовало бесконечное число точек, охватываемых одним уравнением.

Но именно это нам очень трудно понять, так как мы не можем представить себе организацию иначе, чем процесс *фабрикации*. А между тем одно дело фабриковать, а другое организовывать. Операция первого рода присуща человеку. Она состоит в сочетании частей материи, выкроенных так, чтобы их можно было включать друг в друга и заставлять действовать сообща. Их, так сказать, располагают вокруг действия, которое уже существует как их идеальный центр. Фабрикация идет, следовательно, от периферии к центру, или, как сказали бы философы, от множественного к единому. Работа организации, напротив, идет от центра к периферии. Она начинается в одной, почти математической точ-

ке и распространяется вокруг этой точки концентрическими и постоянно расширяющимися волнами. Труд фабрикации тем продуктивнее, чем большим количеством материи он располагает. Он совершается путем концентрации и сжатия. Напротив, акт организации имеет скорее характер взрыва: на старте ему нужно как можно меньше места, минимум материи, словно организующие силы нехотя вступают в пространство. Сперматозоид, приводящий в движение процесс эволюции эмбриональной жизни, — одна из мельчайших клеток организма, к тому же незначительная его часть является реально действующей.

Но это не более чем поверхностные различия. За ними, как мы полагаем, можно найти и более глубокие.

Сфабрикованное произведение обрисовывает форму труда фабрикации. Я хочу этим сказать, что фабрикующий находит в своем произведении именно то, что он туда вложил. Если он хочет создать машину, он вырежет одну за другой ее части, а затем соберет их: сделанная машина позволит увидеть и части, и их соединение. Результат в целом представляет здесь труд в целом, и каждой части труда соответствует часть результата.

Далее, я признаю, что позитивная наука может и должна поступать так, как если бы организация была трудом подобного рода. Только при этом условии наука может овладеть организованными телами. Действительно, она ставит своей задачей не прояснение нам сути вещей, но обеспечение лучшего способа воздействия на вещи. Физика же и химия уже продвинулись далеко вперед, и живая материя только в той мере поддается нашему действию, в какой мы применяем к ней приемы нашей физики и химии. Следовательно, чтобы организация могла стать предметом научного изучения, необходимо прежде всего приравнять организованное тело к машине. Клетки будут частями машины, организм же — их совокупностью. И элементарные усилия, организовавшие эти части, будут рассматриваться как реальные элементы труда, организовавшего целое. Такова точка зрения науки. Совсем иной, по нашему мнению, является точка зрения философии.

Нам кажется, что организованная машина в целом может еще воспроизводить работу организатора в целом (хотя и это не вполне справедливо), но части машины не соответствуют частям работы, ибо *материальность этой машины*

воспроизводит не совокупность использованных средств, но совокупность преодоленных препятствий: это скорее отрицание, чем положительная реальность. Таким образом, как мы показали в прежнем исследовании, видение является силой, которая *de jure* могла бы охватить бесконечное число вещей, неуловимых для нашего глаза. Но такое видение не могло бы продолжиться в действие: оно годилось бы для фантома, но не для живого существа. Видение живого существа есть видение утилитарное, ограниченное предметами, на которые это существо может действовать: это видение как бы направлено в определенное русло, и зрительный аппарат просто символизирует работу прокладки этого русла. Но тогда формирование зрительного аппарата точно так же не может быть объяснено соединением анатомических элементов, как прокладка канала не объясняется доставкой земли, из которой будут сложены его берега. Механистическая теория скажет в этом случае, что земля привозилась тележка за тележкой; телеология прибавит, что земля складывалась не как попало, что возчики работали по известному плану. Но и механицизм, и телеология впали бы в заблуждение, ибо канал строится иначе.

Будем более точны. Мы сравнивали приемы, посредством которого природа создает глаз, с простым актом поднятия руки. Но мы предполагали, что рука не встречает никакого препятствия. Представим себе, что рука, вместо того, чтобы двигаться в воздухе, проходит через железные опилки, которые оказывают сопротивление все время, пока я двигаю рукой. В известный момент рука исчерпает свое усилие, и именно тогда опилки улягутся и примут определенную форму — форму остановившейся руки. Предположим теперь, что рука стала невидимой. Зрители будут искать смысл расположения опилок в них самих и во внутренних силах их массы. Одни объяснят положение каждой частицы опилок действием на нее соседних опилок: это будут механицисты. Другие захотят, чтобы эти элементарные действия подчинялись общему плану: это будут сторонники телеологии. Но на самом деле был один простой и неделимый акт, действие руки, проходящей через опилки: непрерывное движение отдельных частиц, равно как и порядок их конечного расположения, выражают, так сказать, отрицательным образом это неделимое движение, являющееся целостной общей формой всего противодейст-

вия, а не синтезом положительных элементарных действий. Вот почему, если назвать «действием» расположение опилок, а «причиной» — движение руки, то можно еще признать, что действие в целом объясняется причиной в целом; но частям причины нисколько не соответствуют части действия. Другими словами, ни механицизм, ни телеология здесь не уместны, и необходимо прибегнуть к способу объяснения *sui generis*. В гипотезе, которую мы предлагаем, отношение видения к зрительному аппарату будет приблизительно тем же самым, что и отношение руки к железным опилкам, которые обрисовывают, направляют в определенное русло и ограничивают ее движение.

Чем значительнее усилие руки, тем дальше она проникает в глубь опилок. Но где бы она ни остановилась, опилки мгновенно и автоматически придут в равновесие, расположатся во взаимном порядке. То же самое относится к зрению и его органу. В зависимости от того, насколько прогрессирует неделимый акт видения, материальность органа складывается из большего или меньшего количества координированных между собою элементов, но порядок их всегда по необходимости полон и совершенен. Он не может быть частичным, ибо — повторим еще раз — реальный процесс, порождающий его, не имеет частей. С этим не считаются ни механицизм, ни телеология; этого не принимаем во внимание и мы, когда удивляемся чудесному устройству такого инструмента, как глаз. По сути, в нашем удивлении всегда кроется идея, что *могла бы* быть реализована *только часть* этого порядка, что полная его реализация есть нечто вроде благодати. Приверженцы телеологии заставляют эту благодать изливаться сразу в конечной причине; по мнению же механицистов, она проявляется постепенно, под действием естественного отбора; но и те и другие видят в этом порядке нечто положительное, а в его причине, следовательно, — нечто поддающееся дроблению, содержащее в себе все возможные степени завершения. В действительности причина может быть более или менее интенсивной, но она может проявлять свое действие лишь целиком, в законченной форме. В зависимости от того, насколько далеко она продвинется в направлении видения, она даст или простое скопление пигмента низшего организма, или рудиментарный глаз серпулы, или сформировавшийся глаз альциопы, или в высшей степени усовер-

шенствованный глаз птицы; но у всех этих органов, очень различных по сложности, всегда будет одинаковая координация частей. Вот почему, как бы ни были удалены друг от друга два вида животных, но если они с разных сторон шли к видению одинаково долго, то у обоих будет и одинаковый орган зрения, ибо форма органа выражает только степень, которой достигла его функциональная деятельность.

Но, говоря о продвижении к видению, не возвращаемся ли мы к прежней концепции целесообразности? Конечно, так и было бы, если бы это продвижение требовало сознательного или бессознательного представления о цели, которой предстоит достигнуть. Но на деле оно совершается в силу первоначального жизненного порыва, оно вовлечено в само это движение, и именно поэтому его и можно обнаружить на самостоятельных линиях эволюции. Если же нас спросят, почему и как оно сюда вовлечено, то мы ответим, что жизнь — это прежде всего тенденция действовать на неорганизованную материю. Направление этого действия, конечно, не predetermined: отсюда непредвидимое разнообразие форм, которые жизнь, развиваясь, сеет на своем пути. Но действие это, будучи всегда в той или иной степени случайным, содержит хотя бы зародыш свободы выбора. Выбор же предполагает предвосхищение нескольких возможных действий. Нужно, следовательно, чтобы возможности действия вырисовывались перед живым существом до самого действия. Зрительное восприятие не будет ничем иным<sup>48</sup>: видимые контуры предметов — это набросок нашего возможного действия на них. Итак, видение на различных его ступенях будет обнаруживаться у самых разных животных, и оно продемонстрирует одну и ту же сложность структуры повсюду, где достигнет одинаковой степени интенсивности.

Мы остановились на этих сходствах структуры в целом, на примере глаза в частности, так как мы должны были определить свою позицию по отношению к механицизму, с одной стороны, и телеологии — с другой. Нам остается теперь точнее определить эту позицию саму по себе. Это мы и сделаем, исследуя расходящиеся результаты эволюции на сей раз с точки зрения не их аналогии, а взаимодополнения.

<sup>48</sup> См. об этом «Материя и память», гл. I.

ГЛАВА ВТОРАЯ  
РАСХОДЯЩИЕСЯ НАПРАВЛЕНИЯ  
ЭВОЛЮЦИИ ЖИЗНИ.  
ОЦЕПЕНЕНИЕ, ИНТЕЛЛЕКТ, ИНСТИНКТ

Эволюционное движение было бы чем-то простым, и мы легко могли бы определить его направление, если бы жизнь описывала одну-единственную траекторию, подобно ядру, пущенному из пушки. Но мы имеем здесь дело с гранатой, внезапно разорвавшейся на части; части эти, сами представлявшие собой нечто вроде гранат, разорвались на новые части, которые вновь должны были раскалываться, и так далее в течение очень долгого времени. Мы воспринимаем только то, что ближе всего к нам, — рассеянные движения распыленных осколков. Отправляясь от них, мы и должны будем постепенно подняться к начальному движению.

Когда разрывается граната, ее дробление объясняется как взрывчатой силой заключенного в ней пороха, так и сопротивлением со стороны металла. То же самое можно сказать и о дроблении жизни на особи и виды. Его обуславливают, как нам кажется, два ряда причин: сопротивление, испытываемое жизнью со стороны неорганизованной материи, и взрывчатая сила, которую жизнь несет в себе и которая порождается неустойчивым равновесием тенденций.

Сопротивление со стороны неорганизованной материи является препятствием, с которым нужно было справиться прежде всего. Жизнь, по-видимому, преодолела его благодаря смирению и осмотрительности, сжимаясь и подлаживаясь к физическим и химическим силам, даже соглашаясь пройти с ними вместе часть пути, подобно тому, как железнодорожная стрелка на несколько мгновений принимает направление того рельса, от которого должна отделиться. О явлениях, наблюдаемых в самых низших фор-

мах жизни, трудно сказать, относятся ли они еще к сфере физики и химии, или это уже явления жизни. Жизнь должна была, таким образом, усвоить привычки неорганизованной материи, чтобы затем мало-помалу увлечь эту намагнетизированную материю на иной путь. Появившиеся сначала одушевленные формы были поэтому крайне простыми. Это были, вероятно, небольшие массы почти недифференцированной протоплазмы, внешне напоминая амёб, но обладавшие огромным внутренним напором, который должен был поднять их до высших форм жизни. Нам кажется вполне вероятным, что в силу этого напора первичные организмы стремились возможно больше увеличиваться в размерах. Но организованная материя очень скоро достигает пределов своего расширения. Она скорее будет раздваиваться, чем выйдет за определенные границы. Потребовались, без сомнения, вековые усилия и чудеса изворотливости, прежде чем жизнь смогла преодолеть это новое препятствие. Она добилась того, что растущие в числе элементы, стремящиеся к раздвоению, оставались соединенными. Путем разделения труда она неразрывно связала их между собой. Сложный и состоящий из частей организм функционирует так, как это делала бы сплошная живая масса, просто увеличиваясь в росте.

Но жизнь несла в себе истинные и глубокие причины разделения. Ибо жизнь — это тенденция, сущность же тенденции есть развитие в форме пучка: одним фактом своего роста она создает расходящиеся линии, между которыми разделяется жизненный порыв. Это мы можем заметить и на самих себе, наблюдая развитие той особой тенденции, которую мы называем своим характером. Каждый из нас, бросая ретроспективный взгляд на свою историю, увидит, что в детстве его индивидуальность, будучи неделимой, соединяла в себе разные личности, которые могли оставаться нераздельными, ибо они только еще зарождались: эта неопределенность, полная возможностей, и составляет одно из главных очарований детства. Но эти взаимопроникающие личности, вырастая, становятся несовместимыми, и так как каждый из нас проживает лишь одну жизнь, то он вынужден делать выбор. В действительности мы выбираем беспрестанно; беспрестанно же мы и отказываемся от многого. Путь, проходимый нами во времени, усеян обломками всего, чем мы начинали быть, чем мы могли бы стать.

Но у природы, располагающей неисчислимым количеством жизней, нет нужды в подобных жертвах. Она сохраняет различные тенденции, раздвоившиеся в процессе роста. Из них она создает расходящиеся ряды видов, эволюционирующие отдельно друг от друга.

Эти ряды могут иметь неодинаковое значение. Автор, начинающий писать роман, вкладывает в своего героя массу вещей, от которых вынужден отказываться по мере продвижения вперед. Быть может, он вернется к ним позже, в других книгах, чтобы создать из них новые действующие лица, которые будут извлечениями из первого, или, скорее, его дополнениями; но почти всегда они будут сужены по сравнению с исходной личностью. Так происходит и в эволюции жизни. Многочисленны были раздвоения на пути следования, но рядом с двумя или тремя главными путями образовалось много тупиков, да и из самих этих главных путей лишь один, тот, что ведет вдоль позвоночных к человеку, оказался достаточно широким, чтобы дать свободу великому дыханию жизни. Такое впечатление возникает при сравнении, например, сообществ пчел и муравьев с человеческими обществами. Первые — застывшие, хотя в них царят удивительная дисциплина и внутреннее согласие, вторые открыты всякому прогрессу, но в них господствуют разделение и беспрестанная борьба. Идеалом могло быть общество, которое всегда двигалось бы вперед, сохраняя внутреннее равновесие, но этот идеал, быть может, несуществим: два признака, стремящиеся дополнить и даже дополнявшие друг друга в зачаточном состоянии, становятся несовместимыми при дальнейшем развитии. Если бы об импульсе к общественной жизни можно было говорить иначе, чем метафорически, то мы сказали бы, что основная часть этого импульса пошла по эволюционной линии, приведшей к человеку, а остальное пришлось на путь, ведущий к перепончатокрылым: сообщества муравьев и пчел представили бы, таким образом, сторону, дополнительную по отношению к нашим обществам. Но это не более чем способ выражения. Не было особого импульса к социальной жизни. Существует просто общее движение жизни, которое постоянно творит на расходящихся линиях новые формы. Если на двух из этих линий должны появиться общества, то на них отразятся одновременно и расхождение путей, и общность порыва. Они разовьют, таким обра-



зом, два ряда признаков, которые мы сочтем взаимодополняющими.

Исследование эволюционного движения будет поэтому состоять в том, чтобы различить известное число расходящихся направлений, оценить значение того, что совершалось на каждом из них, — одним словом, определить природу разъединенных тенденций и их «дозировку». Комбинируя затем друг с другом эти тенденции, можно добиться приближения к неделимому движущему началу, давшему импульс этим тенденциям, или, скорее, достичь его имитации. Другими словами, в эволюции нужно видеть нечто совершенно иное, чем серию приспособлений к обстоятельствам, как утверждает механицизм, а также нечто иное, чем реализацию общего плана, как того желала бы телеология.

Мы нисколько не оспариваем того, что необходимым условием эволюции является приспособление к среде. Слишком очевидно, что вид исчезает, когда он не вписывается в созданные для него условия существования. Но одно дело признать, что внешние обстоятельства — такая сила, с которой эволюция должна считаться, и совсем другое — смотреть на них как на причины, управляющие эволюцией. Последнее положение выдвигает механицизм. Оно абсолютно исключает гипотезу первоначального порыва, то есть внутреннего напора, который поднимает жизнь, через постепенно усложняющиеся формы, ко все более и более высоким судьбам. А между тем порыв этот очевиден, и один взгляд на ископаемые виды показывает нам, что жизнь могла бы обойтись без эволюции или эволюционировать в весьма узких границах, если бы она избрала гораздо более удобную для нее участь — застыть на этих примитивных формах. Некоторые корненожки не изменились со времени силурийской эпохи. Бесстрастные свидетели бесчисленных переворотов, потрясавших нашу планету, лингулы и сегодня — те же, что были в самые отдаленные времена палеозойской эры.

На самом же деле приспособление объясняет изгибы эволюционного движения, но не общие его направления, еще менее — само это движение<sup>1</sup>. Дорога, ведущая в город, конечно, то поднимается на пригорки, то спускается в лощины: она *приспосабливается* к особенностям почвы, но эти

<sup>1</sup> Этот взгляд на приспособление был выдвинут Ф. Мареном в замечательной статье «Origine des espèces» (Revue scientifique, nov. 1901, p. 580).

неровности почвы не являются причиной дороги и не определяют ее направления. В каждый момент они доставляют ей все необходимое, — саму почву, по которой она пролегалает, но если рассматривать дорогу в целом, а не каждую ее часть отдельно, то неровности почвы предстанут лишь как препятствия или причины замедления, ибо целью дороги был только город и она стремилась быть прямой линией. Так же обстоит дело с эволюцией жизни и обстоятельствами, с которыми она сталкивается, с той, однако, разницей, что эволюция намечает не один путь, что, принимая различные направления, она не имеет целей и что, наконец, она сама творит все, вплоть до приемов своего приспособления.

Но если эволюция жизни не является серией приспособлений к случайным обстоятельствам, то тем более она не будет и реализацией плана. План дается заранее. Он создается в представлении, или, по крайней мере, может быть представлен, прежде чем реализуется в деталях. Полное его выполнение может быть отодвинуто в отдаленное будущее, возможно, даже в бесконечность; и тем не менее его идея может быть сформулирована в современных терминах. Напротив, если эволюция есть непрерывно возобновляющееся творчество, то она постепенно создает не только формы жизни, но и идеи, позволяющие интеллекту постичь ее, и понятия, в которых она может быть изложена. Это значит, что ее будущее выходит за пределы настоящего и не может обрисовываться в нем как идея.

В этом и состоит первое заблуждение телеологии. Оно влечет за собой другое, еще более значительное.

Если жизнь реализует план, она должна по мере движения вперед демонстрировать все большую гармонию. Так в строящемся доме все более и более проявляется идея архитектора, по мере того как камни ложатся на камни. Если же единство жизни полностью заключено в порыве, толкающем ее на путь времени, то гармония существует не впереди, а позади. Единство возникает от *vis a tergo*; оно дано в начале, как импульс, а не помещено в конце, как приманка. Порыв, передаваясь, все более и более разделяется. По мере развития жизнь рассеивается в своих проявлениях, которые, благодаря общности происхождения, конечно, должны в определенных аспектах дополнять друг друга, что не мешает им, однако, быть противодействующими и

несовместимыми. Таким образом, дисгармония между видами будет все больше усиливаться. Но мы указали пока лишь главную ее причину. Мы предположили для простоты, что каждый вид воспринимал переданный ему импульс, чтобы, в свою очередь, передать его другим, и что по всем направлениям, где происходит эволюция жизни, эта задача осуществляется по прямой линии. Но на самом деле есть виды, которые останавливаются, а иные и поворачивают назад. Эволюция не является только движением вперед: во многих случаях наблюдается топтание на одном месте, еще чаще — отклонение в сторону или возврат назад. Далее мы покажем, что так и должно быть и те же самые причины, которые раздробляют эволюционное движение, приводят к тому, что жизнь в своей эволюции часто отвлекается от самой себя, загнипнотизированная только что созданной ею формой. Это вызывает рост беспорядка. Конечно, существует прогресс, если понимать под прогрессом непрерывное движение в общем направлении, которое было дано первичным импульсом, но этот прогресс осуществляется только на двух или трех главных линиях эволюции, где обрисовываются все более и более сложные и развитые формы; между этими линиями пролегал множество второстепенных путей, напротив, изобилующих отклонениями, остановками и отступлениями. Философ, принявший вначале тот принцип, что каждая частность связана с планом целого, переходит от разочарования к разочарованию, лишь только приступает к исследованию фактов, и так как все у него было подведено под одну категорию, то, не пожелав вначале принять в расчет случайное, он приходит теперь к тому, что все случайно. Нужно, напротив, с самого начала отвести случайному его долю, и долю весьма значительную. Нужно признать, что не все в природе взаимосвязано. Затем придется определить центры, вокруг которых кристаллизуется то, что не взаимосвязано. И сама эта кристаллизация очистит остальное: проявятся главные направления, по которым движется жизнь, развивая первичный импульс. Правда, мы не увидим детального выполнения плана. Здесь есть нечто большее и лучшее, чем выполняющийся план. План — это предел, указанный труду: он замыкает будущее, форму которого очерчивает. Перед эволюцией жизни, напротив, двери будущего раскрыты настежь. Это — творчество, которое бесконечно продол-

жается в силу начального движения. Движение это создает единство организованного мира, единство плодотворное, с неисчерпаемыми богатствами, превосходящее все, о чем мог бы мечтать какой-либо интеллект, ибо интеллект есть лишь один из моментов этого движения, один из его продуктов.

Но легче определить метод, чем применять его. Дать полное объяснение прошлому эволюционному движению, каким мы его себе представляем, можно было бы лишь в том случае, если бы история организованного мира была завершена. Мы далеки от подобных результатов. Генеалогии, предлагаемые для различных видов, по большей части проблематичны. Они меняются вместе с их авторами, с обусловившими их теоретическими взглядами, и вызывают дискуссии, которые современной науке разрешить не под силу. Но, сравнивая различные решения, можно заметить, что разногласия касаются скорее частных, чем главных линий. Следуя как можно ближе этим главным линиям, мы можем, следовательно, быть уверены, что не заблудимся. Впрочем, только они для нас и важны, ибо мы не намерены, подобно натуралисту, искать порядок последовательности различных видов, мы хотим только определить главные направления их эволюции. Да и не все эти направления одинаково важны для нас: мы должны заняться главным образом тем, которое ведет к человеку. Поэтому, следуя по тем и иным направлениям, мы не должны забывать, что речь идет об определении отношения человека к животному миру в целом и места самого животного мира во всем организованном мире.

Обращаясь вначале ко второму вопросу, заметим, что нет ни одного ясно выраженного признака, который отличал бы растение от животного. Попытки точного определения обоих миров никогда не имели успеха. Нет ни одного существенного признака растительной жизни, который не обнаруживался бы в известной мере у некоторых животных, и ни одной черты, характерной для животного, которая не наблюдалась бы у определенных видов в определенных моменты в мире растительном. Понятно поэтому, что биологи, стремящиеся к точности, всегда считали искусственным различие между обоими мирами. Они были бы правы, если бы определение здесь могло даваться, как в ма-

тематических и физических науках, на основании известных статических признаков, которыми обладает один предмет и не обладают другие. Совершенно иной способ определения должен применяться, по нашему мнению, в науках о жизни. Нет практически ни одного жизненного проявления, которое не заключало бы в зачаточном, или скрытом, или возможном состоянии существенных черт большинства других жизненных проявлений. Разница — только в пропорции. Но этой разницы достаточно для определения группы, если можно установить, что разница эта не случайна и что группа по мере своей эволюции стремилась все более и более *усилить* свои специальные признаки. Одним словом, *группа будет уже определяться не тем, что она обладает известными признаками, но тенденцией к усилению этих признаков*. Если принять эту точку зрения, если учитывать не столько состояния, сколько тенденции, то окажется, что растения и животные могут быть определены и различены точным образом и что они соответствуют двум расходящимся эволюционным направлениям жизни.

Эта дивергенция обнаруживается прежде всего в способе питания. Известно, что растение получает непосредственно из воздуха, воды и земли необходимые для поддержания жизни элементы, в частности углерод и азот: оно берет их в форме минеральных веществ. Напротив, животное может овладеть этими элементами лишь после того, как они закладываются в органические вещества или растениями, или животными, которые, в свою очередь, получают их, прямо или косвенно, из растений же, так что в конечном итоге пищей животного является растение. Правда, у растений этот закон допускает много исключений. Без колебаний заносят в ряд насекомоядных растений росянку, мухоловку, жирянку. С другой стороны, грибы, занимающие столь видное место в растительном мире, питаются, как животные; будь то бродильные грибы, сапрофиты, или паразиты, они всегда получают свою пищу из органических веществ. Следовательно, из этого различия в питании нельзя вывести статического определения, которое для любого случая автоматически решало бы, имеешь ли дело с растением или с животным. Но это различие может послужить началом для динамического определения двух миров, ибо оно отмечает два расходящихся направления, по которым пошли растения и животные. Примечателен

тот факт, что грибы, распространенные в природе в необычайном изобилии, не смогли эволюционировать. В органическом отношении они не поднимаются выше тех тканей, которые у развитых растений образуются в зародышевом мешочке семязачки и предшествуют прорастанию новой особи<sup>2</sup>. Можно сказать, что это выкидыши в растительном мире. Все их многочисленные виды представляют собой тупики, как будто, отказываясь от обычного способа питания растений, они прекращали свое движение на главном пути эволюции растений. Что же касается росянки и мухоловки, вообще насекомоядных растений, то они питаются, как и другие растения, через корни, а также извлекают своими зелеными частями углерод из углекислоты, содержащейся в атмосфере. Способность схватывать насекомых, вбирать их в себя и переваривать должна была появиться у них позже в совершенно исключительных случаях, когда слишком тощая почва не доставляла им достаточной пищи. Вообще, если придавать меньше значения наличию признаков, чем тенденции к их развитию, и если считать существенной ту тенденцию, по которой эволюция могла продолжаться бесконечно, то можно сказать, что растения отличаются от животных тем, что они могут создавать органическую материю из минеральных веществ, которые они извлекают непосредственно из атмосферы, земли и воды. Но с этим различием связано и другое, более глубокое.

Животное, не имея возможности непосредственно извлекать содержащиеся всюду углерод и азот, вынуждено искать, чтобы питаться ими, растения, которые уже выделили эти элементы, или животных, которые сами получили их в растительном мире. Поэтому животное должно быть по необходимости подвижным. Начиная с амебы, выпускающей наудачу свои ложноножки, чтобы захватить рассеянные в капле воды органические вещества, вплоть до высших животных, обладающих органами чувств для распознавания добычи, органами движения для овладения ею, нервной системой для координации движений с ощущениями, жизнь животных характеризуется, в ее общем направлении, подвижностью в пространстве. В своей первоначальной форме животное предстает как незначительная масса протоплазмы, завернутая всего-навсего в тонкую белковую оболочку, позволяющую этой массе свободно ме-

<sup>2</sup> De Saporta et Marion. L'évolution des Cryptogames, 1881, p. 37.

нять форму и передвигаться. Напротив, растительная клетка покрыта клеточной мембраной, осуждающей ее на неподвижность. И снизу доверху в растительном мире наблюдаются одни и те же привычки, все более и более ведущие к неподвижности, ибо растению нет нужды беспокоиться; оно находит вокруг себя — в атмосфере, воде и земле, где оно располагается, минеральные вещества, которые усваивает непосредственно. Конечно, явления движения наблюдаются и у растений. Дарвин написал прекрасную книгу о движениях ползучих растений. Он изучил движения некоторых насекомоядных растений, таких как росянка и мухоловка, нацеленные на захват добычи. Известны движения листьев акации, мимозы и др. Кстати, и перемещения растительной протоплазмы внутри оболочки свидетельствуют о ее родстве с протоплазмой животных. И наоборот, во множестве видов животных (главным образом паразитов) можно было бы указать явления закрепления на месте, аналогичные таким же явлениям растительного мира<sup>3</sup>. И здесь также можно впасть в заблуждение, утверждая, что неподвижность и подвижность являются признаками, позволяющими при простом осмотре определить, что перед тобой — растение или животное. Но неподвижность у животных чаще всего проявляется как оцепенение, в которое впадает вид, словно отказываясь продолжать эволюцию в определенном направлении: она родственна паразитизму и сопровождается признаками, напоминающими признаки растительной жизни. Движениям же растений не свойственны ни частота, ни разнообразие движений животных. Они касаются обычно только одной части организма и почти никогда не затрагивают весь организм. Если у них и проявляется в исключительных случаях смутная самопроизвольность, то кажется, что видишь перед собой случайное пробуждение обычно дремлющей активности. Коротче говоря, если в растительном мире, как и в мире животном, подвижность и неподвижность сосуществуют, то равновесие явно нарушается в пользу неподвижности в одном случае и в пользу подвижности в другом. Эти две противоположные тенденции столь очевидно являются ведущими в эволюции растений и животных, что ими можно бы было уже определить оба мира. Но неподвижность и

<sup>3</sup> О закреплении на месте и паразитизме вообще см. работу: Houssay. La forme et la vie. Paris, 1900, p. 721—807.

подвижность сами суть только поверхностные проявления еще более глубоких тенденций.

Между подвижностью и сознанием существует очевидная связь. Конечно, сознание высших организмов взаимодействует с определенными мозговыми механизмами. Чем более развита нервная система, чем многочисленнее и определеннее движения, между которыми она делает выбор, тем яснее и сопровождающее эти движения сознание. Но ни эта подвижность, ни этот выбор, ни, следовательно, это сознание не обусловлены с необходимостью наличием нервной системы. Она лишь определенным образом направила и подняла на более высокую ступень интенсивности начальную и смутную активность, рассеянную в массе организованного вещества. Чем ниже по уровню развития стоит животное, тем больше упрощаются и отделяются друг от друга нервные центры; в конце концов нервные элементы исчезают, теряясь в менее дифференцированном организме. Но то же самое происходит и со всеми другими органами, со всеми другими анатомическими элементами, и было бы столь же нелепо отказывать в сознании животному, поскольку оно не имеет мозга, как заявлять, что оно не способно питаться, поскольку не имеет желудка. На самом же деле нервная система, подобно другим системам, зародилась вследствие разделения труда. Она не создает функцию, но лишь поднимает ее на более высокую ступень интенсивности и определенности, давая ей двойную форму деятельности рефлекторной и деятельности произвольной. Чтобы выполнить естественное рефлекторное движение, необходим целый механизм, действующий в спинном или в продолговатом мозге. Чтобы произвольно выбирать между несколькими определенными поступками, нужны мозговые центры, то есть перекрестки, от которых отходят пути, ведущие к двигательным механизмам различной конфигурации и одинаковой точности. Но там, где не произошло еще выделения нервных элементов, а тем более их объединения в систему, там существует нечто такое, из чего путем раздвоения возникнут и рефлекс, и произвольное движение; чему не свойственны ни механическая точность первого, ни связанные с разумом колебания второго, но что, будучи причастным в бесконечно малой степени тому и другому, является просто неопределенной, а следовательно, уже отчасти сознательной реакцией. Это значит, что и



низший организм будет сознательным в той мере, в какой он движется *свободно*. Будет ли здесь сознание по отношению к движению следствием или причиной? В известном смысле оно является причиной, ибо роль его — управление передвижением. Но, с другой стороны, это — следствие, так как его поддерживает именно двигательная активность, и как только она исчезает, сознание атрофируется, или, вернее, засыпает. У ракообразных, таких как *Rhizo-céphales*, имевших некогда более дифференцированное строение, неподвижность и паразитизм сопровождаются вырождением и практически исчезновением нервной системы, и так как в подобном случае развитие организации локализовало в нервных центрах всю сознательную активность, то можно предположить, что сознание у такого рода животных еще слабее, чем в организмах гораздо менее дифференцированных, никогда не имевших нервных центров, но остававшихся подвижными.

Могло ли в таком случае растение, укрепившееся в земле и находящее пищу на месте, развиваться в направлении сознательной деятельности? Клеточная мембрана, покрывающая протоплазму, делая неподвижным простейший растительный организм, в то же время в значительной мере предохраняет его от внешних возбуждений, которые раздражают чувствительность животного и мешают ему погружаться в сон<sup>4</sup>. Растение, следовательно, в целом бессознательно. Но и здесь нужно остерегаться радикальных разграничений. Сознание и бессознательность — это не две этикетки, которые можно наклеить машинально, — одну на каждого животного, другую на каждую растительную клетку. Если у животного, выродившегося в неподвижного паразита, сознание засыпает, то, напротив, у растения, которое вновь обрело свободу движений, оно пробуждается, и ровно в той мере, в какой растение вернуло себе свободу. И все же сознание и бессознательность отмечают направления, по которым шло развитие обоих миров, в том смысле, что для отыскания лучших образцов сознания у животных нужно *подняться* до самых высших представителей ряда, тогда как, чтобы обнаружить вероятные случаи сознания у растений, нужно *спуститься* возможно ниже по лестнице растений, дойти, например, до зооспор водорослей и вообще до тех одноклеточных организмов,

<sup>4</sup> Core, op. cit., p. 76.

которые, скажем так, колеблются между растительной формой и формой животного. С этой точки зрения и в такой мере животное, на наш взгляд, определяется чувствительностью и пробудившимся сознанием, растение же сознанием заснувшим и отсутствием чувствительности.

Итак, растение вырабатывает органические вещества непосредственно из веществ минеральных: эта способность освобождает его от необходимости двигаться, а значит, и чувствовать. Животные, вынужденные разыскивать себе пищу, развивались в направлении двигательной активности, а следовательно, и сознания все более и более полного, все более и более ясного.

Нам кажется бесспорным, что животная клетка и клетка растительная происходят от общего ствола, что первые живые организмы колебались между формой растительной и формой животной, принадлежа одновременно той и другой. Действительно, мы только что видели, как характерные, хотя и расходящиеся тенденции эволюции обоих миров сосуществуют еще и теперь у растения и у животного. Различие — только в пропорции. Обычно одна из двух тенденций покрывает или подавляет другую, но в исключительных обстоятельствах последняя освобождается и вновь завоевывает утраченное место. Подвижность и сознание растительной клетки не настолько замерли, чтобы не иметь силы проснуться, когда обстоятельства позволяют или требуют. С другой стороны, сохранившаяся в животном мире тенденция к растительной жизни беспрестанно задерживала, или останавливала, или обращала вспять его эволюцию. Какой бы полной, даже бьющей через край ни казалась деятельность животного вида, — оцепенение и бессознательность стерегут его. Только усилием и ценою усталости он выдерживает свою роль. Путь, по которому шла эволюция животного, отмечали бесчисленные срывы, вырождение, связанное по большей части с паразитическими привычками: каждый раз это было переводом стрелки на растительную жизнь. Таким образом, все заставляет нас предполагать, что растение и животное происходят от одного общего предка, который соединял в себе обе тенденции в момент их зарождения.

Но две тенденции, взаимно включавшие друг друга в этой первоначальной форме, в процессе своего роста разъ-

единились. Отсюда мир растений с его неподвижностью и нечувствительностью, отсюда животные с их подвижностью и сознанием. Чтобы объяснить это раздвоение, нет нужды прибегать к таинственной силе. Достаточно заметить, что живое существо естественно тяготеет к тому, что для него более удобно, и растения и животные выбрали для себя два различных рода удобства в способе добывания необходимых им углерода и азота. Первые непрерывно и автоматически извлекают эти элементы из окружающей среды; вторые путем прерывистого, сконцентрированного в нескольких мгновениях, сознательного действия ищут эти элементы в организмах, их уже усвоивших. Это — два различных способа понимания труда, или, если угодно, безделья. Вот почему нам кажется сомнительным, чтобы возможно было когда-нибудь открыть в растении нервные элементы, хотя бы в самой начальной форме. Направляющей воле животного у растения, как нам кажется, соответствует направление, даваемое им энергии солнечного излучения, которой растение пользуется, чтобы разорвать связь углерода и кислорода в углекислоте. Чувствительности животного соответствует у растения исключительная восприимчивость его хлорофилла по отношению к свету. Значит, если нервная система является прежде всего механизмом, служащим посредником между ощущениями и волевыми актами, то подлинной «нервной системой» растения, нам кажется, будет механизм, или, скорее, химизм *sui generis*, служащий посредником между восприимчивостью его хлорофилла к свету и производством крахмала. Другими словами, у растения, очевидно, нет нервных элементов, и *тот же порыв, благодаря которому животное обрело нервы и нервные центры, вероятно, привел у растения к функции, которую выполняет хлорофилл*<sup>5</sup>.

Этот первый взгляд, брошенный на организованный мир, позволит нам точнее определить, что соединяет царства растений и животных и что их разделяет.

<sup>5</sup> Подобно тому, как растение в некоторых случаях вновь проявляет дремавшую в нем способность свободного передвижения, так и животное может в исключительных обстоятельствах вернуться к условиям растительной жизни и развить в себе аналог функции хлорофилла. Из недавних опытов Марии фон Линден можно, вероятно, сделать вывод, что куколки и личинки различных чешуйчатокрылых под влиянием света усваивают углерод из углекислоты, содержащейся в атмосфере. (I. von Linden. L'assimilation de l'acide carbonique par les chrysalides de Lépidoptères. C. R. de la Soc. de biologie, 1905, p. 692 и далее).

Предположим, как мы заметили в предыдущей главе, что в глубине жизни существует усилие, направленное на то, чтобы прививать к необходимости физических сил возможно большую сумму неопределенности. Это усилие не может в итоге породить энергию, или, если оно ее создает, то созданное количество энергии не относится к разряду величин, доступных нашим чувствам, измерительным приборам, нашему опыту и науке. Все происходит так, как будто бы усилие имело своей целью лишь наилучшее использование предсуществовавшей энергии, которую оно находит в своем распоряжении. Есть только один способ преуспеть в этом: добиться от материи такой аккумуляции потенциальной энергии, чтобы можно было в определенный момент, произведя разряд, получить ту работу, которая необходима для действия. Само усилие обладает только этой способностью приведения в действие. Но эта работа, пусть она всегда одна и та же и всегда меньше какого угодно данного количества, будет тем эффективнее, чем с большей высоты она заставит падать груз и чем тяжелее будет этот груз, или, другими словами, чем больше будет сумма накопленной и имеющейся в распоряжении потенциальной энергии. На деле главным источником энергии, используемой на поверхности нашей планеты, является Солнце. Проблема, следовательно, была такова: добиться от Солнца, чтобы то тут, то там на поверхности земли оно частично и временно прерывало свою постоянную трату пригодной для использования энергии, чтобы оно накапливало известное ее количество в виде энергии, еще не использованной, в соответствующих резервуарах, откуда эта энергия могла бы затем в нужный момент в нужном месте и направлении истекать. Вещества, которыми питается животное, и являются такого рода резервуарами. Образованные из очень сложных молекул, содержащих в потенциальном состоянии значительную сумму химической энергии, они представляют собой нечто вроде взрывчатых веществ, которые только дожидаются искры, чтобы дать выход накопленной силе. Далее, весьма вероятно, что жизнь вначале стремилась добиться одновременно и производства взрывчатого вещества, и взрыва, который бы его использовал. В этом случае один и тот же организм, непосредственно накапливая энергию солнечного излучения, расходовал бы ее в свободных движениях в пространстве.

Вот почему следует предположить, что первые живые существа, с одной стороны, стремились беспрерывно накапливать энергию, заимствованную от Солнца, а с другой — время от времени расходовать ее, словно во взрывах, в двигательных реакциях: инфузории, обладающие хлорофиллом, пресноводные жгутиковые, быть может, и теперь еще служат символом этой первичной тенденции жизни, хотя и в суженной и не способной к дальнейшей эволюции форме. Не соответствует ли, образно говоря, дивергентное развитие растительного и животного миров забвению каждым из них одной половины программы? Или, быть может, — и это более вероятно — сама природа той материи, которую жизнь обнаруживала на нашей планете, противилась тому, чтобы обе тенденции зашли слишком далеко в своей совместной эволюции в одном и том же организме? Известно только, что растение пошло главным образом по первому направлению, животное — по второму. Но если с самого начала производство взрывчатого вещества было нацелено на взрыв, то значит, основное направление жизни, в сущности, в гораздо большей мере указывается эволюцией животного, а не растения.

«Гармония» обоих царств, наблюдаемые в них взаимодополняющие признаки, — все это обусловлено, таким образом, тем, что они развивают две тенденции, первоначально слитые в одну. Чем больше растет первичная и единая тенденция, тем ей труднее соединять в одном и том же живом существе два элемента, которые в начальном состоянии включены один в другой. Отсюда — раздвоение, отсюда — две дивергентные эволюции, а также два ряда признаков, которые в некоторых моментах противоположны друг другу, в иных — друг друга дополняют, но всегда сохраняют между собою родство и сходство. В то время как животное совершало эволюцию — не без случайностей на протяжении пути — в сторону все более и более свободного расходования прерывистой энергии, растение совершенствовало скорее свою систему аккумуляции на месте. Мы не будем останавливаться на втором моменте. Достаточно заметить, что растение, в свою очередь, должно было широко использовать новое раздвоение, аналогичное тому, которое произошло между растениями и животными. Если первичной растительной клетке приходилось извлекать и углерод, и азот, то она смогла почти полностью отказаться от

второй из этих функций, как только микроскопические растения пошли исключительно по этому направлению, к тому же различным образом специализируясь в этом все еще сложном труде. Микробы, извлекающие азот из атмосферы, и те, что последовательно превращают аммиачные соединения в азотистые, а их, в свою очередь, в нитраты, оказали всему растительному миру такую же услугу, какую растения в целом оказывают животным таким же разделением первоначально единой тенденции. Если бы мы выделили эти микроскопические растения в особое царство, то можно было бы сказать, что почвенные микробы, растения и животные представляют нам *анализ* всего того, что жизнь содержала вначале во взаимосвязанном виде, анализ, осуществленный материей, которой жизнь располагала на нашей планете. Будет ли это в собственном смысле «разделение труда»? Эти слова не дают точного понятия об эволюции, как мы ее себе представляем. Там, где есть разделение труда, есть *ассоциация*, а также *конвергенция* усилий; эволюция же, о которой мы говорим, напротив, всегда происходит в направлении не ассоциации, но *диссоциации*, идет не к конвергенции, но к дивергенции усилий. Гармония между членами, дополняющими друг друга в известные моменты, не создается, по нашему мнению, во время пути с помощью взаимного приспособления; напротив, полная гармония существует только в исходной точке. Она вытекает из первоначальной тождественности. Она возникает потому, что эволюционный процесс, расширяющийся наподобие пучка, по мере одновременного роста частей разделяет их, тогда как вначале части эти так дополняли друг друга, что сливались воедино.

Нет необходимости в том, чтобы все элементы, на которые разделяется тенденция, имели равное значение и, в особенности, одинаковую способность к эволюции. Мы только что различили в организованном мире, так сказать, три разных царства. В то время как первое охватывает только микроорганизмы, оставшиеся в начальном состоянии, животные и растения направили свой полет к очень высоким судьбам. Так обычно и происходит, когда тенденция разделяется. Среди расходящихся линий развития, которым она дает начало, одни продолжают бесконечно, другие более или менее быстро достигают своего конца. Последние идут не прямо от первичной тенденции,

но от одного из элементов, на которые она разделилась: они представляют собой отложения развития, созданные и оставленные по дороге какой-нибудь совершенно частной тенденцией, продолжающей эволюционировать. Что касается этих частных тенденций, то они, нам кажется, отмечены знаком, по которому и узнаются.

Этим знаком являются еще видимые в каждой из них следы того, что содержала первичная тенденция, отдельные направления которой они представляют. Элементы какой-нибудь тенденции можно, действительно, сравнить не с предметами, рядоположенными в пространстве и включающими друг друга, но скорее с психологическими состояниями, каждое из которых, будучи прежде всего самим собой, причастно, однако, другим состояниям и содержит, таким образом, в потенции всю личность, которой принадлежит. Нет ни одного существенного проявления жизни, говорили мы, которое не представляло бы нам в начальном или скрытом состоянии особенностей других проявлений. И наоборот, когда мы встречаем на эволюционной линии, так сказать, воспоминание о том, что развивается по другим линиям, мы должны сделать вывод, что имеем дело с элементами, отделившимися от одной и той же первичной тенденции. В этом смысле растения и животные действительно представляют две главные расходящиеся линии развития жизни. Хотя растение отличается от животного неподвижностью и отсутствием чувствительности, движение и сознание дремлют в нем, подобно воспоминаниям, которые могут проснуться. К тому же наряду с этими, обычно дремлющими воспоминаниями, существуют другие, бодрствующие и действующие, а именно те, деятельность которых не препятствует развитию самой частной тенденции. Можно сформулировать следующий закон: *когда тенденция, развиваясь, делится, то каждая рождающаяся при этом частная тенденция стремится сохранить и развить все то от первоначальной тенденции, что не является несовместимым с работой, на которой она специализировалась.* Этим и объясняется факт, который мы рассматривали в предыдущей главе, — образование сложных тождественных механизмов на независимых эволюционных линиях. Некоторые глубокие аналогии между растением и животным не имеют, вероятно, другой причины: половое размножение является, быть может, роско-

шью для растения, но нужно было, чтобы к нему пришло животное, и растение, очевидно, было подхвачено тем же порывом, который толкнул сюда животное, порывом первичным, исходным, предшествовавшим разделению на два царства. То же самое можно сказать о тенденции растения к возрастающей сложности. Эта тенденция существенна в мире животном, который создается потребностью в действии, потребностью все более расширяющейся и эффективной. Растения же, лишённые чувствительности и осуждённые на неподвижность, представляют ту же тенденцию лишь потому, что получили вначале тот же импульс. Недавние опыты показывают нам, что растения могут изменяться в каком угодно направлении, когда приходит период «мутаций»; животное же, как нам кажется, должно было эволюционировать в гораздо более определенных направлениях. Но мы не будем больше останавливаться на этом исходном раздвоении жизни. Перейдем к эволюции животных, которая особенно нас интересует.

Сущность животной жизни, сказали мы, есть способность использовать механизм разряда, чтобы превратить во «взрывные» реакции как можно большее количество накопленной потенциальной энергии. Сначала взрыв происходит наудачу, не имея возможности для выбора: так, амёба выпускает свои ложноножки сразу во всех направлениях. Но, поднимаясь постепенно вдоль ряда животных, мы замечаем, как сама форма тела очерчивает известное число вполне определенных направлений, по которым должна пойти энергия. Эти направления отмечены цепочками нервных элементов, соприкасающихся концами. А так как нервный элемент выделился мало-помалу из едва дифференцированной массы организованной ткани, то можно предполагать, что со времени его появления именно в нем и в его придатках и сосредоточивается способность сразу освобождать накопленную энергию. Вообще говоря, всякая живая клетка беспрестанно расходует энергию на поддержание равновесия. Растительная клетка, с самого начала погруженная в дремоту, вся целиком поглощается этой работой самосохранения, как будто для нее становится целью то, что должно было быть вначале только средством. Но у животного все сосредоточивается в действии, то есть в использовании энергии для перемещения в про-



странстве. Очевидно, каждая животная клетка расходует на жизнь добрую часть энергии, которой она располагает, часто даже всю эту энергию, но организм в целом стремится привлечь возможно большую ее часть к тем пунктам, где происходят двигательные реакции. Таким образом, там, где существует нервная система с дополняющими ее органами чувств и органами движения, все должно происходить так, как будто бы главной функцией всего остального в организме является подготовка силы, которую можно было бы передавать им в нужный момент и которую они будут освобождать как бы путем взрыва.

Роль, которую играет пища у высших животных, действительно, чрезвычайно сложна. Пища служит прежде всего для восстановления тканей. Затем она обеспечивает животное теплом, в котором оно нуждается, чтобы по возможности не зависеть от изменений внешней температуры. Там самым она сохраняет, питает и поддерживает организм, в который включена нервная система и за счет которого должны существовать нервные элементы. Но эти нервные элементы лишены были бы смысла существования, если бы организм не сообщал и им самим и, в особенности, приводимым ими в движение мускулам, определенную энергию, которую они могли бы расходовать, и можно даже предположить, что в этом, по сути, и заключается главное и конечное назначение пищи. Это не значит, что основная часть пищи идет на этот процесс. Государство может понести огромные расходы, чтобы обеспечить поступление налога; сумма же, которой оно будет располагать, за вычетом расходов по взиманию налога, будет, возможно, минимальной: но от этого не теряет смысл существование налогов и всех расходов, связанных с их взиманием. То же самое и с энергией, которой требует животное от питательных веществ.

Многие факты, по-видимому, указывают на то, что нервные и мускульные элементы занимают именно такое место по отношению к остальной части организма. Бросим вначале беглый взгляд на распределение питательных веществ между различными частями живого организма. Эти вещества разделяются на две категории: четырехкомпонентные, или белковидные, и трехкомпонентные, включающие гидраты углерода и жиры. Первые — в собственном смысле формообразующие, предназначенные для восстановления

тканей, хотя они и могут стать при случае энергетическими, поскольку в них содержится углерод. Но энергетическую функцию выполняют главным образом вторые: скорее отлагаясь в клетке, чем соединяясь с ее веществом, они доставляют ей в виде химического потенциала потенциальную энергию, которая непосредственно превращается в движение и теплоту. Короче говоря, основная роль первых — поддержка машины, вторые же обеспечивают машину энергией. Естественно, что первые не обладают привилегией выбора, ибо все части машины нуждаются в поддержке. Но нельзя сказать того же о вторых. Гидраты углерода распределяются очень неравномерно, и неравномерность эта кажется нам в высшей степени поучительной.

Действительно, эти вещества, разносимые артериальной кровью в виде глюкозы, осаждаются — в виде гликогена — в различных клетках, образующих ткани. Известно, что одной из главных функций печени является поддержание постоянного количества содержащейся в крови глюкозы при помощи запасов гликогена, вырабатываемого клетками печени. Эта циркуляция глюкозы и накопление гликогена показывают, что все усилия организма направлены на снабжение потенциальной энергией элементов мускульной, а также нервной тканей. Усилия эти действуют в обоих случаях различным образом, но приводят к одному и тому же результату. При снабжении гликогеном мускульной ткани они поддерживают в клетке значительный его запас, отложенный в ней заранее: количество гликогена, содержащееся в мускулах, действительно огромно по сравнению с тем, которое заключается в других тканях. Напротив, в нервной ткани запас его невелик: нервным элементам, функция которых состоит просто в освобождении накопленной в мускулах потенциальной энергии, и не нужно никогда затрачивать сразу много труда; но замечательно то, что запас этот восстанавливается кровью в тот самый момент, когда он расходуется, так что пополнение нерва потенциальной энергией происходит тотчас же. Таким образом, и мускульная, и нервная ткани имеют преимущества перед другими: первая — в том, что снабжается значительным запасом энергии, вторая — в том, что получает эту энергию именно в нужный момент и в той мере, в какой это необходимо.

Собственно говоря, требование гликогена, то есть потенциальной энергии, исходит от чувственно-двигательной системы, как будто остальной организм существует для того, чтобы передавать силу нервной системе и мускулам, которые нервы приводят в действие. Когда думаешь о роли, которую играет нервная (она же чувственно-двигательная) система как регулятор органической жизни, то невольно спрашиваешь себя, не является ли она в этом обмене услугами между ней и остальным телом подлинным господином, которому служит тело.

В самом деле, к этой гипотезе начинаешь склоняться даже тогда, когда рассматриваешь распределение потенциальной энергии между тканями, так сказать, в статическом состоянии. Если же поразмыслить о тех условиях, в которых энергия расходуется и восстанавливается, то нельзя, думается нам, не принять эту гипотезу полностью. Действительно, предположим, что чувственно-двигательная система является такой же, как и другие, что она стоит с ними в одном ряду. Тогда, как и весь организм, она должна ожидать, что для выполнения работы ей будет доставлен остаток химического потенциала. Другими словами, потребление гликогена нервами и мускулами регулировалось бы в этом случае его производством. Допустим, напротив, что чувственно-двигательная система и есть настоящий властелин. Длительность и протяженность ее действия будут тогда независимыми — во всяком случае, до известной степени, — от запаса содержащегося в ней гликогена и даже от его запаса во всем организме. Она будет осуществлять работу, а другие ткани должны будут устраиваться так, чтобы обеспечивать ее потенциальной энергией. В действительности все именно так и происходит, как, в частности, показывают опыты Мора и Дюфура<sup>6</sup>. Если выделение гликогена печенью зависит от действия нервов-возбудителей, управляющих этой функцией, то действие самих этих нервов подчинено действию нервов, приводящих в движение локомоторные мускулы, в том смысле, что последние начинают расходовать без счета и потребляют, таким образом, гликоген, обедняя глюкозой кровь и заставляя в конце концов печень, вынужденную изливать в обедненную кровь часть гликогена из своего запаса, вновь его производить. Так что, в сущности, все исходит от чувственно-двигатель-

<sup>6</sup> Archives de physiologie, 1892.

ной системы, все на ней сосредоточивается, и можно сказать без всякой метафоры, что ей служит остальной организм.

Следует еще обратить внимание на то, что происходит при продолжительном голодании. Примечательно, что у животных, умерших от голода, мозг оказывается почти неповрежденным, тогда как другие органы теряют более или менее значительную часть своего веса и клетки их претерпевают глубокие изменения<sup>7</sup>. Кажется, что все тело подерживало нервную систему до последней крайности, относясь к самому себе как к простому средству, целью которого является эта нервная система.

Одним словом, если условиться для краткости называть «чувственно-двигательной системой» спинномозговую нервную систему вместе с органами чувств, в которых она продолжается, и локомоторными мускулами, которыми она управляет, то можно сказать, что высший организм состоит главным образом из чувственно-двигательной системы, расположенной в органах пищеварения, дыхания, кровообращения, выделения и т. п., функцией которых является восстановление ее, очищение, защита, создание для нее постоянной внутренней среды и, наконец, в особенности, передача ей потенциальной энергии, необходимой для движения<sup>8</sup>. Правда, чем больше совершенствуется функция нервов, тем больше должны развиваться функции, предназначенные для ее поддержания, и, следовательно, тем больше они требуют для самих себя. По мере того, как нервная деятельность выделялась из протоплазматической массы, в которую она была погружена, она, вероятно, порождала вокруг себя различные роды деятельности, на ко-

<sup>7</sup> De Manacéine. Quelques observations expérimentales sur l'influence de l'insomnie absolue (Arch. ital. de biologie, v. XXI, 1894, p. 322 сл.). Недавно были произведены аналогичные наблюдения над человеком, умершим от истощения после 35-дневного голодания. См. об этом Tarakevitch et Stchasny, резюме работы (на русском языке), Année biologique, 1898, p. 338.

<sup>8</sup> Уже Кювье говорил: «Нервная система — это, в сущности, все животное: другие системы существуют только для того, чтобы служить ей» (Sur un nouveau rapprochement à établir entre les classes qui composent le règne animal. Archives du Muséum d'histoire naturelle. Paris, 1812, p. 73—84). Конечно, нужно внести в эту формулу массу ограничений, учитывать, например, случаи деградации и регресса, в которых нервная система отходит на задний план. В особенности же нужно присоединять к нервной системе, с одной стороны, органы чувств, а с другой — органы движения, между которыми она является посредником. Ср. Foster, ст. Physiology à Encyclopaedia Britannica. Edinburgh, 1885, p. 17.

торые она могла бы опереться. Эти роды деятельности могли развиваться, только опираясь, в свою очередь, на другие, которые включали еще новые и т. д. Так уходит в бесконечность усложнение функционирования высших организмов. Изучение одного из этих организмов заставляет нас, таким образом, вращаться по кругу, ибо кажется, что все в нем служит средством для всего. Но круг этот имеет центр — систему нервных элементов, протянутых между органами чувств и органами движения.

Мы не будем останавливаться здесь на вопросе, который мы долго исследовали в предыдущей работе. Напомним только, что прогресс нервной системы идет одновременно в направлении более точного приспособления движений и в направлении большей свободы, предоставляемой живому существу для выбора между этими движениями. Эти две тенденции могут казаться противоположными, и они действительно таковы. А между тем нервной цепи, даже в самой ее начальной форме, удается их примирить. С одной стороны, она в самом деле очерчивает вполне определенную линию между двумя точками периферии — чувственной и двигательной. Она, таким образом, направляет в определенное русло деятельность, первоначально рассеянную в протоплазматической массе. Но, с другой стороны, составляющие ее элементы, вероятно, не являются непрерывными; во всяком случае, если даже предположить, что они соединены между собой, они представляют прерывность в функционировании, ибо каждый из них оканчивается чем-то вроде перекрестка, где, очевидно, нервный поток имеет возможность выбирать свой путь. От низшей момеры до самых одаренных насекомых и самых разумных позвоночных осуществленный прогресс был по преимуществу прогрессом нервной системы, который сопровождался на каждой ступени необходимыми ему добавлениями и усложнениями частей. Как мы подчеркивали с самого начала этой работы, функцией жизни является внедрение в материю неопределенности. Неопределенны, то есть непредвидимы, формы, которые жизнь создает на пути своей эволюции. И все более неопределенной, то есть все более свободной, является деятельность, проводниками к которой должны служить эти формы. Нервная система с нейронами, расположенными рядом таким образом, что на конце каждого из них открывается множество пу-

тей, — а каждый путь — это поставленный вопрос — такая нервная система является настоящим *резервуаром неопределенности*. Нам кажется, что при одном взгляде на весь организованный мир становится ясным, что главное в жизненном порыве пошло на создание аппаратов подобного рода. Но необходимо сделать несколько пояснений относительно самого этого жизненного порыва.

Не следует забывать, что сила, эволюция которой идет через организованный мир, ограничена; она всегда пытается превзойти саму себя, но остается несоответствующей тому творению, которое стремится создать. Непонимание этого породило заблуждения и нелепости радикальной телеологии. Она представляла себе живой мир в целом как конструкцию, причем конструкцию, аналогичную нашим. Все части ее должны располагаться так, чтобы механизм функционировал как можно лучше. Каждый вид имеет свой смысл существования, свою функцию, свое назначение. Все вместе они исполняют большой концерт, в котором кажущиеся диссонансы служат только тому, чтобы выявить основную гармонию. Словом, в природе все происходит, как в созданиях человеческого гения, где полученный результат может быть минимальным, но где существует, по крайней мере, полное соответствие между сфабрикованным предметом и трудом по его фабрикации.

Ничего подобного не существует в эволюции жизни. В ней поражает диспропорция между трудом и результатом. Снизу доверху в организованном мире — одно великое усилие. Но чаще всего это усилие задерживается, то парализованное противоположными силами, то отвлекаемое от того, что оно должно совершить, тем, что оно совершает, поглощенное формой, в которую оно выливается, загнипнотизированное ею, как зеркалом. Вплоть до самых совершенных своих творений, даже когда это усилие, казалось бы, одержало победу над внешним сопротивлением и над сопротивлением, исходящим от него самого, оно всегда находится во власти материальности, в которую должно было облечься. Каждый может проверить это на собственном опыте. Наша свобода — самими движениями, которыми она утверждается, — порождает привычки, которые затушат ее, если она не будет возобновляться путем постоянно-го усилия: ее подстерегает автоматизм. Самая живая мысль

застывает в выражающей ее формуле. Слово обращается против идеи. Буква убивает дух. И наш энтузиазм, даже самый пылкий, выражаясь во внешнем действии, порой так естественно застывает в холодном расчете интереса или тщеславия, одно столь легко принимает форму другого, что мы могли бы их спутать, могли бы сомневаться в нашей собственной искренности, отрицать доброту и любовь, если бы мы не знали, что мертвое еще некоторое время сохраняет черты живого.

Глубокая причина этих диссонансов кроется в неустрашимом различии ритма. Жизнь в целом есть сама подвижность; частные же ее проявления приобретают эту подвижность лишь поневоле и постоянно отстают от нее. Первая всегда идет вперед; последние предпочли бы топтаться на месте. Эволюция в целом совершается, насколько это возможно, по прямой линии, каждая частная эволюция — процесс круговой. Как облака пыли, поднятые струей ветра, живые существа вращаются вокруг себя, увлекаемые великим дуновением жизни. Они, таким образом, относительно устойчивы и даже столь хорошо имитируют неподвижность, что мы видим в них скорее *вещи*, чем *развитие*, забывая, что само постоянство их формы — лишь зарисовка движения. Но порой это невидимое уносящее их дуновение материализуется на наших глазах в мимолетном видении. Это внезапное озарение посещает нас при виде некоторых проявлений материнской любви, столь паразитической и даже трогательной у большей части животных, наблюдаемой и в заботах растения о своем зерне. Любовь эта, в которой многие видят великую жизненную тайну, возможно, сама могла бы открыть нам эту тайну. Она показывает нам, как каждое поколение тяготеет к тому поколению, которое последует за ним. Она внушает нам мысль, что живое существо есть главным образом промежуточный пункт и что самое существенное в жизни заключается в уносящем ее движении.

Этот контраст между жизнью в целом и формами, в которых она проявляется, носит повсюду один и тот же характер. Скажем так: жизнь стремится по возможности действовать, но каждый вид предпочитает дать возможно меньшую сумму усилия. Рассматриваемая в самом существенном, то есть как переход от вида к виду, жизнь представляет собой постоянно возрастающее действие. Но каждый

из видов, через которые проходит жизнь, заботится лишь о своем удобстве. Он направляется туда, где требуется меньше всего труда. Поглощенный формой, которую он должен принять, он погружается в дремоту и практически упускает из виду все остальное в жизни; он формирует самого себя с целью наиболее легкого использования того, что его непосредственно окружает. Таким образом, акт, путем которого жизнь идет к созданию новой формы, и акт, в котором эта форма обрисовывается, являются различными и часто противодействующими движениями. Первое продолжается во втором, но это возможно лишь в том случае, если оно отвлекается от своего направления, как впадает с прыгуном, который, чтобы преодолеть препятствие, должен отвести от него глаза и смотреть на самого себя.

Формы живого, по самому своему определению, — формы жизнеспособные. Как бы ни объяснять приспособление организма к условиям существования, оно по необходимости должно быть признано достаточным, раз вид существует. В этом смысле, каждый из следующих друг за другом видов, которые описывают палеонтология и зоология, был *успехом*, одержанным жизнью. Но вещи выступают в совершенно ином свете, если сравнить каждый вид с движением, которое оставило его на своем пути, а не с условиями, в которые он помещен. Это движение часто изменяло свой путь, очень часто останавливалось совсем; то, что должно было быть лишь промежуточным пунктом, становилось концом пути. С этой новой точки зрения неудача является правилом, успех же — всегда неполный, — исключением. Мы увидим, что из четырех главных направлений, по которым пошла животная жизнь, два завели в тупик, а на двух других усилие было в общем непропорционально результату.

Нам не хватает материалов, чтобы в деталях восстановить эту историю. Но мы можем все же различить ее главные линии. Мы сказали, что животные и растения, очевидно, довольно скоро отделились от их общего ствола: растение — засыпая в неподвижности, животное, напротив, — все более и более пробуждаясь и идя к завоеванию нервной системы. Можно допустить, что усилие животного царства привело к созданию организмов, еще простых, но наделенных известной подвижностью и, главное, с неопределенностью формы, достаточной, чтобы применяться ко всем буду-



щим направлениям. Эти животные могли походить на некоторых из наших червей, с той, однако, разницей, что ныне живущие черви, с которыми можно было бы их сравнить, являются исчерпавшими себя и застывшими экземплярами тех бесконечно пластичных, содержавших бесконечные возможности видов, которые представляли собой общий ствол иглокожих, моллюсков, членистоногих и позвоночных.

Одна опасность подстерегала их — препятствие, которое, возможно, едва не остановило подъем животной жизни. Есть одна особенность, которая не может не поражать, когда бросаешь взгляд на фауну первобытных времен: это — заключение животного в более или менее твердую оболочку, которая должна была стеснять, а зачастую даже парализовать его движения. У моллюсков того времени раковина была гораздо более распространенным явлением, чем у нынешних. Членистоногие вообще были снабжены панцирем; это были ракообразные. Древнейшие рыбы обладали крайне твердым костным покровом<sup>9</sup>. Объяснение этого общего факта следует искать, как нам кажется, в стремлении мягких организмов защищаться друг от друга, становясь как можно менее доступными для пожирания. Каждый вид в процессе своего формирования движется к тому, что для него наиболее удобно. Подобно тому, как некоторые из примитивных организмов пошли в направлении животной жизни, отказываясь создавать органическое из неорганического и заимствуя готовые органические вещества у организмов, уже вступивших на путь растительной жизни, так и между самими животными видами многие устроились таким образом, чтобы жить за счет других животных. Животный организм, то есть организм подвижный, действительно может воспользоваться своей неподвижностью, чтобы искать животных беззащитных и кормиться ими, как растениями. Таким образом, чем подвижнее становились животные, тем они делались прожорливее и опаснее друг для друга. Поэтому весь животный мир должен был внезапно остановиться в развитии, которое поднимало его на все более и более высокие ступени подвижности, ибо жесткая и известковая кожа иглокожего, раковина моллюска, хитиновый покров ракооб-

<sup>9</sup> См. об этих проблемах работу Gaudry: *Essai de paléontologie philosophique*. Paris, 1896, p. 14—16; 78—79.

разного и ганоидный панцирь древних рыб, вероятно, имели общим источником стремление животных защититься от враждебных видов. Но этот панцирь, под которым укрывалось животное, стеснял его движения, а порой и вовсе их останавливал. Если растение отказалось от сознания, облекшись клеточной мембраной, то животное, заключив себя в крепость или в воинские доспехи, обрекает себя на полусонное состояние. В таком оцепенении еще и теперь живут иглокожие и даже моллюски. Членистоногим и позвоночным, конечно, угрожало то же самое. Они избежали этого, и с этим счастливым обстоятельством связан современный расцвет высших форм жизни.

Действительно, мы видим, что стремление к движению взяло верх в двух направлениях жизни. Рыбы меняют свой ганоидный панцирь на чешую. Задолго до этого появились насекомые, также освободившиеся от панциря, защищавшего их предков. Недостаток защитного покрова те и другие восполнили подвижностью, позволявшей им ускользать от врагов, а также нападать самим, выбирать место и момент схватки. Это — прогресс того же рода, что мы наблюдаем в развитии человеческого вооружения. Первым побуждением был поиск убежища, вторым, лучшим — стремление стать возможно изворотливее, чтобы можно было спастись бегством, а особенно нападать, ибо нападение есть и лучшее средство защиты. Так, неповоротливый гоплит был заменен легионером, рыцарю, закованному в латы, пришлось уступить место пехотинцу, свободному в своих движениях, и вообще в эволюции жизни как целого, как и в эволюции человеческих обществ, а также индивидуальных судеб, наибольший успех выпадал на долю тех, кто не отказывался от наибольшего риска.

Вполне понятной выгодой для животного было поэтому стать подвижнее. Как мы заметили по поводу приспособления в целом, трансформация видов всегда может быть объяснена их частным интересом. В этом состоит непосредственная причина изменений. Но такая причина часто бывает и самой поверхностной. Глубинной же причиной является импульс, бросивший жизнь в мир, заставивший ее делиться между растениями и животными, сориентировавший животную жизнь на гибкость формы и в известный момент достигший того, что хотя бы в некоторых своих пунктах животный мир, готовый было заснуть, пробудился и двинулся вперед.

На двух путях, по которым порознь эволюционировали позвоночные и членистоногие, развитие выразилось прежде всего в прогрессе чувственно-двигательной нервной системы (за исключением отступлений, связанных с паразитизмом или с иной причиной): в стремлении к подвижности, к ловкости, в поиске путем проб и ошибок разнообразия движений, хотя вначале и не удавалось избежать излишнего роста массы и грубой силы. Но сам этот поиск шел в расходящихся направлениях. Достаточно бросить беглый взгляд на нервную систему членистоногих и позвоночных, чтобы заметить эти различия. У первых тело состоит из более или менее длинного ряда смежных сегментов; двигательная активность распределяется, таким образом, между изменчивым, порой очень значительным, числом отростков, каждый из которых имеет свою специфику. У вторых эта активность сосредоточивается лишь на двух парах членов, и органы эти выполняют функции, гораздо менее зависящие от их формы<sup>10</sup>. Независимость становится полной у человека, рука которого может выполнять любую работу.

Вот, по крайней мере, что мы можем увидеть. Но за тем, что видно, есть то, что угадывается: две могучие силы, присущие жизни, вначале слитые, а затем, по мере роста, разделившиеся.

Чтобы определить эти силы, нужно рассмотреть те виды членистоногих и позвоночных, которые в обоих случаях находятся в кульминационном пункте эволюции. Как же его обнаружить? Здесь также стремление к геометрической точности завело бы на ложный путь. Не существует единого и простого знака, указывающего, что один вид продвинулся далее другого по одной и той же эволюционной линии. Есть много признаков, которые нужно в каждом частном случае оценить и сравнить между собой, чтобы знать, насколько они существенны или случайны и в какой мере следует с ними считаться.

Бесспорно, к примеру, что успех будет самым общим критерием превосходства, так как оба термина являются, в некоторой степени, синонимами. Если речь идет о живом существе, то под успехом нужно понимать способность развиваться в самой разнообразной среде, преодолевая самые разные препятствия, чтобы занять как можно большую по-

<sup>10</sup> См. об этом: Shaler. *The Individual*. New York, 1900, p. 118—125.

верхность земли. Вид, претендующий на господство над всей землей, действительно является господствующим, а следовательно, и высшим видом. Таков человеческий род, представляющий кульминационный пункт в эволюции позвоночных. Но таковы же в ряду суставчатых насекомые, и в частности перепончатокрылые. Можно сказать, что муравьи являются хозяевами земных недр, как человек — владыка земли.

С другой стороны, возникающая позже видовая группа может быть группой дегенератов, но в этом случае должна существовать особая причина регресса. По идее, эта группа должна быть выше той, от которой она происходит, ибо она соответствует более поздней стадии эволюции. Человек, вероятно, явился последним из позвоночных<sup>11</sup>. И в ряду насекомых после перепончатокрылых появились только чешуекрылые, то есть, без сомнения, вырождающийся вид, настоящий паразит цветочных растений.

Так разными путями мы пришли к одному и тому же заключению. Эволюция членистоногих достигла своего кульминационного пункта с появлением насекомых, и в частности перепончатокрылых, как эволюция позвоночных — с появлением человека. Если же принять во внимание, что нигде инстинкт не развит так, как в мире насекомых, и что ни в одной группе насекомых он не является столь совершенным, как у перепончатокрылых, то можно сказать, что вся эволюция животного мира, за исключением возвратов к растительной жизни, совершалась по двум расходящимся путям, один из которых вел к инстинкту, другой — к интеллекту.

Растительное оцепенение, инстинкт и интеллект, — вот, таким образом, элементы, совпадающие в жизненном импульсе, общем для растений и животных, и разделившиеся по мере своего роста, проявляясь по пути развития в самых непредвиденных формах. *Фундаментальное заблуждение, которое, начиная с Аристотеля, искажило большую часть*

<sup>11</sup> Это оспаривается Рене Кинтоном, считающим, что плотоядные и жвачные млекопитающие, а также некоторые птицы появились после человека (R. Quinton. L'eau de mer milieu organique. Paris, 1904, p. 435). Заметим мимоходом, что хотя наши общие выводы сильно расходятся с выводами Кинтона, все же не являются несовместимыми с ними; ибо, если эволюция была именно таковой, какой мы ее себе представляем, то позвоночные должны были сделать усилие, чтобы удержаться в самых благоприятных для действия условиях, а именно в тех, в которых жизнь располагалась вначале.

*философий природы, состоит в том, что в жизни растительной, инстинктивной и разумной усматривают три последовательные ступени развития одной и той же тенденции, тогда как это — три расходящихся направления одной деятельности, разделившейся в процессе своего роста. Различие между ними не является различием ни в интенсивности, ни в степени: это различие в природе.*

Необходимо глубже исследовать этот вопрос. Мы видели, как растительная жизнь и жизнь животная дополняют друг друга и друг другу противопоставляются. Теперь нужно показать, что интеллект и инстинкт также противоположны и дополняют друг друга. Но посмотрим вначале, почему в них хотят видеть две деятельности, первая из которых превосходит вторую и следует за ней, тогда как в действительности они не являются ни вещами одного и того же порядка, ни следующими друг за другом, ни такими, которым можно было бы указать определенные места.

Это связано с тем, что интеллект и инстинкт, вначале взаимно проникавшие друг друга, сохраняют кое-что от их общего происхождения. Ни тот, ни другой никогда не встречаются в чистом виде. Мы сказали, что в растении могут пробудиться уснувшие в нем сознание и подвижность животного и что животное живет под постоянной угрозой перевода стрелки на путь растительной жизни. Обе тенденции — растительная и животная — с самого начала так пронизывали друг друга, что между ними никогда не было полного разрыва: одна по-прежнему связана с другой; повсюду мы находим их смешанными: отличие — только в пропорции. То же самое относится к интеллекту и инстинкту: нет интеллекта, в котором нельзя было бы обнаружить следов инстинкта, нет и инстинкта, который не был бы окружен интеллектом, как дымкой. Эта-то дымка интеллекта и была причиной стольких заблуждений. Из того, что инстинкт всегда более или менее разумен, и заключили, что интеллект и инстинкт — вещи одного порядка, что различие между ними только в сложности и совершенстве, а главное, что один из них может быть выражен в терминах другого. В действительности же они потому лишь сопровождают друг друга, что они друг друга дополняют, и дополняют потому, что различны между собой, ибо то, что инстинктивно и инстинкте, противоположно тому, что разумно в интеллекте.

Не стоит удивляться, что мы останавливаемся на этом вопросе: мы считаем его основным.

Отметим сразу, что различия, которые мы установим, будут слишком резкими именно потому, что мы хотим определить в инстинкте то, что в нем инстинктивно, и в интеллекте то, что в нем разумно, тогда как всякий конкретный инстинкт смешан с интеллектом, а всякий реальный интеллект проникнут инстинктом. Более того: ни интеллект, ни инстинкт не поддаются застывшим определениям: это тенденции, а не готовые вещи. Наконец, не нужно забывать, что в настоящей главе мы рассматриваем интеллект и инстинкт при их выходе из жизни, которая отлагает их по пути своего следования. Жизнь же, какой она проявляется в организме, представляет собой, на наш взгляд, определенное усилие, нацеленное на то, чтобы добиться чего-то от неорганизованной материи. Неудивительно поэтому, что нас поражает именно различие этого усилия в инстинкте и в интеллекте и что мы видим в этих двух формах психической деятельности прежде всего два различных метода действия на инертную материю. Этот несколько узкий способ их анализа имеет то преимущество, что обеспечивает нам объективное средство их различения. Но зато он дает нам только среднее положение интеллекта в целом и инстинкта в целом, положение, вокруг которого тот и другой постоянно колеблются. Вот почему во всем нижеизложенном нужно видеть только схематический рисунок, в котором контуры интеллекта и инстинкта будут проявлены резче, чем нужно, и где нам придется пренебрегать размытостью границ, возникающей одновременно и из-за неопределенности каждого из них, и из-за их взаимопроникновения. В таком темном предмете никакое стремление к свету не может быть излишним. Всегда можно потом смягчить формы, исправить в рисунке излишний геометризм, — словом, заменить прямолинейность схемы гибкостью жизни.

К какому времени относим мы появление человека на Земле? Ко времени производства первого оружия, первых орудий труда. Не забыт еще знаменитый спор, возникший в связи с открытием Буше де Перта в каменоломне Мулен-Киньона. Вопрос был в том, представляла ли находка подлинными топоры или случайно расколовшиеся куски кремня. Но никто ни на минуту не сомневался, что если это были топоры, то это означало наличие интеллекта, а конк-

ретнее, интеллекта человека. С другой стороны, откроем сборник анекдотов о разуме животных. Мы увидим, что наряду со многими поступками, объясняемыми подражанием или автоматической ассоциацией образов, есть и такие, которые мы без колебаний назовем разумными. Прежде всего это относится к тем, которые свидетельствуют о наличии у животного мысли о *фабрикации* — все равно, примется ли животное само мастерить какой-нибудь грубый инструмент или воспользуется предметом, созданным человеком. Животные, которых по уровню их интеллекта ставят сразу после человека — обезьяны и слоны — умеют при случае употреблять искусственные орудия. За ними, но не далеко от них, отводят место тем, которые *распознают* сфабрикованный предмет; так, к примеру, лисица прекрасно знает, что западня есть западня. Конечно, интеллект присутствует повсюду, где есть логический вывод, но вывод, состоящий в применении прошлого опыта к опыту настоящему, есть уже начало изобретения. Изобретение становится полным, когда оно материализуется в созданном орудии. К этому и стремится интеллект животных, как к своему идеалу. И хотя обычно этот интеллект не доходит еще до того, чтобы создавать искусственные предметы и пользоваться ими, он готовится к этому благодаря тем изменениям, которые он производит в предоставленных ему природой инстинктах. Что же касается человеческого интеллекта, то еще недостаточно обращали внимание на то, что главной его заботой с самого начала было механическое изобретение, что и теперь еще наша общественная жизнь вращается вокруг фабрикации и использования искусственных орудий, что изобретения, которыми, как веками, отмечен путь прогресса, обозначили также и направление интеллекта. Нам трудно это заметить, ибо перемены в человечестве обычно запаздывают по сравнению с преобразованиями его орудий. Наши индивидуальные и даже социальные привычки довольно долго сохраняются в тех обстоятельствах, для которых они были созданы, так что глубокие последствия какого-либо изобретения становятся заметными лишь тогда, когда оно уже утрачивает свою новизну. Прошло столетие со времени изобретения паровой машины, а мы только теперь начинаем чувствовать то глубокое потрясение, которое оно вызвало в нас. Революция, осуществленная им в промышленности, ничуть не менее

всколыхнула и взаимные отношения людей. Возникают новые идеи. Расцветают новые чувства. Через тысячи лет, когда прошлое отодвинется далеко назад и мы сможем различить лишь основные его черты, наши войны и революции покажутся чем-то совсем незначительным, — если допустить, что о них еще будут вспоминать, — но о паровой машине со всеми сопутствующими ей изобретениями будут, быть может, говорить, как мы сегодня говорим о бронзе и тесаном камне: она послужит для определения эпохи<sup>12</sup>. Если бы мы могли отбросить все самомнение, если бы, при определении нашего вида, мы точно придерживались того, что исторические и доисторические времена представляют нам как постоянную характеристику человека и интеллекта, мы говорили бы, возможно, не *Homo sapiens*, но *Homo faber*. Итак, интеллект, рассматриваемый в его исходной точке, является способностью фабриковать искусственные предметы, в частности орудия для создания орудия, и бесконечно разнообразить их изготовление.

Зададимся теперь вопросом, владеет ли и неразумное животное орудиями или машинами? Да, конечно, но здесь орудие составляет часть тела, которое его использует. И, соответственно этому орудью, есть инстинкт, который умеет им пользоваться. Конечно, нет необходимости в том, чтобы все инстинкты заключались в естественной способности использовать врожденный механизм. Такое определение неприложимо к инстинктам, которые Роменс назвал «вторичными»; впрочем, и многие «первичные» им не охватываются. Но такое определение инстинкта, как и то определение, что мы предварительно даем интеллекту, отмечает, по крайней мере, идеальную границу, к которой направлены его многочисленные формы. Часто обращали внимание на то, что большинство инстинктов являются продолжением, или, скорее, завершением самой работы организации. Кто скажет, где начинается деятельность инстинкта, где кончается деятельность природы? В превращениях личинки в куколку и во взрослое насекомое, часто требующих от личинки особых действий и своего рода инициативы, нет резкой демаркационной линии между инстинктом животного и организаторской работой живой ма-

<sup>12</sup> Поль Лакомб показал, какое огромное влияние великие изобретения оказывали на эволюцию человечества (P. Lacombe. De l'histoire considérée comme science. Paris, 1894. См., в частности, p. 168—247).



терии. Можно сказать как угодно: что инстинкт организует орудия, которыми он будет пользоваться, или что организация продолжается в инстинкте, который должен использовать орган. Самые поразительные инстинкты насекомого только развертывают в движения его особую структуру, и там, где социальная жизнь делит труд между особями и предписывает им, таким образом, различные инстинкты, наблюдается соответствующая разница в структуре: известен полиморфизм муравьев, пчел, ос и некоторых ложно-сетчатокрылых. Итак, если брать только предельные случаи, где отмечается полное торжество интеллекта и инстинкта, то между ними обнаруживается существенное различие: *совершенный инстинкт есть способность использовать и даже создавать организованные орудия; совершенный интеллект есть способность фабриковать и употреблять орудия неорганизованные.*

Преимущества и недостатки этих двух способов деятельности совершенно очевидны. В распоряжении инстинкта находится приспособленное орудие: это орудие, которое создается и исправляется само собою, которое, как все произведения природы, демонстрирует бесконечную сложность частей и чудесную простоту функционирования, выполняющая тотчас же, в нужный момент, без всякого затруднения, нередко с поразительным совершенством то, что оно призвано выполнить. Зато оно сохраняет почти постоянную структуру, ибо оно меняется лишь вместе с изменением вида. Инстинкт, таким образом, по необходимости специализирован, представляя собой только применение определенного инструмента к определенному предмету. Напротив, орудие, созданное с помощью интеллекта, есть орудие несовершенное. Его можно получить лишь ценой усилия. Им почти всегда трудно пользоваться. Но, созданное из неорганизованной материи, оно может принимать любую форму, служить для какого угодно употребления, выводить живое существо из всякого вновь возникающего затруднения и увеличивать безгранично его возможности. Уступая природному орудью при удовлетворении непосредственных потребностей, оно имеет перед ним тем больше преимуществ, чем менее насущна потребность. В особенности же оно влияет на природу создавшего его существа, ибо, призывая его к выполнению новой функции, оно дарует ему, так сказать, более богатую организацию, будучи ис-

кусственным органом, продолжающим естественный организм. Для каждой удовлетворяемой им потребности оно создает новую потребность, и, таким образом, не «замыкающая», в отличие от инстинкта, круг действия, в котором животное должно двигаться автоматически, оно открывает этой деятельности безграничное поле, толкая ее все дальше и дальше и делая ее все более и более свободной. Но это преимущество интеллекта перед инстинктом возникает лишь со временем, когда интеллект, доведя фабрикацию до высшей степени могущества, осуществляет ее уже при помощи сфабрикованных машин. Вначале же преимущества и недостатки сфабрикованного орудия и орудия естественного так уравновешены, что трудно сказать, какое из них обеспечит живому существу большее господство над природой.

Можно предполагать, что изначально они взаимно обуславливали друг друга, что первичная психическая деятельность была причастна обоим сразу, и если спуститься достаточно далеко в прошлое, то можно обнаружить инстинкты, более близкие к интеллекту, чем инстинкт наших насекомых, и интеллект, более близкий к инстинкту, чем интеллект наших позвоночных, — правда, оба в элементарной форме, оба — пленники материи, не сумевшие достичь над ней господства. Если бы сила, присущая жизни, была силой неограниченной, она, быть может, бесконечно развила бы в одних и тех же организмах инстинкт и интеллект. Но, по всей очевидности, сила эта конечна, и, проявляясь, она истощается довольно быстро. Ей трудно идти далеко сразу в нескольких направлениях. Она должна выбирать. И у нее есть выбор между двумя способами действия на неорганизованную материю. Она может совершить это действие *непосредственно*, создавая себе *организованное* орудие, с помощью которого она и будет работать; либо направить его *опосредованно*, через организм, который, не обладая от природы необходимым орудием, сделает его сам, путем обработки неорганической материи. Отсюда происходят интеллект и инстинкт, которые, развиваясь, все более и более расходятся, но никогда полностью не отделяются друг от друга. С одной стороны, действительно, самый совершенный инстинкт насекомого сопровождается некоторыми проблесками интеллекта, хотя бы только при выборе места, времени и материалов постройки: когда, в ис-

ключительных случаях, пчелы гнездятся на открытом месте, они изобретают новые и поистине разумные приспособления сообразно этим новым условиям<sup>13</sup>. Но, с другой стороны, интеллект еще более нуждается в инстинкте, чем инстинкт в интеллекте, ибо обработка грубой материи уже предполагает у животного высшую ступень организации, до которой оно могло подняться лишь на крыльях инстинкта. Таким образом, в то время как природа свободно дошла в своей эволюции до инстинкта членистоногих, почти у всех позвоночных можно заметить скорее поиски интеллекта, чем его расцвет. Субстрат их психической деятельности еще составляет инстинкт, но интеллект уже стремится его заменить. Ему не удается еще изобретать орудия, но он делает к этому попытки, производя всевозможные изменения в инстинкте, без которого он хотел бы обойтись. Лишь у человека интеллект овладевает собой, и это его торжество утверждается самим недостатком у человека естественных средств защиты от его врагов, от холода и голода. Этот недостаток, при попытке расшифровать его смысл, приобретает ценность доисторического документа: это — окончательная отставка, получаемая инстинктом от интеллекта. Но не менее справедливо и то, что природе пришлось колебаться между двумя способами психической деятельности: одному был обеспечен непосредственный успех, но ставились пределы в его действиях, другой же не был надежным, но, в случае достижения им независимости, завоевания его могли идти в бесконечность. И здесь также наибольший успех оказался на стороне, подвергавшейся наибольшему риску. *Инстинкт и интеллект представляют, таким образом, два расходящихся, одинаково изящных решения одной и той же проблемы.*

Отсюда, правда, глубокие различия во внутренней структуре инстинкта и интеллекта. Мы остановимся только на тех, которые представляют интерес для данного исследования. Мы утверждаем, что интеллект и инстинкт предполагают два радикально различных рода познания. Но предвзительно необходимо сделать некоторые разъяснения относительно сознания в целом.

Обсуждался вопрос, насколько инстинкт сознателен. Мы ответим на это, что здесь существует множество различий

<sup>13</sup> Bouvier. La nidification des Abeilles c l'air libre (C. R. de l'Acad. des sciences, 7 mai 1906).

и степеней, что инстинкт более или менее сознателен в одних случаях, бессознателен — в других. У растения, как мы увидим, есть инстинкты: сомнительно, чтобы эти инстинкты сопровождались сознанием. Даже у животного не существует почти ни одного сложного инстинкта, который не был бы хоть отчасти бессознательным в своих проявлениях. Но следует отметить разницу между двумя родами бессознательного, на которую слишком мало обращают внимания: в одном из них нет *никакого* сознания (*conscience nulle*), в другом — сознание *уничтожено* (*conscience annulée*). В обоих случаях сознание равно нулю; но первый нуль означает, что ничего нет, второй — что речь идет о двух количествах, равных, но противоположных по направлению, которые взаимно компенсируют и нейтрализуют друг друга. Бессознательность падающего камня будет бессознательностью первого рода: камень никак не осознает свое падение. Такой ли будет бессознательность инстинкта в ее крайних проявлениях? Когда мы автоматически выполняем привычное действие, когда лунатик машинально движется во сне, бессознательность может быть абсолютной, но в этом случае она вызвана тем, что представлению о действии препятствует само выполнение этого действия, которое до такой степени сходно с представлением и так плотно в него входит, что сознанию нет уже никакого места. *Представление закупорено действием*. Доказательством служит то, что если действию мешает или его останавливает какое-нибудь препятствие, то сознание может появиться. Значит, оно и было тут, но нейтрализовалось действием, заполнявшим собою представление. Препятствие не создало ничего положительного; оно только образовало пустоту, произвело откупорку. Это несовпадение действия с представлением и есть здесь именно то, что мы называем сознанием.

Исследуя глубже этот вопрос, мы увидим, что сознание — это свет, присущий зоне возможных действий или потенциальной активности, которая окружает действие, реально выполняемое живым существом. Оно обозначает колебание или выбор. Там, где вырисовывается много одинаково возможных действий и нет ни одного действия реального (как на совещании, не приводящем ни к какому решению), сознание бывает интенсивным. Там же, где реальное действие является единственно возможным (как в деятельности типа сомнамбулической, или, в целом, авто-

матической), сознание отсутствует. И тем не менее в последнем случае будут существовать и представление, и познание, если только доказано, что здесь есть совокупность систематических движений, последнее из которых уже как бы предначертано в первом, и если к тому же сознание может проявиться при первом же столкновении с препятствием. С этой точки зрения *сознание живого существа можно определить как арифметическую разность между деятельностью потенциальной и деятельностью реальной. Оно служит мерой разрыва представления и действия.*

Исходя из этого, можно предположить, что интеллект направлен скорее к сознанию, а инстинкт — к бессознательному. Ибо там, где природа организовала орудие действия, дала точку его приложения, потребовала нужного результата, — там на долю выбора остается немного: по мере того, как сознание, неотделимое от представления, стремится к освобождению, оно уравнивается выполнением действия, тождественного представлению; действие составляет противовес представлению. Если сознание и появляется здесь, то оно освещает не столько инстинкт, сколько те препятствия, с которыми инстинкт сталкивается: *недостаток* инстинкта, расстояние между действием и представлением, — вот что становится сознанием; и в таком случае оно является только случайностью. По существу, оно отмечает только первый шаг инстинкта, пускающий в ход всю серию автоматических действий. Для интеллекта, наоборот, недостаток есть нормальное состояние. Встречать препятствия — это и есть его сущность. Так как основной его функцией является фабрикация неорганизованных орудий, то он должен, преодолевая тысячи трудностей, выбирать для этой работы место и время, форму и материю. И он не может полностью удовлетворить свои нужды, ибо всякое новое удовлетворение создает новые потребности. Короче говоря, если оба они — и инстинкт, и интеллект — хранят в себе знания, то в инстинкте познание скорее бессознательно и *разыгрывается*, в интеллекте же оно сознательно и *мыслится*. Но это скорее различие в степени, чем в природе. Пока речь идет только о сознании, остается незамеченным то, что с точки зрения психологической составляет основное различие между интеллектом и инстинктом.

Чтобы подойти к этому различию, нужно, не обращая внимания на более или менее яркий свет, озаряющий обе

эти формы внутренней деятельности, направиться прямо к двум глубоко различным между собой предметам, которые служат для них точками приложения.

Когда лошадиный овод откладывает свои яйца на ноги или на плечи животного, он действует так, как если бы знал, что личинка должна развиваться в желудке лошади и что лошадь, облизывая себя, перенесет родившуюся личинку в свой пищевод. Когда перепончатокрылый парализатор поражает свою жертву именно в тех местах, где находятся нервные центры, приводя ее тем самым в неподвижное состояние, но не убивая, он поступает так, как мог бы сделать энтомолог, наделенный к тому же ловкостью опытного хирурга. Но какими познаниями должен обладать маленький жук ситарис, историю которого так часто рассказывают! Это жесткокрылое насекомое кладет свои яйца у отверстия подземных ходов, которые вырывает один из видов пчел, антофора. Личинка ситариса после долгого ожидания подстерегает антофору-самца при выходе из отверстия, прицепляется к нему и остается в таком положении до «свадебного полета»: тогда она пользуется случаем перейти с самца на самку и спокойно ожидает, когда та будет откладывать яйца. Затем она спрыгивает на яйцо, которое служит ей опорой в меду, за несколько дней пожирает его и, расположившись на скорлупе, претерпевает первое превращение. Плавая, таким образом, в меду, личинка питается этим запасом пищи и становится куколкой, а потом, наконец, и взрослым насекомым. Все происходит так, *как будто бы* личинка ситариса знала, вылупившись из яйца, что антофора-самец выйдет из хода, что свадебный полет даст ей возможность перебраться на самку, что та препроводит ее в склад меда, который послужит ей пищей после ее превращения, что до этого превращения она постепенно съест яйцо антофоры, добывая тем самым пищу, удерживаясь на поверхности меда и одновременно уничтожая своего соперника, который должен был выйти из яйца. И все происходит так, как будто бы самому ситарису было известно, что его личинка будет знать все эти вещи. Знание, если оно здесь есть, будет неявным знанием. Оно выражается во внешних, вполне определенных поступках, но не направляется внутрь, в сознание. И тем не менее поведение насекомого отражает представление об определенных вещах, существующих или происходящих в определенных

точках пространства и времени, и вещи эти насекомое знает, не обучаясь им.

Если мы посмотрим теперь с той же точки зрения на интеллект, то увидим, что он тоже знает некоторые вещи без обучения. Но это знание совсем другого порядка. Мы не хотим вновь затевать здесь старый философский спор о врожденности. Ограничимся только указанием на то, что признается всеми, — а именно, что маленький ребенок непосредственно понимает то, что животное не поймет никогда, и в этом смысле интеллект, как и инстинкт, является функцией наследственной и, следовательно, врожденной. Но хотя этот врожденный интеллект и является познавательной способностью, он не знает конкретно ни одного предмета. Когда новорожденный в первый раз ищет грудь кормилицы, свидетельствуя этим, что ему известна (конечно, бессознательно) такая вещь, которую он никогда не видел, то именно потому, что врожденное знание является тут знанием определенного предмета, и говорят, что здесь действует инстинкт, а не интеллект. Интеллект не дает, таким образом, врожденного знания о каком-либо предмете. И все же, если бы он ничего не знал естественным путем, у него не было бы ничего врожденного. Что же может он знать, — он, не знающий ни одной вещи? — Наряду с *вещами* есть *отношения*. Новорожденное дитя не познает ни определенных предметов, ни определенного качества какого-либо предмета; но когда потом при нем припишут какое-либо свойство предмету, дадут какой-нибудь эпитет существительному, он сразу же поймет, что это значит. Отношение сказуемого к подлежащему схватывается им естественным путем. То же самое можно сказать об общем отношении, выражаемом глаголом, отношении, которое столь непосредственно познается умом, что язык может его подразумевать, как это бывает в неразвитых наречиях, не имеющих глагола. Интеллект, следовательно, естественным образом использует отношения эквивалентного к эквивалентному, содержимого к содержащему, причины к следствию и т. д., — отношения, которые заключаются во всякой фразе, имеющей подлежащее, определение, сказуемое, — выраженное или подразумеваемое. Можно ли сказать, что он имеет врожденное знание о каждом из этих отношений в отдельности? Дело логиков — исследовать, будут ли эти отношения нередуцируемыми или их можно

свести к еще более общим отношениям. Но, как бы ни производить анализ мысли, в конце концов он всегда приведет к одной или нескольким общим рамкам, врожденным знанием которых и обладает разум, ибо он естественным образом использует их. Итак, *если рассмотреть, что в инстинкте и в интеллекте относится к врожденному знанию, то окажется, что это знание в первом случае касается вещей, а во втором — отношений.*

Философы проводят различие между материей нашего познания и его формой. Материя — это то, что дается способностями восприятия, взятыми в их первоначальном виде. Форма — это совокупность отношений, устанавливаемых между этими материальными данными для получения систематического знания. Может ли форма без материи быть предметом познания? Конечно, да, при условии, что это познание походит скорее не на вещь, которой владеешь, а на усвоенную привычку, скорее на направление, чем на состояние; это будет, если угодно, естественный навык внимания. Ученик, которому известно, что ему будут диктовать дробь, проводит черту, не зная еще ни числителя, ни знаменателя; следовательно, он создает в уме общее отношение между двумя членами, не зная пока ни одного из них; он знает форму без материи. То же самое можно сказать о рамках, в которые включается наш опыт, рамках, предшествующих всякому опыту. Примем же здесь выражение, закрепленное обычаем, и точнее сформулируем различие между интеллектом и инстинктом: *интеллект — в том, что в нем есть врожденного, — является познанием формы, инстинкт предполагает познание материи.*

С этой второй точки зрения, являющейся уже точкой зрения познания, но не действия, сила, присущая жизни в целом, вновь предстает перед нами как начало ограниченное, в котором сосуществуют и взаимопроникают два различных и даже дивергентных способа познания. Первый непосредственно постигает определенные предметы в самой их материальности. Он говорит: «вот то, что есть». Второй не постигает в отдельности ни одного предмета; это — лишь естественная способность соотносить один предмет с другим, одну его часть или один аспект с другой частью или другим аспектом, — словом, выводить заключения, когда имеются предпосылки, и идти от известного к неизвестному. Он не говорит: «это есть»; он утверждает



только, что *если* условия будут таковы, то таким-то будет и обусловленное. Короче говоря, первое познание, познание инстинктивное, может быть сформулировано, как сказали бы философы, в предложениях *категорических*, тогда как второе, по природе своей интеллектуальное, выражается всегда в форме *гипотетической*. Из этих двух способностей первая кажется вначале более предпочтительной. И это было бы действительно так, если бы она простиралась на бесконечное число предметов. Но фактически она прилагается всегда к особому предмету, и даже к ограниченной части этого предмета. Но зато она имеет об этом внутреннее и полное знание, — не ясно выраженное, но включенное в выполненное действие. Вторая, напротив, по природе своей может иметь только познание внешнее, бессодержательное; но тем самым она обладает преимуществом поочередно включать в одни и те же рамки бесконечное число предметов. Все происходит так, словно сила, эволюционирующая посредством живых форм, будучи силой ограниченной, могла выбрать в области естественного, или врожденного, познания два способа ограничения: один — относящийся к *объему* познания, а другой — к его *содержанию*. В первом случае познание может быть насыщенным и полным, но тогда оно должно сузиться до определенного предмета; во втором — предмет познания не ограничен, но лишь потому, что в познании этом нет содержания: это форма без материи. Обе тенденции, первоначально объединенные, должны были разделиться, чтобы расти. Они пошли искать счастья — каждая в свою сторону. И привели они к инстинкту и к интеллекту.

Таковы два расходящихся способа познания, которыми являются интеллект и инстинкт с точки зрения познания, а не действия. Но познание и действие представляют собой здесь только две стороны одной и той же способности. В самом деле, нетрудно увидеть, что второе определение есть лишь новая форма первого.

Если инстинкт является по преимуществу способностью использовать естественное, организованное орудие, он должен содержать врожденное знание (правда, потенциальное или бессознательное) и этого орудия, и предмета, к которому орудие прилагается. Таким образом, инстинкт есть врожденное знание *вещи*. Интеллект же — способность фабриковать неорганизованные, то есть искусственные орудия.

Если здесь природа отказывается снабжать живое существо орудием, которое бы ему служило, то лишь для того, чтобы живое существо могло разнообразить свою фабрикацию в соответствии с обстоятельствами. Главной функцией интеллекта будет поэтому поиск средств выхода из затруднений при любых обстоятельствах. Он будет искать то, что может лучше всего ему служить, то есть лучше всего впишется в предложенные рамки. Он имеет дело главным образом с отношениями между данной ситуацией и средствами ее использования. Врожденной в нем, следовательно, будет тенденция устанавливать отношения, а она предполагает естественное знание некоторых очень общих отношений — ткани, из которой деятельность, присущая любому интеллекту, выкроит более частные отношения. Таким образом, там, где деятельность направлена на фабрикацию, познание по необходимости касается отношений. Но это совершенно *формальное* познание интеллекта имеет неисчислимые преимущества перед *материальным* познанием инстинкта. Именно потому, что форма пуста, ее можно наполнять поочередно бесконечным числом вещей, даже теми, которые ничему не служат. Таким образом, формальное познание не ограничивается только тем, что полезно практически, хотя оно и появилось на свет в виду практической полезности. В разумном существе заложено то, благодаря чему оно может превзойти самого себя.

И все же оно превзойдет себя в меньшей степени, чем бы этого желало, даже менее, чем это ему мнилось. Чисто формальный характер интеллекта лишает его того балласта, который был ему необходим, чтобы задерживаться на предметах, представляющих наибольший интерес для умозрения. Инстинкт, напротив, мог бы иметь нужную материальность, но он неспособен идти так далеко в поисках предмета: он не теоретизирует. Мы касаемся здесь самого существенного пункта данного исследования. Весь наш анализ был направлен на то, чтобы выявить различие между инстинктом и интеллектом, которое мы сейчас укажем. Его можно сформулировать таким образом: *есть вещи, которые способен искать только интеллект, но сам он никогда их не найдет. Их мог бы найти только инстинкт, но он никогда не будет их искать.*

Необходимо предварительно определить здесь некоторые детали устройства интеллекта. Мы сказали, что функ-

цией интеллекта является установление отношений. Определим точнее природу этих отношений. До тех пор, пока в интеллекте видят способность, предназначенную для чистого умозрения, многое в этом вопросе останется неясным и произвольным. Общие рамки разума приходится принимать тогда за что-то абсолютное, неизменное и необъяснимое. Он словно бы упал с неба вместе со своей формой, как каждый из нас рождается со своим лицом. Конечно, этой форме дают определение, но это и все, что можно сделать: исследовать же, почему она именно такая, а не иная, и не пытаются. Так, дается разъяснение, что интеллект главным образом объединяет, что все его операции имеют целью внесение определенного единства в разнообразие явлений и т. д. Но, во-первых, «объединение» — термин неопределенный, менее ясный, чем термин «отношение» или даже «мысль», и говорящий не больше, чем они. Более того, можно задать вопрос, не является ли функцией интеллекта скорее разделение, чем объединение. Наконец, если деятельность интеллекта вытекает из того, что он хочет объединить, и если он стремится к объединению просто потому, что такова его потребность, то наше познание становится зависимым от определенных требований разума, которые могли бы быть, конечно, совсем иными. Для интеллекта, иначе устроенного, иным было бы и познание. Так как интеллект ни от чего не зависит, то все зависит от него. Таким образом, возведя разум слишком высоко, в конце концов слишком уж низводят познание, которое он нам дает. Это познание становится относительным, раз интеллект есть нечто абсолютное. Мы же, напротив, считаем человеческий интеллект зависимым от потребности в деятельности. Положите в основание действие, и из него можно будет вывести саму форму интеллекта. Эта форма не будет поэтому ни неизменной, ни необъяснимой. И именно потому, что она не является независимой, нельзя уже теперь сказать, что познание зависит от нее. Познание перестает быть продуктом интеллекта, чтобы стать, в известном смысле, составной частью реальности.

Философы возразят, что действие выполняется в *упорядоченном* мире, что порядок — это из области мысли, что мы совершаем *petitio principii*, объясняя интеллект действием, которое уже предполагает существование интеллекта. И они были бы правы, если бы точка зрения, которую

мы высказываем в этой главе, была для нас окончательной. Мы поддались бы тогда иллюзии, подобно Спенсеру, который считал, что для объяснения интеллекта достаточно свести его к отпечатку, оставляемому в нас общими свойствами материи, как будто бы порядок, присущий материи, не является самим интеллектом! Но мы оставляем до следующей главы вопрос о том, в какой мере и с помощью какого метода философия могла бы попытаться исследовать истинное происхождение интеллекта, а одновременно с ним — материи. В настоящий же момент занимающая нас проблема относится к сфере психологической. Мы задаем вопрос, к какой части материального мира специально приспособлен наш интеллект. Но чтобы ответить на этот вопрос, вовсе нет нужды примыкать к какой-нибудь философской системе. Для этого достаточно встать на точку зрения здравого смысла.

Итак, будем исходить из действия и примем за принцип, что интеллект прежде всего стремится к фабрикации. Фабрикация же применяется исключительно к неорганизованной материи, в том смысле, что если она и пользуется организованными материалами, то относится к ним как к инертным предметам, совершенно не занимаясь жизнью, которая придала им определенную форму. Из самой неорганизованной материи удерживаются практически только твердые тела: остальное ускользает, именно благодаря своей текучести. Если, следовательно, интеллект стремится к фабрикации, то можно предвидеть, что все, что есть в реальности текучего, ускользнет от него отчасти, а все, что есть в живом собственно жизненного, ускользнет окончательно. *Наш интеллект, такой, каким он выходит из рук природы, имеет главным своим объектом неорганизованное твердое тело.*

Рассматривая интеллектуальные способности, можно заметить, что интеллект чувствует себя привольно, что он вполне у себя дома только тогда, когда он имеет дело с неорганизованной материей, в частности, с твердыми телами. В чем же состоит самое общее свойство неорганизованной материи? Она протяженна, она представляет нам предметы внешними относительно друг друга, а в этих предметах — одни части внешними относительно других частей. Конечно, нам полезно, ввиду наших последующих действий, рассматривать каждый предмет как делимый на про-

извольные части, и каждую часть вновь считать делимой сообразно с нашей фантазией, и т. д. до бесконечности. Но для действия, совершающегося в данный момент, нам прежде всего необходимо считать реальный предмет, с которым мы имеем дело, или реальные элементы, на которые мы его разложили, *временно не подлежащими изменению*, и обращаться с каждым из них как с *единством*. Возможность делить материю до тех пределов и таким способом, как это нам нравится, мы подразумеваем, говоря о *непрерывной связи* материальной протяженности; но эта непрерывная связь, как видно, сводится для нас к тому, что материя позволяет нам выбирать способ прерывания этой связи: в сущности, этот способ и кажется нам действительно реальным, он и привлекает наше внимание, ибо именно к нему и применяется наше актуальное действие. Таким образом, прерывное действие может быть мыслимой и, действительно, сама по себе является предметом мысли, мы представляем ее себе посредством положительного акта нашего интеллекта, тогда как интеллектуальное представление непрерывности является скорее представлением отрицательным, будучи, по сути, только отказом нашего интеллекта считать какую бы то ни было данную систему деления единственно возможной. *Интеллект ясно представляет себе только прерывное.*

С другой стороны, предметы, на которые направлено наше действие, являются, конечно, предметами подвижными. Но нам, собственно, важно знать, *куда* направляется подвижное тело, *где* оно находится в известный момент своего пути. Другими словами, мы обращаем внимание прежде всего на его настоящие или будущие положения, а не на *процесс*, посредством которого он переходит из одного положения в другое и который представляет собой само движение. В выполняемых нами действиях, то есть систематизированных движениях, наш ум сосредоточивается на цели или на назначении движения, на картине движения как целого, словом, на неподвижном плане, подлежащем осуществлению. То, что в действии в самом деле подвижно, интересует нас лишь в той мере, в какой действие в целом может продвигаться вперед, или замедляться, или задерживаться из-за того или иного случая, происшедшего в пути. От самой подвижности наш интеллект отворачивается, так как не имеет никакого интереса ею заниматься. Ес-

ли бы он был предназначен для чистой теории, то располагался бы в самом движении, ибо движение и есть, без сомнения, сама реальность, неподвижность же всегда бывает только видимой или относительной. Но назначение интеллекта совсем иное. Если только он не совершает над собой насилия, то следует в обратном направлении: он всегда исходит из неподвижности, как будто она является последней реальностью или основой; когда он хочет предстать себе движение, то воссоздает его из неподвижностей, которые и рядопологает. Эту операцию, незаконность и опасность которой в области умознания мы покажем (она ведет к тупикам и искусственно создает неразрешимые философские проблемы), можно легко оправдать, если обратиться к назначению интеллекта. В естественном состоянии интеллект преследует практически полезную цель. Когда он заменяет движение рядоположенными неподвижностями, он не претендует на то, чтобы воссоздать движение таким, каково оно есть; он просто заменяет его практическим эквивалентом. Заблуждение исходит от философов, которые переносят в область умознания тот метод мысли, который создан для действия. Но мы предполагаем еще вернуться к этому вопросу. Ограничимся пока замечанием, что устойчивое и неподвижное — это и есть то, к чему тяготеет интеллект в силу своей естественной склонности. *Наш интеллект ясно представляет себе только неподвижное.*

Далее, фабриковать — значит вырезать из материи форму предметов. Важнее всего — форма, которую предстоит получить. Что касается материи, то выбирают ту, которая больше подходит; но чтобы выбрать ее, то есть обнаружить ее среди многих других, нужно попытаться придать каждому роду материи, хотя бы только в воображении, форму задуманного предмета. Другими словами, интеллект, нацеленный на фабрикацию, никогда не останавливается на личной форме вещей, никогда не рассматривает ее как окончательную, а напротив, считает, что материю можно разрезать как угодно. Платон сравнивает хорошего диалектика с ловким поваром, который рассекает тушу животного, не разрубая костей, следуя сочленениям, очерченным природой<sup>14</sup>. Интеллект, всегда использующий подобные приемы, в самом деле был бы интеллектом, обращенным в сторону умознания. Но действие, и в частности фабрикация, требу-

<sup>14</sup> Платон. Федр, 265 е.

ет противоположной духовной тенденции. Оно хочет, чтобы мы смотрели на всякую наличную форму вещей, даже созданных природой, как на форму искусственную и временную, чтобы наша мысль сглаживала на замеченном предмете, будь это даже предмет организованный и живой, те линии, которые отмечают извне его внутреннюю структуру; словом, чтобы мы считали, что материя предмета безучастна к его форме. Материя как целое должна поэтому казаться нашей мысли необъятной тканью, из которой мы можем выкраивать что хотим, чтобы потом сшивать снова, как нам заблагорассудится. Заметим мимоходом, что эту нашу способность мы подтверждаем, когда говорим, что существует *пространство*, то есть однородная, пустая среда, бесконечная и бесконечно делимая, поддающаяся какому угодно способу разложения. Подобного рода среда никогда не воспринимается; она только постигается интеллектом. Воспринимается же протяженность — расцветенная красками, оказывающая сопротивление, делимая соответственно линиям, обрисованным контурами реальных тел или их элементарных реальных частей. Но когда мы представляем себе нашу власть над этой материей, то есть способность разлагать ее и воссоединять по своему вкусу, мы проецируем за реальную протяженность совокупность всех возможных разложений и воссоединений в форме однородного, пустого и индифферентного пространства, поддерживающего эту протяженность. Это пространство есть, следовательно, прежде всего схема нашего возможного действия на вещи, хотя и сами вещи имеют естественную тенденцию, как мы объясним далее, войти в схему подобного рода: пространство есть точка зрения разума. Животное, вероятно, не имеет о нем никакого понятия, даже когда воспринимает, как мы, протяженные вещи. Это представление, символизирующее тенденцию человеческого интеллекта к фабрикации. Но пока мы не будем на этом останавливаться. Достаточно сказать, что *интеллект характеризуется безграничной способностью разлагать по любому закону и воссоединять в любую систему.*

Мы перечислили некоторые из существенных черт человеческого интеллекта. Но мы брали индивида в изолированном состоянии, не принимая в расчет социальной жизни. В действительности человек — существо, живущее в обществе. Если верно то, что человеческий интеллект стре-

мится к фабрикации, то нужно добавить, что для этого — и для остального — он объединяется с другими интеллектами. Но трудно представить общество, члены которого не общались бы друг с другом с помощью знаков. Сообщества насекомых, без сомнения, имеют язык, и этот язык должен быть приспособлен, как и язык человека, к нуждам совместной жизни. Благодаря ему становится возможным *общее действие*. Но эти потребности в общем действии вовсе не одинаковы в муравейнике и в человеческом обществе. В сообществах насекомых существует полиморфизм, разделение труда там естественно, и каждый индивид всей своей структурой неразрывно связан с выполняемой им функцией. Во всяком случае, эти сообщества основаны на инстинкте, а следовательно, на известных действиях или фабрикациях, более или менее связанных с формой органов. Таким образом, если, к примеру, у муравьев есть язык, то число знаков, составляющих этот язык, должно быть определенным, и раз вид уже сформировался, то каждый из знаков остается неизменно связанным с известным предметом или действием. Знак неотделим от вещи, которую он обозначает. Напротив, в человеческом обществе фабрикация и действие изменчивы по форме, и, кроме того, каждый индивид должен выучить свою роль, не будучи предназначен к ней своей структурой. Необходим поэтому такой язык, который позволял бы в любой момент переходить от того, что известно, к тому, что неизвестно. Нужен такой язык, чтобы знаки его, число которых не может быть бесконечным, могли прилагаться к бесконечности вещей. Эта способность знака переноситься с одного предмета на другой характерна для человеческого языка. Ее можно наблюдать у ребенка с того дня, когда он начинает говорить. Он тотчас же естественным образом расширяет смысл усваиваемых им слов, пользуясь совершенно случайным сближением или самой отдаленной аналогией, чтобы отделить и перенести в иное место знак, который при нем связали с каким-нибудь предметом. «Любое может обозначать любое» — таков скрытый принцип детского языка. Эту тенденцию ошибочно смешивали со способностью к обобщению. Животные тоже обобщают, и знак, будь он даже инстинктивным, всегда в большей или меньшей степени представляет род. Знаки человеческого языка характеризуются не обобщенностью, но подвижностью. *Знак ин-*



*стинкта есть знак приросший, знак интеллекта — подвижный.*

Эта-то подвижность слов, созданная для того, чтобы они переходили с одной вещи на другую, и позволила им распространиться с вещей на идеи. Конечно, язык не мог бы сообщить способность размышлять интеллекту, направленному исключительно на внешнее, неспособному обратиться на самого себя. Размышляющий интеллект — это такой, который, помимо практически полезного усилия, имеет еще излишек силы для иных затрат. Это — сознание, которое потенциально уже владеет самим собою. Но нужно еще, чтобы возможность стала действительностью. Можно полагать, что без языка интеллект прилепился бы к материальным предметам, созерцание которых представляло бы для него интерес. Он жил бы в состоянии сомнамбулизма, вне самого себя, гипнотизируемый своей работой. Язык очень способствовал освобождению интеллекта. Слово, созданное для перехода с одной вещи на другую, на самом деле, по сути, свободно и поддается перемещению. Оно может поэтому переходить не только с одной воспринятой вещи на другую, но и с воспринятой вещи на воспоминание о ней, с ясного воспоминания на ускользящий образ, с ускользящего, но все же представляемого образа на представление акта, посредством которого воспроизводят этот образ, то есть на идею. Так перед глазами интеллекта, глядевшего вовне, открывается внутренний мир, картина собственных процессов. Впрочем, он только и ждал этого случая. Он пользуется тем, что само слово есть вещь, чтобы проникнуть вместе с ним внутрь своей собственной работы. Пусть первым его ремеслом была фабрикация орудий; но она возможна лишь при использовании средств, выходящих не по точной мерке их предмета, но выходящих за его границы и допускающих, таким образом, для интеллекта труд дополнительный, то есть бескорыстный. С того дня, как интеллект, размышляя о своих действиях, начинает рассматривать себя как создателя идей, как способность получать представление в целом, нет больше предмета, идею которого он не хотел бы иметь, пусть даже этот предмет и не связан непосредственно с практическим действием. Вот почему мы говорили, что существуют вещи, которые только интеллект может искать. В самом деле, лишь он один заинтересован в теории. И его теория желала

бы охватить не только неорганизованную материю, с которой он естественным образом связан, но также жизнь и мышление.

С какими средствами, с какими орудиями, с каким, наконец, методом он приступит к этим проблемам, — мы можем догадаться. С самого начала он приспособляется к форме неорганизованной материи. Сам язык, который позволил ему расширить поле его операций, создан для того, чтобы обозначать вещи, и только вещи; и лишь потому, что слово подвижно, что оно переходит с одной вещи на другую, интеллект должен был рано или поздно захватить его *в пути*, пока оно еще нигде не закрепилось, чтобы приложить его к такому предмету, который, не будучи вещью и до сей поры скрываясь, ожидал помощи слова, чтобы выйти из мрака на свет. Но слово, покрывая этот предмет, также обращает его в вещь. Таким образом, интеллект, даже когда он и не имеет дела с неорганизованной материей, следует усвоенным привычкам: он прилагает те же формы, которые присущи неорганизованной материи. Он создан для такого рода работы. Лишь она его и удовлетворяет вполне. Именно это он и выражает, говоря, что только таким путем он достигает *отчетливости и ясности*.

Таким образом, чтобы мыслить самого себя ясно и отчетливо, интеллект должен видеть себя в форме прерывности. Понятия, действительно, представляются внешними друг другу, как предметы в пространстве. Они столь же стабильны, как предметы, по образцу которых они создаются. Соединенные вместе, они составляют «умопостигаемый мир», который своими существенными чертами сходен с миром твердых тел, — только элементы его более легки, прозрачны, более удобны для работы с ними интеллекта, чем чистый и простой образ конкретных вещей; это, действительно, уже не само восприятие вещей, но представление акта, с помощью которого интеллект закрепляется на вещах. Стало быть, это уже не образы, но символы. Наша логика есть совокупность правил, которым нужно следовать при работе с символами. Так как эти символы проистекают из созерцания твердых тел, так как правила соединения этих символов выражают самые общие отношения между твердыми телами, то наша логика одерживает победы в науке, предметом которой служит твердость тел, то есть в геометрии. Логика и геометрия, как мы уви-

дим, взаимно порождают друг друга. Из расширения натуральной геометрии, обусловленной общими и непосредственно замечаемыми свойствами твердых тел, вышла натуральная логика, а из нее, в свою очередь, — научная геометрия, бесконечно расширяющая познание внешних качеств твердых тел<sup>15</sup>. Геометрия и логика в точности приложимы к материи. Там они на своем месте и могут действовать самостоятельно. Но вне этой области чистое рассуждение нуждается в присмотре здравого смысла, который представляет собой нечто совершенно иное.

Итак, все элементарные силы интеллекта направлены на то, чтобы преобразовать материю в орудие действия, то есть в *орган*, в этимологическом смысле этого слова. Не довольствуясь лишь созданием организмов, жизнь пожелала дать им, в виде дополнения, саму неорганическую материю, превращаемую благодаря мастерству живого существа в бесконечный орган. Такова задача, которую жизнь прежде всего задает интеллекту. Вот почему он неизменно ведет себя так, словно он был зачарован созерцанием инертной материи. Интеллект — это жизнь, смотрящая вовне, становящаяся внешней относительно самой себя, перенимающая, в принципе, приемы неорганизованной природы, чтобы на деле управлять ими. Отсюда изумление интеллекта, когда он обращается к живому и оказывается лицом к лицу с организацией. Как бы он тогда ни принимался за дело, он всегда превращает организованное в неорганизованное, ибо, не нарушая своего естественного направления, не обращаясь против самого себя, он не может мыслить истинную непрерывность, реальную подвижность, взаимопроникновение — словом, творческую эволюцию, которая и есть жизнь.

Если речь идет о непрерывности, — интеллекту нашему, как, впрочем, и чувствам, продолжением которых он является, оказывается доступной лишь та сторона жизни, которая поддается нашему воздействию. Для того, чтобы мы могли изменить предмет, нужно, чтобы он представал нам делимым и прерывным. С точки зрения позитивной науки, беспримерного прогресса достигли в тот день, когда разложили на клетки организованные ткани. Изучение клетки показало, что она, в свою очередь, тоже представляет собою организм, сложность которого явно увеличива-

<sup>15</sup> Мы вернемся ко всем этим вопросам в следующей главе.

ется по мере углубления в него. Чем больше наука продвигается вперед, тем больше замечает она рост числа разнородных, внешних по отношению друг к другу элементов, располагающихся рядом для создания живого существа. Подходит ли она таким путем ближе к жизни или, напротив, не отдаляется ли то, что есть собственно жизненного в живом, по мере растущего дробления рядопологающихся частей? Уже и среди ученых наблюдается тенденция рассматривать органическое вещество как непрерывное, а клетку — как нечто искусственное<sup>16</sup>. Но если даже предположить, что этот взгляд в конце концов возьмет верх, его углубление может привести лишь к иному способу анализа живого существа и, следовательно, к новой прерывности, хотя, быть может, менее удаленной от реальной непрерывности жизни. На самом же деле интеллект, отдающийся своему естественному течению, не может мыслить эту непрерывность. Она предполагает одновременно и множественность элементов, и их взаимо-проникновение, — два свойства, которые не могут быть примирены в той области, которая служит полем приложения нашего производства, а следовательно, и нашего интеллекта.

Подобно тому, как мы совершаем деление в пространстве, мы останавливаем движение во времени. Интеллект во все не создан для того, чтобы мыслить *эволюцию* в собственном смысле этого слова, то есть непрерывность изменения, которое является чистой подвижностью. Мы не будем останавливаться здесь на этом вопросе, который предполагаем глубже рассмотреть в особой главе. Скажем только, что интеллект представляет себе становление как серию *состояний*, каждое из которых однородно и, следовательно, неизменно. Как только наше внимание сосредоточивается на внутреннем изменении одного из этих состояний, мы сейчас же разлагаем его на новую последовательность состояний, которые в соединенном виде образуют внутреннее изменение этого состояния. Каждое из этих новых состояний будет неизменяемым; если же мы заметим их внутреннее изменение, оно тотчас же превратится в новый ряд неизменяемых состояний, и так до бесконечности. Здесь также мыслить значит воссоздаваться, и естественно, что мы воссоздаем из элементов данных — а значит, устойчивых. Таким образом, что бы мы ни делали, как бы мы ни

<sup>16</sup> Мы вернемся к этому вопросу в главе III, стр. 254.

подражали, путем бесконечного сложения, подвижности становления, само становление всегда будет проскальзывать у нас между пальцами, пусть даже нам и покажется, что мы держим его в руках.

Именно потому, что интеллект всегда стремится воссоздать и воссоздает из данного, он и упускает то, что является *новым* в каждый момент истории. Он не допускает непредвиденного. Он отбрасывает всякое творчество. То, что определенные предпосылки приводят к определенному следствию, исчисляемому как функция этих предпосылок, — вполне удовлетворяет наш интеллект. То, что определенная цель порождает определенные средства ее достижения, — мы также понимаем. В обоих случаях мы имеем дело с чем-то известным и, в сущности, с прежним, которое повторяется. Здесь наш интеллект чувствует себя привольно. И, каков бы ни был предмет, интеллект будет исключать, разделять, ограничивать, заменяя, если нужно, сам предмет приблизительным эквивалентом, где все будет происходить таким образом. Но ведь каждый момент что-то приносит с собой, новое бьет непрерывной струей, и хотя после появления каждой новой формы можно сказать, что она есть действие определенных причин, но невозможно предвидеть то, чем будет эта форма, ибо причины — уникальные для каждого случая — составляют здесь часть действия, оформляются одновременно с ним и определяются им в той же мере, в какой и сами его определяют. Все это мы можем чувствовать в самих себе и угадывать, путем симпатии, вовне, но не можем ни выразить в терминах чистого разума, ни мыслить, в узком смысле этого слова. И это не удивительно, если подумать о назначении нашего разума. Причинность, которую он ищет и повсюду находит, выражается в самом механизме нашего производства, где мы бесконечно составляем одно и то же целое из одних и тех же элементов, где мы повторяем те же движения, чтобы получить тот же результат. Целесообразностью по преимуществу для нашего разума является целесообразность в нашем производстве, где работают по образцу, данному заранее, то есть прежнему или составленному из известных элементов. Что же касается собственно изобретения, которое является, однако, отправным пунктом самого производства, то наш интеллект не в состоянии постичь его ни в его *рождении*, то есть в том, что есть в нем неделимого, ни

в его *гениальности*, то есть в том, что есть в нем творческого. Объясняя его, интеллект всегда разложит это непредвиденное и новое на известные или старые элементы, расположив их в ином порядке. Интеллект так же не признает нечто совершенно новое, как и абсолютное становление. Другими словами, и здесь также он упускает существенную сторону жизни, как будто бы он отнюдь не создан для того, чтобы мыслить подобный предмет.

Весь наш анализ приводит к такому заключению. Но вовсе не было необходимости входить в такие подробности механизма интеллектуальной работы: достаточно было бы рассмотреть ее результаты, чтобы увидеть, что интеллект, столь искусный в оперировании инертным, демонстрирует всю свою неловкость, как только касается живого. Идет ли речь о жизни тела или духа, интеллект действует с жестокостью, непреклонностью и грубостью орудия, совершенно не предназначенного для такого употребления. История гигиены и педагогики многое могла бы рассказать нам об этом. Когда размышляешь о главном, неотложном и устойчивом нашем стремлении сохранять наши тела и воспитывать души, о тех особых возможностях, которые даны здесь каждому, чтобы постоянно производить опыты над самим собой и над другими, об осязаемой вреде, который наносят и которым оплачиваются изъятия медицинской и педагогической практики, то остаешься в недоумении перед грубостью и особенно перед стойкостью заблуждений. Нетрудно отыскать их источник в упорном стремлении рассматривать живое как мертвое и мыслить всякую реальность, какой бы текучей она ни была, в форме вполне законченного твердого тела. Мы чувствуем себя свободно лишь в прерывном, в неподвижном, в мертвом. *Интеллект характеризуется естественным непониманием жизни.*

Инстинкт же, напротив, принял форму жизни. В то время как интеллект рассматривает все с механистической точки зрения, инстинкт действует, скажем так, органически. Если бы проснулось дремлющее в нем сознание, если бы он был направлен вовнутрь, в познание, а не вовне, в действие, если бы мы умели его спрашивать, а он мог бы нам отвечать, — он открыл бы нам самые сокровенные тайны жизни. Ибо он только продолжает ту работу, путем которой жизнь организует материю, причем продолжает ее так, что мы не можем, как часто отмечалось, сказать, где кончается

организация и где начинается инстинкт. Когда цыпленок ударом клюва раскалывает скорлупу, он действует инстинктивно, и, однако, он только следует тому движению, которое пронесло его через эмбриональную жизнь. Наоборот, в процессе самой эмбриональной жизни (в особенности когда зародыш свободно существует в форме личинки) выполняется много таких действий, которые следует отнести к инстинкту. Стало быть, самые существенные из первичных инстинктов являются, в действительности, жизненными процессами. Сопровождающее их потенциальное сознание обнаруживает себя чаще всего лишь в начальной фазе действия, предоставляя затем процессу осуществляться самостоятельно. А между тем, стоило бы только этому сознанию распространиться вширь, а затем полностью углубиться в самого себя, — и оно совпало бы с производящей силой жизни.

Когда замечаешь в живом теле тысячи клеток, которые работают вместе ради общей цели, участвуют в общем деле, живут одновременно для себя и для других, поддерживают себя, питаются, размножаются, отвечают особыми защитными реакциями на грозящие опасности, — как не подумать, что все это инстинкты? И тем не менее, это естественные функции клетки, конститутивные элементы ее жизнениности. И наоборот, когда видишь, какую прочно организованную систему образуют пчелы улья, как ни одна из особей не может жить изолированно дольше известного времени, даже если снабдить ее помещением и пищей, — как не признать, что улей реально, а не метафорически представляет собой единый организм, в котором каждая пчела есть клетка, соединенная невидимыми связями с другими клетками? Инстинкт, одушевляющий пчелу, смешивается, таким образом, с силой, одушевляющей клетку, или служит ее продолжением. В таких предельных случаях, как этот, он совпадает с работой организации.

Конечно, в одном и том же инстинкте существует много степеней совершенства. Между шмелем и пчелой, например, расстояние значительно, и от одного к другой ведет множество посредников; соответственно усложнениям социальной жизни. Но то же разнообразие обнаруживается и в функционировании гистологических элементов, принадлежащих к различным, более или менее родственным между собой тканям. В обоих случаях существует множество

вариаций на одну и ту же тему. Постоянство темы, однако, совершенно очевидно, и вариации лишь приспособливают ее к разнообразию обстоятельств.

И в том и в другом случае, идет ли речь об инстинкте животного или о жизненных свойствах клетки, обнаруживаются одни и те же знание и незнание. Все происходит так, как будто клетка знает, что может иметь к ней отношение в других клетках, животное — что может быть ему полезным в других животных; все прочее остается в тени. Как будто бы жизнь, сжимаясь в определенный вид, теряет соприкосновение с тем остальным, что в ней заключено, кроме двух-трех пунктов, имеющих отношение к только что возникшему виду. Разве не очевидно, что жизнь действует здесь, как сознание в целом, как память? Мы влачим за собою, не замечая этого, все свое прошлое; но наша память выпускает в настоящее только два-три воспоминания, которые должны дополнить с той или иной стороны наше теперешнее состояние. Инстинктивное знание, которое один вид имеет о каком-либо частном аспекте другого вида, коренится, таким образом, в самом единстве жизни, которая, по словам одного древнего философа, есть целое, самому себе симпатизирующее. Невозможно рассматривать некоторые специфические инстинкты животного и растения, возникшие, безусловно, при исключительных обстоятельствах, не сближая их с теми, как будто бы забытыми, воспоминаниями, которые сразу вырываются на поверхность под давлением неотложной необходимости.

Конечно, большое число вторичных инстинктов и многие разновидности первичного инстинкта поддаются научному объяснению. Однако сомнительно, чтобы наука, с ее нынешними приемами объяснения, когда-нибудь смогла подвергнуть инстинкт исчерпывающему анализу. Причина этого в том, что инстинкт и интеллект — это два расходящихся направления развития одного и того же начала, которое в одном случае остается внутри самого себя, в другом же идет вовне и углубляется в утилизацию неорганизованной материи: это непрерывное расхождение свидетельствует о радикальной несовместимости интеллекта с инстинктом и о невозможности для первого вобрать в себя второй. Самое существенное в инстинкте не может быть выражено в терминах интеллекта, а следовательно, и проанализировано.



Слепорожденный, живущий среди себе подобных, не признал бы, что можно воспринять отдаленный предмет, не воспринимая последовательно всех промежуточных предметов. И все же зрение совершает это чудо. Можно, правда, согласиться со слепорожденным и сказать, что зрение, обусловленное колебанием сетчатой оболочки глаза в результате световых вибраций, есть, в сущности, осязание сетчатой оболочки. Это будет, бесспорно, научное объяснение, ибо роль науки состоит именно в переводе всякого восприятия в термины осязания; но мы показали в другом месте, что философское объяснение восприятия должно быть иным по природе, если только возможно говорить здесь об объяснении<sup>17</sup>. Но инстинкт тоже есть познание на расстоянии. Он так же относится к интеллекту, как видение к осязанию. Наука не может поступить иначе, чем выразить инстинкт в терминах интеллекта; но таким образом она скорее создаст имитацию инстинкта, чем проникнет в глубь его.

В этом можно убедиться, изучая хитроумные теории эволюционной биологии. Они сводятся к двум типам, которые, впрочем, часто взаимодействуют друг с другом. Некоторые ученые в соответствии с принципами неодарвинизма видят в инстинкте сумму случайных изменений, сохраняемых благодаря отбору: тот или иной полезный прием, естественным образом примененный индивидом в силу случайной предрасположенности зародыша, переносится от зародыша к зародышу, пока случай не добавит таким же образом новые усовершенствования. Иные делают из инстинкта выродившийся интеллект: действие, которое кажется полезным виду или некоторым его представителям, якобы порождает привычку, а привычка, передаваемая наследственным путем, становится инстинктом. Из этих двух систем первая имеет преимущество в том, что, не вызывая серьезных возражений, может говорить о наследственной передаче, ибо случайное изменение, в котором она видит истоки инстинкта, не приобретает индивидом, но присуще зародышу. Зато она совершенно не способна объяснить такие мудрые инстинкты, как инстинкты большинства насекомых. Очевидно, эти инстинкты не могли сразу достичь той степени сложности, какой они обладают теперь; по всей вероятности, они эволюционировали. Но, согласно гипотезе неодарвинистов, эволюция инстинкта могла про-

<sup>17</sup> «Материя и память», гл. I.

изойти только путем последовательного прибавления, так сказать, новых частей, которые в результате счастливых случайностей сцепляются со старыми. Но ведь очевидно, что в большинстве случаев инстинкт должен был совершенствоваться не путем простого приращения: на самом деле, каждая новая часть требовала полной переделки целого, угрожая в противном случае все испортить. Как же можно ждать от случая подобной переделки? Я согласен, что случайное изменение зародыша передается наследственным путем и может как бы ожидать, что новые случайные изменения его дополнят. Я согласен также, что естественный отбор устранит те из более сложных форм, которые окажутся нежизнеспособными. Но ведь для эволюции инстинктивной жизни необходимо еще, чтобы возникли эти жизненные усложнения. А они возникают только тогда, когда прибавление нового элемента влечет за собой соответствующее изменение всех прежних элементов. Никто не станет утверждать, что случай может совершить подобное чудо. В той или иной форме приходится обращаться к интеллекту. Предполагают, что живое существо развивает в себе высший инстинкт путем более или менее сознательного усилия. Но тогда нужно допустить, что усвоенная привычка может стать наследственной и что она становится таковой с регулярностью, достаточной, чтобы обеспечить эволюцию; это по меньшей мере очень сомнительно. Если бы даже можно было отнести к наследственно передаваемым и приобретенным разумным путем привычкам инстинкты животных, то неясно, как можно распространить этот способ объяснения на мир растительный, где усилие никогда не бывает разумным, даже если предположить, что оно когда-нибудь бывает сознательным. И все же, когда видишь, с какой уверенностью и точностью используют вьющиеся растения свои усики, какой поразительный комплекс приемов применяют орхидеи, комбинируя их, чтобы оплодотвориться при помощи насекомых<sup>18</sup>, то как не думать при этом об инстинктах?

Это не значит, что нужно совсем отказаться от тезиса неodarвинистов, равно как от того, который защищают неоламаркисты. Первые, без сомнения, правы, утверждая, что эволюция идет скорее от зародыша к зародышу, чем от ин-

<sup>18</sup> См. две работы Дарвина: *Les plantes grimpantes*, перев. Gordon, Paris, 1890 и *La fécondation des Orchidées par les Insectes*, перев. Rérolle, Paris, 1892.

дивида к индивиду, вторые — когда им случается говорить, что в истоках инстинкта лежит усилие (хотя мы полагаем, что это усилие совершенно иного рода, чем усилие *разумное*). Но первые, вероятно, ошибаются, считая эволюцию инстинкта случайной, вторые — рассматривая усилие, из которого возникает инстинкт, как усилие индивидуальное. Усилие, путем которого вид изменяет свои инстинкты и меняется сам, должно быть чем-то гораздо более глубоким, а не зависящим исключительно от обстоятельств или от индивидов. Оно зависит не только от инициативы индивидов, хотя индивиды ему содействуют; оно не бывает и чисто случайным, хотя случай и занимает в нем большое место.

Действительно, сравним различные формы одного и того же инстинкта у разных видов перепончатокрылых. Впечатление не всегда будет таким, какое мы получаем от возрастающей сложности последовательно прибавляющихся друг к другу элементов или от восходящего как бы по ступеням лестницы ряда упорядоченных механизмов.

Мы думаем скорее об окружности, по крайней мере, во многих случаях; все эти разновидности словно вышли из различных точек этой окружности; все они направляют свой взгляд к одному центру, все делают усилия в этом направлении, но каждая из них приближается к нему только в зависимости от своих возможностей, а также в той мере, в какой освещается для нее центральная точка. Другими словами, инстинкт повсюду является цельным, но он может быть более или менее упрощенным, а главное — упрощенным *по-разному*. С другой стороны, там, где наблюдается регулярная последовательность, где инстинкт усложняется в одном и том же направлении, как будто бы поднимаясь по ступеням лестницы, виды, которые их инстинкт располагает, таким образом, по одной линии, далеко не всегда находятся между собою в родственных отношениях. Так, проведенное недавно сравнительное изучение общественного инстинкта различных пчел установило, что инстинкт медоклада (*Melipona*) по своей сложности находится между рудиментарной тенденцией, замечаемой еще у шмелей, и совершенной наукой наших пчел, но все же между пчелами и медокладом не может быть никакого родства по происхождению<sup>19</sup>. Вероятно, большая или мень-

<sup>19</sup> Buttel-Reepen. Die phylogenetische Entstehung des Bienenstaates (Biol. Centralblatt, XXIII, 1903), в частности S. 108.

шая сложность этих различных сообществ не зависит от большего или меньшего числа прибавляющихся элементов. Скорее перед нами — определенная *музыкальная тема*, которая вначале вся целиком была переложена на известное число тонов; эта тема как целое выражалась затем в различных вариациях, и очень простых, и бесконечно сложных. Что касается самой начальной темы, то она присутствует везде и нигде. Напрасно бы мы пытались обозначать ее в терминах представления: вначале это было, без сомнения, нечто такое, что скорее *чувствовалось*, чем мыслилось. То же самое впечатление производит на нас парализаторский инстинкт некоторых ос. Известно, что иные виды парализаторов из перепончатокрылых кладут свои яйца на пауков, на жуков, на гусениц, предварительно подвергнув их искусной хирургической операции, после которой они становятся неподвижными, но некоторое время еще продолжают жить и служат, таким образом, свежей пищей для личинок. При уколе, который делают эти различные виды перепончатокрылых в нервные узлы своей жертвы, чтобы лишить ее подвижности, не убивая, они соотносятся с разными видами добычи, с которыми им приходится иметь дело. Сколия, нападающая на личинку бронзовки, делает укол только в одной ее точке, но в этой точке сконцентрированы двигательные узлы, и только они: укол в другие узлы мог бы вызвать смерть и гниение, чего следует избегать<sup>20</sup>. Желтокрылый сфекс, избравший своей жертвой кузнечика, знает, что кузнечик имеет три нервных центра, управляющих тремя парами ножек, или, по крайней мере, он действует так, как будто он это знает. Он прокалывает насекомое сначала под шею, потом в заднюю часть переднегрудия и, наконец, туда, где начинается брюшко<sup>21</sup>. Щетинистая аммофила делает девять последовательных уколов в девять нервных центров гусеницы, потом хватает ее голову и жует ее ровно столько, чтобы парализовать гусеницу, но не убить<sup>22</sup>. Общая тема здесь будет: «необходимость парализовать, не убивая»; вариации же зависят от строения того существа, которого подвергают операции. Конечно, нельзя ожидать, чтобы операция всегда выполнялась безукоризненно. Недавно было доказано, что сфекс-

<sup>20</sup> Fabre. Souvenirs entomologiques, 3-e serie. Paris, 1890, p. 1—69.

<sup>21</sup> Ibid., 1-re serie, 3-me edit., Paris, 1894, p. 93 и сл.

<sup>22</sup> Fabre. Nouveaux souvenirs entomologiques. Paris, 1882, p. 14 и сл.

аммофила иногда убивает гусеницу вместо того, чтобы парализовать ее, а подчас парализует ее наполовину<sup>23</sup>. Но из того, что инстинкт, как и интеллект, может ошибаться, что ему свойственны также и индивидуальные отклонения, совсем не следует, что инстинкт сфекса приобретен, как утверждалось, путем разумных проб и ошибок. Если даже предположить, что с течением времени сфексу удалось как бы наугад распознать одну за другой те точки своей жертвы, которые нужно прокалывать, чтобы сделать ее неподвижной, а также выяснить способы обращения с мозгом, необходимые для того, чтобы паралич не повлек за собою смерть, — то можно ли допустить, что столь специфические элементы такого точного знания могли регулярно, один за другим, передаваться по наследству? Если бы во всем нашем теперешнем опыте был хоть один неоспоримый пример такого рода переноса, наследование приобретенных признаков никем не подвергалось бы сомнению. В действительности наследственная передача усвоенной привычки происходит неопределенным и нерегулярным образом, если даже предположить, что она и в самом деле когда-нибудь осуществляется.

Но вся трудность связана с тем, что мы хотим выразить науку перепончатокрылых в терминах интеллекта. Тогда мы вынуждены уподобить сфекса энтомологу, который знает гусеницу таким же образом, как и все остальные вещи, то есть извне, не имея к этому специального и жизненного интереса. Сфекс должен был, следовательно, как энтомолог, изучить одно за другим положения нервных центров гусеницы или, по крайней мере, приобрести практическое знание этих положений, экспериментально исследуя действия укулов. Но все будет иначе, если предположить существование между сфексом и его жертвой *симпатии* (в этимологическом смысле этого слова), которая как бы осведомляет его изнутри об уязвимости гусеницы. Это чутье к уязвимости может вовсе не быть следствием внешнего восприятия, а вытекать только лишь из совместного пребывания сфекса и гусеницы, рассматриваемых уже не как два организма, но как две деятельности. Оно выразит в конкретной форме отношения одного к другой. Конечно, научная теория не может прибегать к такого рода соображениям. Она не должна полагать действие раньше орга-

<sup>23</sup> Peckham. Wasps, solitary and social. Westminster, 1905.

низации, симпатию раньше восприятия и познания. Но повторяем еще раз: или философия не имеет к этому отношения, или ее роль начинается там, где кончается роль науки.

Рассматривает ли наука инстинкт как «сложный рефлекс», или как усвоенную разумным путем и ставшую автоматизмом привычку, или как сумму маленьких и случайных выгод, накопленных и укрепленных отбором, — во всех случаях она утверждает, что инстинкт полностью разложим либо на разумные действия, либо на механизмы, построенные по частям, как те, которые комбинирует наш интеллект. Я признаю, что наука выполняет здесь свою роль. За невозможностью дать реальный анализ предмета, она представляет нам этот предмет в терминах интеллекта. Но разве не очевидно, что сама наука побуждает философию смотреть на вещи по-иному? Если бы наша биология была еще биологией времен Аристотеля, если бы она выстраивала все живые существа в одну линию, если бы она показывала нам, что вся жизнь целиком эволюционировала по направлению к интеллекту, проходя для этого через чувственность и инстинкт, — мы, разумные существа, были бы вправе, обратившись к более ранним и, следовательно, низшим проявлениям жизни, вставлять их, не калеча, в рамки нашего интеллекта. Но одним из самых ясных выводов биологии было указание на то, что эволюция совершалась по расходящимся линиям. На концах двух из этих линий — двух главных — мы и находим интеллект и инстинкт в их почти чистых формах. Почему же тогда полагают, что инстинкт разложим на интеллектуальные элементы, или даже на вполне доступные пониманию отношения? Не ясно ли, что думать здесь об интеллекте и об абсолютно постижимом — значит вернуться к Аристотелевой теории природы? Конечно, лучше вернуться к ней, чем сразу остановиться перед инстинктом, как перед непроницаемой тайной. Но хотя инстинкт и не относится к области интеллекта, он не выходит за пределы духа. В явлениях чувства, в безотчетной симпатии или антипатии мы испытываем в самих себе — в форме гораздо более неопределенной и все еще слишком проникнутой интеллектом — нечто такое, что, вероятно, происходит в сознании насекомого, действующего инстинктивно. Чтобы довести до конца развитие элементов, первоначально взаимопроникавших, эво-

люция должна была отделить их друг от друга. Точнее, интеллект есть прежде всего способность соотносить одну точку пространства с другой, один материальный предмет с другим; он прилагается ко всякой вещи, оставаясь вне этих вещей, и глубинная причина всегда в его глазах дробится на рядоположенные действия. Какова бы ни была та сила, которая обнаруживается в генезисе нервной системы гусеницы, наши глаза и интеллект всегда постигают ее только как рядоположение нервов и нервных центров. Правда, мы постигаем таким образом всякое внешнее проявление этой силы. Сфекс же схватывает, очевидно, очень немного — только то, что касается его потребностей, — но зато он схватывает это изнутри, совсем иначе, чем в процессе познания, — в интуиции (скорее *переживаемой*, чем *представляемой*), подобной тому, что называется у нас вещей симпатией.

Это постоянное колебание научных теорий инстинкта между отнесением его к области разумного, то есть уподоблением «павшему» (*tombée*) интеллекту, и сведением его к чистому механизму — факт примечательный<sup>24</sup>. Каждая из этих систем объяснения одерживает победу, критикуя другую систему, — первая, когда показывает нам, что инстинкт не может быть чистым рефлексом, вторая, когда говорит, что инстинкт есть нечто иное, чем интеллект, даже отпадающий в бессознательное. Что это может означать, как не то, что это — два символических выражения, одинаково приемлемых в одних аспектах и одинаково несоответствующих своему предмету — в других. Конкретное объяснение, уже не научное, но метафизическое, нужно искать на совершенно ином пути — не в направлении интеллекта, а в направлении «симпатии».

Инстинкт — это симпатия. Если бы эта симпатия могла расширить свой предмет и размышлять о самой себе, она дала бы нам ключ к жизненным явлениям, подобно тому, как интеллект — развитый и исправленный — вводит нас в материю. Ибо — нелишне будет повторить это — интеллект и инстинкт обращены в две противоположные стороны: первый к инертной материи, второй — к жизни. Ин-

<sup>24</sup> См., в частности, из недавних работ: Betge. 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).

теллект при посредстве науки — своего творения — будет открывать нам все полнее и полнее тайны физических явлений; что касается жизни, то он дает нам лишь ее перевод в терминах инерции, впрочем, и не претендуя на большее. Он вращается вокруг нее, делая извне как можно больше снимков того предмета, который он притягивает к себе, вместо того, чтобы самому входить в него. Внутри же самой жизни нас могла бы ввести *интуиция* — то есть инстинкт, ставший бескорыстным, осознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и расширять его бесконечно.

То, что усилие подобного рода не является невозможным, показывает уже существование у человека, наряду с нормальным восприятием, эстетической способности. Наш глаз замечает черты живого существа, но как рядоположенные, а не организованные между собой. Замысел жизни, простое движение, пробегающее по линиям, связывающее их друг с другом и придающее им смысл, ускользает от нас. Этот-то замысел и стремится постичь художник, проникая путем известного рода симпатии внутрь предмета, понижая, усилием интуиции, тот барьер, который пространство воздвигает между ним и моделью. Правда, эта эстетическая интуиция, как и внешнее восприятие, постигает только индивидуальное. Но можно представить себе стремление к познанию, идущее в том же направлении, что и искусство, но предметом которого была бы жизнь в целом, подобно тому, как физическая наука, следуя до конца в направлении, указанном внешним восприятием, продолжает индивидуальные факты в общие законы. Очевидно, эта философия никогда не сможет так познать свой предмет, как наука познает свой. Интеллект остается лучезарным ядром, вокруг которого инстинкт, даже очищенный и расширенный до состояния интуиции, образует только неясную туманность. Но, не давая знания как такового, составляющего удел чистого интеллекта, интуиция поможет нам понять, чего недостает здесь в данных интеллекта, и предугадать способ их пополнения. С одной стороны, она использует механизм самого интеллекта, чтобы показать, что его рамки не находят больше здесь своего точного приложения, а с другой — своей собственной работой она внушит нам хотя бы смутное ощущение того, чем нужно заменить интеллектуальные рамки. Таким образом, она заста-



вит интеллект признать, что жизнь не охватывается полностью ни категорией множественного, ни категорией единого, что ни механическая причинность, ни целесообразность не выражают удовлетворительным образом жизненный процесс. Затем, благодаря взаимной симпатии, которую она установит между нами и остальным живущим, благодаря тому расширению нашего сознания, которого она добьется, она введет нас в собственную область жизни, то есть в область взаимопроникновения, бесконечно продолжающегося творчества. Но если в этом она и превзойдет интеллект, то импульс, который заставит ее подняться до этих пределов, придет от интеллекта. Без интеллекта, в форме инстинкта, она останется связанной с особым, практически интересующим ее предметом, направляющим ее вовне — в двигательные реакции.

Каким образом теория познания должна учитывать эти две способности, интеллект и интуицию, и почему, отказываясь установить между ними достаточно точное различие, она встречает непреодолимые затруднения, создавая иллюзорные идеи, за которые цепляются иллюзорные проблемы, — это мы попытаемся показать немного далее. Тогда станет очевидным, что проблема познания, рассматриваемая под этим углом зрения, составляет единое целое с проблемой метафизики и что обе они зависят от опыта. Действительно, если, с одной стороны, интеллект согласуется с материей, а интуиция с жизнью, то нужно обратиться к интеллекту и к интуиции, чтобы извлечь из них квинт-эссенцию их предмета: следовательно, метафизика будет исходить из теории познания. Но, с другой стороны, если сознание, таким образом, раздвоилось на интуицию и интеллект, то произошло это из-за необходимости и применяться к материи, и, вместе с тем, следовать течению жизни. Раздвоение сознания связано здесь с двойной формой реального, и теория познания должна исходить из метафизики. Поистине, каждое из этих двух исследований приводит к другому; они составляют круг, и центром его может быть только эмпирическое изучение эволюции. Только наблюдая, как сознание пробегает через материю, теряется в ней и в ней же себя находит, делится и восстанавливается, — мы и сможем построить идею взаимной противоположности этих двух элементов, равно как, быть может, и общности их происхождения. Но, с другой стороны, опи-

раясь на эту их противоположность и на эту общность происхождения, мы, конечно, яснее постигнем смысл самой эволюции.

Таков будет предмет следующей главы. Но уже те факты, которые мы только что рассмотрели, могут подсказать нам идею связать жизнь либо с самим сознанием, либо с чем-то ему подобным.

Мы сказали, что на всем протяжении животного мира сознание предстает как бы пропорциональным широте выбора, которым обладает живое существо. Оно освещает зону возможностей, окружающую действие. Оно измеряет расстояние между тем, что совершается, и тем, что могло бы совершиться. Рассматривая извне, его можно бы было счесть простым помощником действия, светом, который зажигается действием, мгновенной искрой, вспыхивающей от соприкосновения между реальным действием и действиями возможными. Но нужно заметить, что все происходило бы точно так же, если бы сознание было не следствием, а причиной. Можно предположить, что даже у низших животных сознание в принципе может занимать огромное поле, но фактически оно как бы зажато в тиски: всякий прогресс нервных центров, давая организму выбор между возрастающим числом действий, апеллирует к возможностям, способным окружать реальное, разжимает, таким образом, тиски, и предоставляет большую свободу сознанию. В этой гипотезе, равно как и в первой, сознание является орудием действия; но было бы правильнее сказать, что действие есть орудие сознания, ибо само усложнение действия и столкновение одного действия с другим являются для узника-сознания единственно возможным способом освобождения. Как сделать выбор между этими двумя гипотезами? Если бы была верна первая, сознание в каждое мгновение точно обрисовывало бы состояние мозга; существовал бы строгий параллелизм (в той мере, в какой он доступен пониманию) между психологическим состоянием и состоянием мозговым. Напротив, во второй гипотезе существует взаимоотношение и взаимная зависимость между мозгом и сознанием, но нет параллелизма: чем больше будет усложняться мозг, увеличивая, таким образом, число возможных действий, между которыми организм имеет выбор, тем больше сознание будет выходить за пределы своего физического спутника. Так, воспоминание об одном и том

же зрелище, при котором присутствовали человек и собака, вероятно, одинаковым образом изменит их мозг, если восприятие было одинаково; однако воспоминание у человека будет совершенно иным, чем у собаки. У собаки воспоминание останется пленником восприятия: оно пробудится только тогда, когда о нем напомнит аналогичное восприятие, воспроизводя то же зрелище; и проявится оно скорее в узнавании наличного восприятия, чем в истинном возрождении самого воспоминания, и это узнавание будет не столько *мыслимым*, сколько *разыгрываемым*. Человек, напротив, способен вызывать воспоминание по своей воле, в любой момент, независимо от наличного восприятия. Он не довольствуется тем, чтобы разыгрывать прошлую жизнь: он представляет ее себе, грезит о ней. Психологические различия между двумя воспоминаниями не может обусловливаться тем или иным частным различием между двумя мозговыми механизмами, ибо локальное изменение мозга, связанное с воспоминанием, в обоих случаях одно и то же; оно обусловлено различием между мозгом человека и мозгом собаки, взятыми в их целостности: более сложный из двух, заставляя соперничать между собою большее число механизмов, позволит сознанию освободиться от их узды и добиться независимости. То, что все происходит именно так, что из двух гипотез нужно выбирать вторую, мы пытались доказать в предыдущем труде путем исследования фактов, которые лучше всего освещают отношение между состоянием сознания и мозговым состоянием, фактов нормального и патологического узнавания, в частности, явлений афазии<sup>25</sup>. Но к этому же выводу можно прийти и путем рассуждения. Мы показали, на каком внутренне противоречивом постулате, на каком смещении двух несовместимых между собой видов символизма основана гипотеза эквивалентности между мозговым состоянием и состоянием психологическим<sup>26</sup>.

Рассматриваемая с этой стороны, эволюция жизни приобретает более точный смысл, хотя ее и нельзя свести к идее в истинном значении этого слова. Все происходит так, как будто бы в материю проник широкий поток сознания, отягченный, как всякое сознание, безмерным множеством взаимопроникающих возможностей. Он увлек материю к

<sup>25</sup> «Материя и память», гл. II и III.

<sup>26</sup> Le paralysisme psycho-physiologique (Revue de métaphysique, nov. 1904).

организации, но его движение бесконечно ею замедлялось и одновременно бесконечно разделялось. В самом деле, с одной стороны, сознание должно было замереть, как ку-колка в коконе, где она готовит свои крылья, с другой стороны, заключенные в сознании многочисленные тенденции разделились между расходящимися рядами организмов, которые при этом скорее направляли эти тенденции вовне, в движения, чем внутрь — в представления. По ходу этой эволюции, в то время как одни организмы засыпали все глубже и глубже, другие все больше просыпались, и оцепенение одних служило активности других. Но пробуждение могло осуществиться двумя разными способами. Жизнь, то есть сознание, брошенное в материку, сосредоточивало свое внимание или на собственном движении, или на материи, через которую оно проходило. Оно шло, таким образом, в направлении либо интуиции, либо интеллекта. Интуиция на первый взгляд кажется гораздо предпочтительнее интеллекта, ибо жизнь и сознание остаются здесь внутри самих себя. Но картина эволюции живых существ показывает нам, что интуиция не могла идти очень далеко. Сознание оказалось здесь до такой степени сжатым своим покровом, что оно должно было сузить интуицию до инстинкта, то есть охватить лишь очень незначительную часть жизни, ту, которая интересовала его практически; и к тому же охватить во мраке — касаться, почти ее не видя. С этой стороны горизонт тотчас же закрылся. Напротив, сознание, ставшее интеллектом, то есть сосредоточившееся прежде всего на материи, становится, по-видимому, внешним относительно самого себя; но именно потому, что оно подходит к предметам извне, ему и удается двигаться в их среде, устранять воздвигаемые ими преграды, расширять бесконечно свою область. Добившись свободы, оно может также углубиться внутрь и разбудить дремлющие в нем интуитивные возможности.

С этой точки зрения, не только сознание предстает движущим началом эволюции, но, кроме того, человек занимает привилегированное место среди самих наделенных сознанием существ. Между ним и животными существует различие уже не в степени, но в природе. Таковым должно быть заключение нашей следующей главы; здесь же мы покажем, каким образом оно вытекает из предшествующего анализа.

Примечательным фактом является крайняя диспропорция между самим изобретением и его последствиями. Мы сказали, что интеллект был отлит по форме материи и что прежде всего он стремится к фабрикации. Но фабрикует ли он ради самой фабрикации, или невольно и даже бессознательно преследует при этом совсем иную цель? Фабриковать — это значит придавать материи форму, смягчать, покорять, превращать ее в орудие с тем, чтобы стать над ней господином. Этим *господством* человечество и пользуется гораздо больше, чем материальными результатами самого изобретения. Если мы извлекаем непосредственную пользу из сфабрикованного предмета, как могло бы делать разумное животное, если даже эта польза есть все, чего добивался изобретатель, она является чем-то очень незначительным в сравнении с новыми идеями, с новыми чувствами, которые изобретение может вызвать повсеместно, как если бы главным его результатом было возвышение нас над самими собой, а значит, расширение нашего горизонта. Диспропорция между действием и причиной здесь настолько велика, что трудно допустить, чтобы причина *производила* свое действие. Она его *запускает*, указывая ему, правда, его направление. Словом, все происходит так, как будто главною целью интеллекта — в его воздействии на материю — было *дать выход чему-то*, что материя задерживает.

Такое же впечатление возникает от сравнения мозга человека и животных. Вначале кажется, что различие — только в объеме и сложности. Но, судя по функционированию, здесь должно быть и нечто совершенно иное. У животного двигательные механизмы, приведенные в действие мозгом, или, другими словами, навыки, приобретенные волей, не имеют иной цели и иного действия, кроме выполнения движений, очерченных этими навыками, заложенных в этих механизмах. У человека же двигательный навык может иметь и другой результат, несоизмеримый с указанным. Он может служить препятствием другим двигательным навыкам и, побеждая тем самым автоматизм, давать свободу сознанию. Известно, сколь обширную область в человеческом мозге занимает язык. Мозговые механизмы, соответствующие словам, имеют ту особенность, что могут приходиться в столкновение либо с другими механизмами, к примеру, теми, которые соответствуют самим вещам, либо

друг с другом: в это время сознание, которое могло быть вовлечено в действие и поглощено им, овладевает собой и освобождается<sup>27</sup>.

Следовательно, различие должно быть более радикальным, чем могло бы показаться при поверхностном исследовании. Такое же различие существует между механизмом, поглощающим внимание, и тем, от которого можно отвлечься. Паровая машина, какой ее задумал Ньюкомен, требовала присутствия человека, обязанностью которого было лишь управлять кранами, то вводя в цилиндр пар, то направляя на него холодный дождь, чтобы вызвать конденсацию пара. Рассказывают, что ребенок, которому была поручена эта работа, когда ему наскучило ее выполнять, додумался соединить веревкой рукоятки кранов с коромыслом машины. С тех пор машина сама стала открывать и закрывать свои краны; она работала без посторонней помощи. Если бы теперь наблюдатель сравнил устройство этой второй машины с первой, не интересуясь детьми, обязанными смотреть за ними, то он нашел бы в ней лишь небольшое усложнение. И это, действительно, все, что можно заметить, если смотреть только на машины. Но если бросить взгляд на детей, то окажется, что в то время, как один поглощен надзором, другой может играть на свободе, и в этом отношении между машинами существует радикальное различие, ибо первая поработает внимание, а вторая освобождает его. Такого же рода различие, думается, можно обнаружить между мозгом животного и мозгом человека.

Итак, если бы мы захотели использовать термины телеологии, следовало бы сказать, что сознание, вынужденное для собственного освобождения разделить организацию на две взаимодополняющие части, с одной стороны — растения, с другой — животных, искало выход в двух направлениях — в инстинкте и в интеллекте: оно не обнаружило его в инстинкте, а на пути интеллекта выход был найден только благодаря резкому скачку от животного к человеку. Так что в конечном итоге именно человек со-

<sup>27</sup> У геолога Н. С. Шалера, которого мы уже имели случай цитировать, есть прекрасное высказывание: «Когда мы доходим до человека, нам кажется, что прежнее подчинение духа телу исчезло, и в то время как строение тела остается, в сущности, неизменным, интеллектуальная сфера развивается с необычайной быстротой» (Schaler. *The interpretation of nature*. Boston, 1899, p. 187).

ставляет смысл всей организации жизни на нашей планете. Но это — лишь определенный способ выражения. В реальности же существуют только известное жизненное течение и другое, ему противоположное; отсюда вся эволюция жизни. Теперь необходимо исследовать как можно ближе противоположность двух этих течений. Быть может, мы откроем тогда их общий источник, а тем самым сумеем проникнуть и в наиболее темные области метафизики. Но так как оба направления, по которым нам предстоит следовать, обозначены, с одной стороны, в интеллекте, а с другой — в инстинкте и интуиции, — мы не боимся сбиться с пути. Картина эволюции жизни подсказывает нам определенную концепцию познания, а также метафизику, которые взаимно предполагают друг друга. Представленные в отчетливом виде, эта метафизика и эта критика смогут, в свою очередь, пролить свет на эволюцию в целом.

## ГЛАВА ТРЕТЬЯ

### О ЗНАЧЕНИИ ЖИЗНИ.

#### ПОРЯДОК В ПРИРОДЕ И ФОРМА ИНТЕЛЛЕКТА

В первой главе мы провели демаркационную линию между неорганическим и организованным, но вместе с тем мы отмечали, что рассечение материи на неорганизованные тела зависит от наших чувств и от нашего интеллекта, а материя, рассматриваемая как неделимое целое, должна быть скорее течением, чем вещью. Тем самым мы прокладываем путь к сближению между инертным и живым.

С другой стороны, мы показали во второй главе, что та же противоположность существует между интеллектом, отлитым по форме неорганизованной материи, и инстинктом, согласующимся с некоторыми определениями жизни. Но, добавляли мы, и инстинкт и интеллект выделяются на едином фоне, который можно было бы назвать, за неимением лучшего слова, Сознанием в целом и который должен быть коэкстенсивным всей жизни. Этим мы подсказывали мысль о возможности выведения интеллекта из сознания, которое его охватывает.

Итак, настал момент обратиться к генезису интеллекта, а вместе с тем и к генезису тел, — эти два исследования, очевидно, связаны друг с другом, если верно то, что интеллект обрисовывает в общих чертах формы нашего действия на материю, а части материи применяются к требованиям нашего действия. Интеллектуальность и материальность должны были складываться в своих деталях путем взаимного приспособления. Та и другая вытекают из высшей и более обширной формы существования. В нее-то и следует их вновь поместить, чтобы видеть, как они оттуда исходят.

На первый взгляд, подобная попытка превосходит своей дерзостью самые смелые метафизические спекуляции. Она намерена якобы идти дальше психологии, дальше кос-



могони, дальше традиционной метафизики, ибо психология, космология и метафизика с самого начала принимают интеллект в его существенных чертах, тогда как здесь речь идет о том, чтобы показать, как возникали его форма и материя. На самом же деле предприятие, как мы покажем, является гораздо более скромным. Но определим вначале, чем оно отличается от других.

Начнем с психологии. Не нужно думать, что она описывает *генезис* интеллекта, когда она следует за его прогрессивным развитием в ряду животных. Сравнительная психология учит нас, что чем животное разумнее, тем больше оно стремится размышлять о действиях, с помощью которых оно использует вещи, и тем самым приближаться к человеку; но его действия уже сами по себе следовали главным линиям человеческого действия; они различали в материальном мире те же общие направления, которые различаем в нем и мы; опорой их были те же самые предметы, соединенные теми же отношениями; поэтому, хотя интеллект животного и не создает еще понятий в собственном смысле слова, он живет уже в атмосфере понятий. Поглощенный ежеминутно действиями и положениями, из него исходящими, увлекаемый ими вовне, становясь, таким образом, внешним по отношению к самому себе, интеллект животного, конечно, скорее разыгрывает свои представления, чем мыслит их: но эта игра уже обрисовывает в общих чертах схему человеческого интеллекта<sup>1</sup>. Объяснить интеллект человека интеллектом животного значит поэтому просто развить в человеческое зародыш человеческого рода. Нам показывают, как существа, становившиеся все более и более разумными, следовали все дальше и дальше в известном направлении. Но если указано направление, тем самым дан уже и интеллект.

Он дан также в космогонии, подобной космогонии Спенсера, как дана в ней одновременно и материя. Нам показывают материю, повинующуюся законам, предметы и факты, связанные с другими предметами и фактами постоянными отношениями, сознание, приобретающее отпечаток этих отношений и законов, принимающее, таким образом, общую форму природы и складывающееся в интеллект. Но разве не очевидно, что, полагая предметы и факты, мы тем самым предполагаем уже существование интеллекта? А

<sup>1</sup> Мы исследовали этот вопрос в «Материи и памяти», гл. II и III.

*priori*, помимо всякой гипотезы о сущности материи, очевидно, что материальность тела не оканчивается там, где мы его осязаем. Тело присутствует везде, где ощутимо его влияние. К примеру, его сила притяжения, — если говорить только о ней, — проявляется на Солнце, на планетах, быть может, во всей Вселенной. Чем больше физика развивается, тем больше она сглаживает индивидуальность тел и даже частиц, на которые разложило их вначале научное воображение; тела и частицы стремятся раствориться во всеобщем взаимодействии. Наши восприятия скорее дают нам наброски нашего возможного действия на вещи, чем очертания самих вещей. Контуры, которые мы замечаем в предметах, обозначают лишь то, что мы можем в них затронуть и что можем изменить. Мы видим линии, пересекающие материю, но это те самые линии, по которым мы призваны двигаться. Контуры и пути обозначались по мере того, как готовилось действие сознания на материю, то есть, в сущности, по мере того, как складывался интеллект. Сомнительно, чтобы животные, созданные по иному плану, чем мы, — к примеру, моллюск или насекомое, — пересекали материю по тем же сочленениям. Нет даже необходимости в том, чтобы они делили ее на тела. Чтобы следовать указаниям инстинкта, вовсе не обязательно воспринимать *предметы*, достаточно различать *качества*. Напротив, интеллект, даже в низшей его форме, устремится к тому, чтобы материя воздействовала на материю. Если с какой-нибудь стороны материя поддается делению на активные и пассивные элементы, или просто на отдельные и со-существующие фрагменты, то сюда и направляет свой взгляд интеллект. И чем больше он будет заниматься делением, тем больше он развернет материю в пространстве в форме протяженности, расположенной рядом с протяженностью, — материю, которая, конечно, стремится к пространственности, но части которой все же еще находятся в состоянии взаимной сопричастности и взаимопроникновения. Таким образом, то же самое движение, которое побуждает дух складываться в интеллект, то есть в отчетливые понятия, приводит материю к делению на предметы, явно внешние по отношению друг к другу. *Чем больше интеллектуализируется сознание, тем более пространственной становится материя.* Стало быть, когда эволюционная философия представляет себе в пространстве материю, разде-

ленную по тем же линиям, которым должно следовать наше действие, она тем самым уже заранее исходит из вполне готового интеллекта, происхождение которого она хотела установить.

Когда метафизика выводит *a priori* категории мысли, она предается работе того же рода, хотя более тонкой и более осознающей саму себя. Интеллект сжимают, сводят к его квинтэссенции, втискивают его в начало столь простое, что оно кажется пустым: из этого начала извлекают потом то, что было туда вложено потенциально. Таким путем, конечно, можно показать согласованность интеллекта с самим собой, определить его, дать его формулу, но отнюдь нельзя показать его генезис. Труд, предпринятый Фихте, хотя и более философский, чем труд Спенсера, ибо он больше считается с истинным порядком вещей, все же ведет нас ненамного дальше последнего. Фихте берет мысль в состоянии концентрации и растягивает ее в реальность. Спенсер исходит из внешней реальности и сжимает ее в интеллект. Но в обоих случаях с самого начала берут интеллект готовым — сжатый или распустившийся, схваченный в нем самом путем непосредственного видения или отраженный путем рефлексии в природе, как в зеркале.

Согласие большинства философов в этом вопросе связано с тем, что они единодушны в утверждении единства природы и представляют себе это единство в абстрактной и геометрической форме. Они не видят и не хотят видеть разрыва между организованным и неорганизованным. Одни исходят из неорганического и, дополняя его им же самим, хотят воссоздать живое; другие полагают вначале жизнь и идут к неорганизованной материи путем умело направляемого *decrecendo*; но для тех и других в природе существуют только различия в степенях, — степени сложности в первой гипотезе, степени интенсивности во второй. Если принять этот принцип, интеллект становится столь же обширным, как и реальность, ибо неоспоримо, что все геометрическое в вещах полностью доступно человеческому интеллекту; а если существует полная непрерывность между геометрией и остальным, то и остальное также становится равно доступным для интеллекта, равно разумным. Таков постулат большинства философских систем. В этом нетрудно убедиться, сравнивая между собою учения, которые, по-видимому, не имеют никаких точек соприкосновения, ни-

какой общей меры, как, скажем, учения Фихте и Спенсера, — два имени, наугад взятые нами для сопоставления.

В основе этих умозрений лежат, таким образом, два убеждения, взаимосвязанные и друг друга дополняющие: что природа едина и что интеллект предназначен для того, чтобы охватить ее всю целиком. Так как предполагается, что познавательная способность коэкстенсивна совокупности опыта, то не может быть вопроса о происхождении этой способности. Ее берут как данную и ею пользуются, как пользуются зрением, чтобы окинуть взглядом горизонт. Правда, существуют разногласия относительно ценности результата: по мнению одних, то, что охватывает интеллект, есть подлинная реальность, для других — это всего лишь иллюзия. Но, будь это иллюзией или реальностью, — то, что постигает интеллект, считается совокупностью всего, что вообще может быть постигнуто.

Этим объясняется преувеличенное доверие философии к силам индивидуального духа. Будет ли она догматической или критической, довольствуется ли она относительностью нашего познания или стремится достичь абсолютного, — философия является обычно творением одного философа — единым и всеобъемлющим видением целого. Ее можно принять или отвергнуть.

Более скромной, и к тому же единственной, которая допускает дополнения и усовершенствования, является философия, предлагаемая нами. Человеческий интеллект, как мы его себе представляем, — это вовсе не тот интеллект, который показал нам Платон в своей аллегории пещеры. Он не должен ни наблюдать проходящие иллюзорные тени, ни созерцать, оборачиваясь назад, ослепительное светило. У него есть другое дело. Впряженные, как волы земледельца, в тяжелую работу, мы чувствуем игру наших мускулов и суставов, тяжесть плуга и сопротивление почвы; действовать и сознавать себя действующим, войти в соприкосновение с реальностью и даже жить ею, но лишь в той мере, в какой она связана с выполняемым действием и вспахиваемой бороздой, — вот функция человеческого интеллекта. Но нас омывает благодетельная влага, в которой мы черпаем силы, чтобы работать и жить. Мы непрестанно вбираем что-то из океана жизни, в который погружены, и чувствуем, что наше существо или, по крайней мере, руководящий им интеллект, сформировались в этом океане как бы

путем локального затвердения. Философия может быть только усилием к тому, чтобы вновь раствориться в целом. Интеллект, поглощаемый своим первоначалом, снова переживает в обратном порядке свой собственный генезис. Но такая работа не может осуществиться сразу; по необходимости она будет коллективной и постепенной. Она будет состоять в обмене впечатлениями, которые, поправляя друг друга и накладываясь одни на другие, приведут к тому, что человеческая природа в нас расширится и превзойдет саму себя.

Но этот метод встречает сопротивление самых косных привычек ума. Он тотчас внушает представление о порочном круге. Напрасно, говорят нам, вы утверждаете, что пойдете дальше интеллекта: как можете вы это сделать помимо самого интеллекта? Все, что есть авторитетного в вашем сознании, — это только интеллект. Вы находитесь внутри вашей мысли и не выйдете из нее. Скажите, если угодно, что интеллект способен к прогрессу, что он будет видеть все более отчетливо во все большем числе вещей. Но не говорите, что можете показать его генезис, ибо вы делаете это опять-таки с помощью того же интеллекта.

Таково возражение, естественно возникающее в уме. Но подобным рассуждением можно было бы так же доказать невозможность приобретения любой новой привычки. Сущность рассуждения и состоит в том, чтобы заключить нас в круг данного. Но действие разрывает круг. Если вы никогда не видели плавающего человека, вы мне скажете, быть может, что плавать невозможно, ибо, чтобы выучиться плавать, нужно с самого начала держаться на воде и, следовательно, уже уметь плавать. Рассуждение и вправду всегда будет приковывать меня к твердой земле. Но если я попросту, не боясь, брошусь в воду, то как-нибудь вначале продержусь на воде, отбиваясь от нее, и мало-помалу приспособлюсь к этой новой среде, научусь плавать. Точно так же в теории представляется чем-то нелепым желание познавать иначе, чем с помощью интеллекта; но если смело пойти на риск, то действие, быть может, разрубит узел, завязанный рассуждением, которому никогда не удастся его развязать.

Риск будет к тому же казаться все меньше по мере того, как наша точка зрения станет завоевывать признание. Мы

показали, что интеллект отделился от более обширной реальности, но между ними никогда не было полного разрыва. Вокруг мысли, оперирующей понятиями, сохраняется туманная дымка, напоминающая о происхождении этой мысли. Более того, мы еще сравнили бы интеллект с твердым ядром, образовавшимся путем конденсации. Это ядро не отличается радикально от окружающей его текучей среды. Она сможет поглотить его лишь потому, что оно создано из той же субстанции. Тот, кто бросается в воду, зная только сопротивление твердой земли, сразу же утонет, если не будет отбиваться от текучести новой среды; ему нужно хвататься за то, так сказать, твердое, что еще дает ему вода. Только при этом условии можно в конце концов приспособиться к неустойчивости текучего. То же самое относится и к нашей мысли, когда она решается сделать прыжок.

Но нужно, чтобы она его сделала, то есть покинула свою среду. Разум, рассуждая о своих силах, никогда не сумеет их расширить, хотя после того, как расширение произойдет, оно вовсе не покажется неразумным. Вы можете исполнить тысячи и тысячи вариаций на тему хождения, но не извлечете из этого правила для плавания. Войдите в воду, и когда вы научитесь плавать, то поймете, что механизм плавания связан с механизмом ходьбы. Первый служит продолжением второго, но второй не подключит вас к первому. Точно так же, как бы искусно ни оперировали вы механизмом интеллекта, вам никогда не удастся этим путем превзойти его. Вы получите нечто более сложное, но не высшее или даже просто отличающееся. Нужно применить насилие и актом воли вывести интеллект за его собственные пределы.

Порочный круг оказывается, таким образом, только видимостью. Но мы думаем, что любой другой философский метод сделает его реальным. Это мы и хотели бы кратко продемонстрировать, хотя бы лишь для доказательства того, что философия не может, не должна принимать отношений, установленных чистым интеллектуализмом между теорией познания и теорией познанного, между метафизикой и наукой.

На первый взгляд может показаться благоразумным предоставить исследование фактов позитивной науке. Физика и химия будут заниматься неорганизованной матери-

ей, биологические и психологические науки станут изучать проявления жизни. Задача философа тогда очерчивается точно. Он получает из рук ученого факты и законы, и, пытается ли он превзойти их, чтобы постичь глубинные причины, или считает невозможным идти так далеко, что и доказывает самим анализом научного познания, — в обоих случаях он испытывает к фактам и к отношениям, переданным ему наукой, такое почтение, какого требует нечто уже установленное. К этому познанию он приложит критику познавательной способности и, в случае необходимости, метафизику; что касается самого познания в его материальности, то он считает его делом науки, а не философии.

Но разве не очевидно, что это так называемое разделение труда приводит к тому, что все запутывается и смешивается? Метафизику или критику, право на создание которых философ оставляет за собою, он получает в готовом виде от позитивной науки, ибо они содержатся в ее описаниях и анализах, всю заботу о которых он предоставил ученому. Не желая с самого начала касаться фактической стороны вопросов, он оказывается вынужденным в вопросах принципиальных просто-напросто формулировать, в более точных выражениях, те неосознанные и, стало быть, необоснованные метафизику и критику, которые очерчиваются самим отношением науки к реальности. Не стоит обманываться внешней аналогией между вещами природными и человеческими. Мы здесь не в юридической области, где описание факта и суждение о факте — две вещи разные по той простой причине, что там над фактом и независимо от него существует изданный законодателем закон. Здесь же законы находятся внутри фактов и соответствуют тем линиям, по которым совершалось рассечение реального на отдельные факты. Нельзя описать вид предмета без предварительного суждения о его истинной природе и его организации. Форму нельзя полностью отделить от материи, и тот, кто сначала предоставил философии только принципиальные вопросы и тем самым пожелал поставить философию выше науки, подобно тому, как кассационный суд ставится выше суда присяжных и апелляционного суда, — тот вынужден будет постепенно свести ее к простой протоколизации, задачей которой станет — самое большее — формулировка в более точных выражениях не подлежащих обжалованию приговоров.

Позитивная наука есть, действительно, творение чистого интеллекта. Будет ли принята или отвергнута наша концепция интеллекта, есть один вопрос, в котором все с нами согласятся, а именно, что интеллект чувствует себя особенно свободно в сфере неорганизованной материи. Он все больше пользуется этой материей в механических изобретениях, и изобретения эти становятся для него тем более легкими, чем более механически он судит о материи. Он несет в себе, под формую естественной логики, скрытый геометризм, который выявляется по мере того, как интеллект все глубже проникает в инертную материю. Он находится в полной гармонии с этой материей; вот почему так близки друг к другу физика и метафизика неорганизованной материи. Когда же интеллект приступает к изучению жизни, он по необходимости обращается с живым, как с инертным, прилагая к этому новому предмету те же самые формы, перенося в эту новую область те же привычки, которые с таким успехом прилагались им к старому. И он вправе так поступать, ибо лишь при этом условии живое так же поддается нашему действию, как и инертная материя. Но истина, к которой приходят таким путем, становится относительной, полностью зависящей от нашей способности действовать. Это уже не более как символическая истина. Она не может иметь той же ценности, что истина физическая, ибо она является только распространением физики на предмет, который мы *a priori* условливаемся рассматривать лишь с внешней стороны. Обязанностью философии было бы войти сюда активно, исследовать живое без задней мысли о практическом его использовании, освободившись от собственно интеллектуальных форм и привычек. Цель философии — умозрение, то есть видение; ее позиция по отношению к живому не является позицией науки, которая стремится только действовать и которая, умея действовать лишь через посредство инертной материи, рассматривает и остальную реальность только под этим углом зрения. Что же будет, если философия полностью представит позитивной науке факты биологические и психологические, как по праву уступила она ей факты физические? Она примет *a priori* механистическую концепцию всей природы, концепцию непродуманную и даже бессознательную, исходящую из материальной потребности. Она примет *a priori* доктрину простого единства познания и абстрактного единства природы.



С этого времени философия может считаться завершенной. Философу останется только выбирать между метафизическим догматизмом и метафизическим скептицизмом, которые основаны, по сути, на одном и том же постулате и не прибавляют ничего к позитивной науке. Он может гипотезировать единство природы или — что сводится к тому же самому — единство науки в существе, которое будет ничем, ибо оно ничего не создает, — в бездейственном Боже, просто обобщающемся в себе все данное, либо в вечной Материи, из недр которой изливаются свойства вещей и законы природы, либо, наконец, в чистой Форме, которая стремится охватить неуловимую множественность и которая будет, по желанию философов, формой природы или формой мышления. Все эти философии на разных языках скажут, что наука вправе обращаться с живым, как с инертным, и что нет никакой существенной разницы, не нужно проводить никакого различия между результатами, к которым приходит интеллект, прилагая свои категории, — будет ли он пребывать в инертной материи, или устремится навстречу жизни.

А между тем во многих случаях чувствуется, что рамки разываются. Но так как с самого начала не было установлено различие между инертным и живым — между тем, что заранее приспособлено к рамкам, куда его вкладывают, и тем, что держится в них лишь при условии исключения из него всего существенного, — то приходится одинаково подвергать подозрению все, что заключено в рамках. За метафизическим догматизмом, возводившим в абсолют искусственное единство науки, последуют тогда скептицизм или релятивизм, который обобщит и распространит на все результаты науки искусственный характер некоторых из них. Отныне философия так и будет колебаться между доктриной, считающей абсолютную реальность непознаваемой, и той, чье представление об этой реальности говорит нам не более того, что говорила наука. Желая предупредить всякий конфликт между наукой и философией, жертвуют философией; но при этом не много выигрывает и наука. И, стремясь избежать мнимого порочного круга, то есть использования интеллекта с целью его же превзойти, попадают в весьма реальный круг, старательно отыскивая в метафизике единство, которое с самого начала было дано *a priori*, — единство, принятое слепо, бессознательно,

одним тем, что весь опыт был предоставлен науке, а вся реальность — чистому разуму.

Начнем, напротив, с того, что проведем демаркационную линию между инертным и живым. Мы обнаружим, что первое естественным образом входит в рамки интеллекта, — второе же поддается этому лишь искусственно, а потому и нужно занимать по отношению к живому особую позицию и смотреть на него по-иному, чем позитивная наука. Философия, таким образом, овладевает областью опыта. Она вмешивается во множество вещей, которые до сих пор ее не касались. Наука, теория познания и метафизика оказываются перенесенными на одну почву. Вначале это вызовет у них некоторое замешательство. Всем троим будет казаться, что ими что-то утрачено. Но в конце концов все трое извлекут пользу из встречи.

Научное познание и в самом деле могло возгордиться от того, что его утверждениям приписывали одинаковую ценность во всей области опыта. Но именно потому, что все эти утверждения были поставлены в один ряд, они в конце концов оказались зараженными одной и той же относительностью. Этого не будет, если с самого начала установить различие, которое, как нам кажется, напрашивается само собою. Собственная область разума — это инертная материя. На нее главным образом и направлено человеческое действие, а действие, как мы говорили выше, не может совершаться в нереальном. Поэтому, если рассматривать физику в общей форме, отвлекаясь от деталей ее реализации, можно сказать, что она касается абсолютного. Если же науке удастся овладеть живым, аналогично тому, как она поступает с неорганизованной материей, то это бывает только случайно — по воле судьбы или благодаря удаче, как угодно. Здесь приложение рамок разума уже не является естественным. Мы не хотим сказать, что рамки эти здесь незаконны, в научном смысле этого слова. Если наука должна расширять наше действие на вещи и если мы можем действовать, лишь используя как орудие инертную материю, то наука может и должна и впредь обращаться с живым, как она обращалась с инертным. Но, разумеется, чем больше она углубляется в жизнь, тем более символическим, относительным, зависящим от случайностей действия становится даваемое ею знание. Поэтому в этой новой области науку должна сопровождать философия, чтобы на-

учная истина дополнялась познанием другого рода, которое можно назвать метафизическим. Тем самым возвышается всякое наше познание, и научное и метафизическое. Мы пребываем, мы движемся, мы живем в абсолютном. Наше знание об абсолютном, конечно, и тогда не полно, но оно не является внешним или относительным. Благодаря совместному и последовательному развитию науки и философии мы постигаем само бытие в его глубинах.

Отвергая, таким образом, внушаемое рассудком искусственное внешнее единство природы, мы ищем, быть может, ее истинное единство, внутреннее и живое. Ибо усилие, которое мы совершаем, чтобы превзойти чистый рассудок, вводит нас в нечто более обширное, из чего выкраивается сам рассудок и от чего он должен был отдделиться. А так как материя соотносится с интеллектом, так как между ними существует очевидное согласие, то нельзя исследовать генезис одной, отвлекаясь от генезиса другого. Один и тот же процесс должен был одновременно выкроить материю и интеллект из одной ткани, содержащей их обоих. В эту-то реальность мы и будем проникать все больше и больше по мере роста наших усилий превзойти чистый интеллект.

Итак, сосредоточимся на том, что в нас одновременно и наиболее отделено от внешнего и наименее проникнуто интеллектуальностью. Поищем в глубине самих себя такой пункт, где мы более всего чувствуем, что находимся внутри нашей собственной жизни. Мы погрузимся тогда в чистую длительность, в которой непрерывно действующее прошлое без конца набухает абсолютно новым настоящим. Но в то же время мы почувствуем, что наша воля напряжена до предела. Резким усилием наша личность должна сжать саму себя, чтобы мы собрали ускользящее от нас прошлое и толкнули его, плотное и неделимое, в настоящее, которое оно создает, проникая в него. Моменты, когда мы до такой степени овладаем собой, очень редки, они составляют одно целое с нашими подлинно свободными действиями. Но даже и тогда мы не можем удержать себя целиком. Наше ощущение длительности, то есть совпадение нашего я с самим собою, допускает степени. Но чем глубже чувство и полнее совпадение, тем больше та жизнь, в которую они нас уводят, поглощает интеллектуальность, превосходя ее.

Ибо существенная функция интеллекта — связывать подобное с подобным, и в рамки его могут вполне вписаться лишь повторяющиеся факты. И к реальным моментам реальной длительности интеллект, безусловно, также находит доступ, задним числом восстанавливая новое состояние из ряда его внешних снимков, как можно более сходных с тем, что уже известно. В этом смысле состояние содержит интеллектуальность, так сказать, в «возможности». Но оно переходит за ее границы, оно всегда несоизмеримо с нею, будучи неделимым и новым.

Ослабим теперь напряжение, прервем усилие, толкавшее в настоящее возможно бóльшую часть прошлого. Будь расслабление полным, не было бы больше ни памяти, ни воли: это значит, что мы никогда не впадаем в абсолютную пассивность, равно как и не можем стать абсолютно свободными. Но в пределе мы можем предположить существование, состоящее из беспрестанно возобновляющегося настоящего: нет больше реальной длительности, нет ничего, кроме мгновенности, которая умирает и возрождается бесконечно. Таково ли существование материи? Не совсем, конечно, ибо анализ разлагает материю на элементарные колебания, самые короткие из которых имеют очень малую, почти исчезающую, но все же не нулевую длительность. Тем не менее можно полагать, что физическое существование предрасположено ко второму направлению, как психическое — к первому.

В основе «духовности», с одной стороны, и «материальности» вместе с интеллектуальностью — с другой, существуют, таким образом, два противоположно направленных процесса, и от одного к другому можно перейти путем инверсии, или, быть может, даже простой остановки, если верно, что термины «инверсия» и «остановка» должны здесь считаться синонимами, как мы это подробно покажем немного далее. Это предположение подтвердится, если рассматривать вещи с точки зрения протяженности, а не только длительности.

Чем больше мы осознаем наше движение вперед в чистой длительности, тем больше чувствуем взаимопроникновение различных частей нашего существа и сосредоточение всей нашей личности в одной точке, или, вернее, на одном острие, которое вдвигается в будущее, непрерывно его разрезая. В этом и состоит свободная жизнь и свободное

действие. Отдадимся теперь течению: вместо того, чтобы действовать, будем грезить. Тотчас же наше *я* рассеется; наше прошлое, до сих пор объединявшееся в неделимом импульсе, который оно нам сообщало, распадается на тысячи и тысячи воспоминаний, которые становятся внешними друг другу. По мере того, как они застывают, прекращается их взаимопроникновение. Так наша личность вновь нисходит в направлении пространства. Она, впрочем, постоянно соприкасается с ним и в своих ощущениях. Мы не будем останавливаться на этом вопросе, который исследовали в другом месте. Ограничимся лишь напоминанием, что протяжение допускает степени, что всякое ощущение в известной мере протяженно и что идея непротяженных ощущений, искусственно локализованных в пространстве, есть просто точка зрения разума, внушенная скорее неосознанной метафизикой, чем психологическим наблюдением.

Конечно, даже расслабляясь, насколько это возможно, мы делаем только первые шаги в направлении протяженности. Но предположим на миг, что материя и состоит в самом этом движении, пущенном далее, и что физическое — это просто перевернутое психическое. Тогда стало бы понятно, почему дух так свободно чувствует себя и так естественно вращается в пространстве, лишь только материя внушает ему более ясное представление об этом пространстве. Смутное представление о нем давалось духу ощущением его возможного *ослабления*, то есть возможного *протяжения*. Он вновь обнаруживает его в вещах; но он мог бы получить его и без них, если бы имел достаточно сильное воображение, чтобы довести до предела инверсию своего естественного движения. С другой стороны, это позволило бы нам понять, что материя еще более подчеркивает свою материальность под взглядом духа. Сначала она помогла ему спуститься к ней, она дала ему импульс. Но, восприняв импульс, он не останавливается. Формирующееся у него представление о чистом пространстве есть только *схема* того предела, до которого могло бы дойти это движение. Овладев формой пространства, дух пользуется ею как сетью, петли которой могут как угодно сплетаться и расплетаться; сеть эта, брошенная на материю, разделяет ее в соответствии с потребностями нашего действия. Таким образом, пространство нашей геометрии и пространствен-

ность вещей взаимно порождают друг друга благодаря взаимодействию двух аспектов, в сущности одинаковых, но противоположных по смыслу. Пространство не настолько чуждо нашей природе, как мы воображаем, а материя не так всецело протяженна в пространстве, как это представляется нашему интеллекту и нашим чувствам.

Первый аспект изложен нами в другом месте. По поводу второго ограничимся замечанием, что полная пространственность заключается в совершенно внешнем положении одних частей относительно других, то есть в полной взаимной независимости. Но нет материальной точки, которая не воздействовала бы на любую другую материальную точку. Если признать, что та или иная вещь находится именно там, где она действует, то придется допустить, подобно Фарадею<sup>2</sup>, что все атомы взаимопроникают и что каждый из них наполняет мир. В подобной гипотезе атом или вообще материальная точка становится просто точкой зрения разума, к которой можно прийти, продолжая достаточно далеко работу деления материи на тела, полностью зависящую от нашей способности к действию. И все же неоспоримо, что материя поддается этому делению и что, считая ее делимой на внешние по отношению друг к другу части, мы строим науку, которая дает нам вполне удовлетворительное представление о реальности. Бесспорно, что если и не существует полностью изолированной системы, то наука все же находит способ разделить Вселенную на системы, относительно независимые одни от других, и она не совершает при этом явной ошибки. Что это означает, как не то, что материя *простирается* в пространстве, не будучи при этом абсолютно *протяженной*, и что, считая ее разложимой на изолированные системы, приписывая ей совершенно отдельные элементы, которые меняют отношения между собой, оставаясь сами неизменными, которые, как мы говорили, «перемещаются», не изменяясь, — словом, приписывая ей качества чистого пространства, мысленно переносятся тем самым к пределу движения, тогда как она очерчивает лишь его направление?

*Трансцендентальная эстетика* Канта, по-видимому, окончательно установила, что протяженность не является материальным свойством, подобным другим. Над понятия-

<sup>2</sup> Faraday. A speculation concerning electric conduction (Philos. Magazine, 3-e série, v. XXIV).

ем теплоты, цвета или тяжести рассуждение не будет работать бесконечно: чтобы узнать свойства тяжести или теплоты, нужно прибегнуть к опыту. Совсем не так обстоит дело с понятием пространства. Если допустить, что оно дается нам эмпирически, благодаря зрению и осязанию (и Кант никогда этого не оспаривал), в нем примечательно то, что разум, управляясь с ним лишь собственными силами, *a priori* вырезает в нем фигуры, *a priori* определяет свойства этих фигур; но опыт, с которым он не соприкасается, все же следует за ним в бесконечных усложнениях его рассуждений и неизменно подтверждает их. Вот факт, который выявил Кант. Но объяснения этого факта, думается, нужно искать совсем не на том пути, по которому пошел Кант.

Интеллект, каким нам представил его Кант, погружен в атмосферу пространственности, от которой он так же неотделим, как живое тело от воздуха, которым оно дышит. Наши восприятия достигают нас, лишь пройдя через эту атмосферу. Они заранее пропитываются там нашей геометрией, так что наша мыслительная способность только находит в материи те математические свойства, которые были уже в нее заложены нашей способностью к восприятию. Таким образом, мы убеждаемся в том, что материя послушно повинуется нашим рассуждениям; но эта материя, в том, что в ней есть умопостигаемого, — наше собственное творение: реальности «в себе» мы не знаем, и никогда ничего о ней не узнаем, ибо мы постигаем только ее преломление сквозь формы нашей способности восприятия. Если мы хотим что-либо утверждать о ней, тотчас возникает противоположное утверждение, равно доказуемое, равно вероятное: идеальность пространства, непосредственно доказываемая анализом познания, опосредованно — антиномиями, к которым ведет противоположный тезис. Такова руководящая идея кантовской критики. Она побудила Канта безоговорочно отвергнуть так называемые «эмпиристские» теории познания. На наш взгляд, она является решающей в том, что отрицает. Но дает ли она решение проблемы в том, что утверждает?

Она берет пространство как совершенно готовую форму нашей воспринимающей способности, как истинный *deus ex machina*, о котором нельзя сказать, ни как он возникает, ни почему он именно такой, а не иной. Она берет «вещи в себе», о которых, по ее мнению, мы ничего не можем знать:

по какому же праву она утверждает тогда их существование, пусть даже «проблематическое»? Если непознаваемая реальность проецирует в нашу воспринимающую способность чувственное многообразие, которое в точности вписывается в эту способность, то не является ли эта реальность тем самым отчасти познаваемой? И, изучая этот процесс, не приходим ли мы к предположению, что между вещами и нашим духом хотя бы в одном пункте существует предустановленное согласие, — гипотеза на скорую руку, без которой Кант вполне резонно хотел обойтись? В сущности, именно потому, что Кант не различал степеней в пространственности, он и должен был взять пространство в готовом виде; отсюда возникает вопрос, как «чувственное многообразие» может к нему приспособиться. По той же причине он считал материю полностью развернутой в абсолютно внешние друг другу части: отсюда антиномии, тезис и антитезис которых со всей очевидностью предполагают полное совпадение материи с геометрическим пространством и которые исчезают, как только мы перестаем распространять на материю то, что справедливо в отношении чистого пространства. Отсюда, наконец, вывод о существовании трех и только трех возможностей, между которыми должна делаться выбор теории познания: или дух применяется к вещам, или вещи приспосабливаются к духу, или нужно предположить таинственную согласованность между вещами и духом.

Но на самом деле есть и четвертая возможность, которую Кант, очевидно, не принимал во внимание, — ибо он, во-первых, не думал, что область духа шире интеллекта, а во-вторых (что, в сущности, одно и то же), не приписывал длительности абсолютного существования, *a priori* поставив время на одну доску с пространством. Это четвертое решение состоит прежде всего в том, чтобы рассматривать интеллект как особую функцию духа, направленную главным образом на инертную материю. Затем оно заключается в признании того, что ни материя не определяет формы интеллекта, ни интеллект не предписывает своей формы материи, ни оба они — интеллект и материя — не применяются друг к другу в силу какой-то предустановленной гармонии, — но что интеллект и материя последовательно приспосабливались друг к другу, чтобы в конце концов прийти к одной общей форме. *Это приспособление долж-*



но было к тому же происходить вполне естественно, ибо одна и та же инверсия одного и того же движения создала одновременно интеллектуальность духа и материальность вещей.

С этой точки зрения, знание о материи, даваемое, с одной стороны, нашим восприятием, а с другой — наукой, является, конечно, приблизительным, но не относительным. Наше восприятие, роль которого состоит в освещении наших действий, осуществляет рассеивание материи, всегда слишком отчетливое, подчиненное нуждам практики, а значит, требующее пересмотра. Наша наука, стремящаяся принять математическую форму, чересчур подчеркивает пространственность материи; поэтому ее схемы обычно слишком точны и к тому же всегда нуждаются в переработке. Чтобы научная теория достигла совершенности, дух должен был бы охватить сразу всю совокупность вещей и определенным образом расположить их относительно друг друга; но в действительности мы вынуждены выражать проблемы, одну за другой, в понятиях, неизбежно носящих временный характер, так что решение каждой проблемы бесконечно исправляется решением следующих, и наука в целом является относительной, завися от случайного порядка, в котором поочередно ставились проблемы. В этом смысле и в этой мере науку и следует считать условной. Но условность ее, скажем так, *de facto*, а не *de jure*. В принципе, позитивная наука касается самой реальности, если только она не покидает своей области — инертной материи.

Рассматривая таким образом научное познание, мы возвышаем его. Но зато теория познания становится делом бесконечно сложным и превосходящим силы чистого интеллекта. Действительно, недостаточно лишь определить, с помощью тщательного анализа, категории мысли: нужно показать их происхождение. Что касается пространства, то нужно усилием духа *sui generis* следовать за прогрессивным, или, вернее, за регрессивным движением внепространственного, нисходящего в пространственность. Поднявшись вначале как можно выше в нашем собственном сознании, чтобы затем постепенно спускаться, мы ясно чувствуем, что наше я, напрягшееся было в неделимом и действующем волевом акте, развертывается в инертные, внешние друг другу воспоминания. Но это — лишь начало.

Наше сознание, очерчивая движение, показывает нам его направление и заставляет нас предвидеть возможность его продолжения до конца; само оно не заходит так далеко. Напротив, если мы рассматриваем материю, которая поначалу кажется нам совпадающей с пространством, то обнаруживаем, что чем больше наше внимание сосредоточивается на ней, тем больше части, которые мы считали рядоположенными, входят друг в друга, причем каждая из них испытывает воздействие целого, которое, следовательно, каким-то образом присутствует в ней. Итак, хотя материя разворачивается в направлении пространства, она не доходит в этом до конца; отсюда можно заключить, что она только продолжает гораздо дальше то движение, зарождение которого сознание могло обрисовать в нас. Мы держим, таким образом, два конца цепи, хотя нам и не удалось захватить другие ее звенья. Всегда ли они будут ускользать от нас? Нужно иметь в виду, что философия, как мы ее определяем, еще не вполне осознала саму себя. Физика понимает свою роль, когда она толкает материю в направлении пространственности; но понимала ли свою роль метафизика, когда она просто-напросто шла по следам физики с призрачной надеждой двигаться далее в том же направлении? Не будет ли, напротив, ее подлинной задачей подняться по тому склону, по которому физика спускается, вернуть материю к ее истокам и постепенно создать космологию, которая была бы, если можно так выразиться, перевернутой психологией? Все, что кажется *положительным* физикой и геометру, становится, с этой новой точки зрения, остановкой или нарушением истинной позитивности, которая должна определяться в понятиях психологических.

Конечно, если принять во внимание удивительный порядок в математике, полное согласие между предметами, которыми она занимается, логику, присущую числам и фигурам, нашу уверенность в том, что, как бы ни были различны и сложны наши рассуждения об одном и том же предмете, мы всегда придем к одному и тому же заключению, — то можно усомниться в том, что столь, по-видимому, положительные качества являют собой систему отрицаний, скорее отсутствие, чем наличие подлинной реальности. Но не нужно забывать, что наш интеллект, который констатирует этот порядок и им восхищается, ориентиро-

ван в том же направлении, которое приводит к материальности и пространственности его предмета. Чем больше усложнений он помещает в свой предмет при его анализе, тем сложнее порядок, который он в нем находит. И этот порядок, и эта сложность по необходимости действуют на него как позитивная реальность, ибо они одного с ним направления.

Когда поэт читает мне свои стихи, это может так затронуть меня, что я проникну в мысли поэта, в его чувства, вновь переживу то простое состояние, которое он раздробил на слова и фразы. Я сопереживаю (*sympatise*) тогда его вдохновению, я следую за ним в непрерывном движении, которое, как само вдохновение, есть неделимый акт. Но стоит мне отвлечься, ослабить то, что было во мне напряжено, как звуки, до сих пор растворенные в смысле, предстают передо мной раздельно, один за другим, в своей материальности. Мне не нужно ничего для этого прибавлять; достаточно, чтобы я нечто убавил. По мере того, как я отвлекаюсь, последовательные звуки все более обособляются: подобно тому, как фразы распались на слова, так и слова распадаются на слоги, которые я буду воспринимать поочередно. Пойдем еще далее в направлении грезы: тогда уже буквы отделятся одни от других, и я увижу, как они переплетаются и дефилируют на воображаемом листе бумаги. Я буду тогда восхищаться четкостью их переплетения, чудным порядком шествия, точностью, с какой буквы вписываются в слоги, слоги в слова и слова во фразы.

Чем дальше я буду продвигаться в совершенно отрицательном направлении ослабления, тем большее протяжение и усложнение буду создавать; чем больше, в свою очередь, возрастет усложнение, тем сильнее я буду восхищаться непоколебимым порядком, царящим между элементами. И все же это усложнение и протяжение не представляют ничего положительного; они отражают недостаток воли. С другой стороны, порядок должен расти вместе с усложнением, так как он является только одной из его сторон: чем больше символических частей мы замечаем в неделимом целом, тем больше увеличивается число отношений между ними, ибо одна и та же неделимость реального целого продолжает охватывать растущую множественность символических элементов, на которые разложило его ослабление внимания. Подобное сравнение в известной мере поясняет,

как одно и то же уничтожение позитивной реальности, одна и та же инверсия некоторого начального движения может одновременно создать протяжение в пространстве и удивительный порядок, который открывает в нем наша математика. Конечно, между этими случаями существует то различие, что слова и буквы были изобретены разумным усилием человечества, тогда как пространство возникает автоматически, подобно остатку при вычитании, если даны два первых члена<sup>3</sup>. Но в обоих случаях бесконечное усложнение частей и их совершенная координация созданы одновременно инверсией, которая, в сущности, является оставшей, то есть уменьшением позитивной реальности.

Все операции нашего интеллекта направлены к геометрии как к пределу, где они находят свое полное завершение. Но так как геометрия им по необходимости предшествует (ибо эти операции никогда не дойдут до построения пространства и не могут не принимать его как данное), то очевидно, что главной пружиной нашего интеллекта, заставляющей его работать, является скрытая геометрия, присущая нашему представлению о пространстве. В этом убеждает исследование двух существенных функций интеллекта: дедукции и индукции.

Начнем с дедукции. То же движение, которым я черчу фигуру в пространстве, порождает ее свойства: они видны и осязаемы в самом этом движении; я чувствую, я переживаю в пространстве отношение определения к его следствиям, посылку к заключению. Все другие понятия, идею которых мне подсказывает опыт, только отчасти могут быть

<sup>3</sup> Наше сравнение только развивает содержание термина *λβος*, как понимает его Плотин. Ибо, с одной стороны, *λβος* у этого философа есть сила производящая и осведомляющая, аспект или фрагмент *ψυχή*, а с другой — Плотин иногда говорит о нем как о речи. В целом, отношение, устанавливаемое нами в данной главе между «протяжением» (*extension*) и «напряжением» (*distension*), в чем-то сходно с отношением, предполагаемым Платином (в рассуждениях, которые, вероятно, вдохновили Равэссона), когда он делает из протяженности, конечно, не инверсию начального Существа, но ослабление его сущности, один из последних этапов процессии (см., в частности, *Enn. IV, III, 9—11* и *III, VI, 17—18*). Однако античная философия не замечала, какие следствия вытекали из этого для математики, ибо Плотин, как Платон, возвел математические сущности в абсолютные реальности. В особенности же эта философия позволила себя обмануть совершенно внешней аналогией длительности с протяжением. Она толковала первую так же, как вторую, считая изменение понижением неизменности, чувственное — упадком умопостигаемого. Отсюда, как мы покажем в следующей главе, явилась философия, не понимавшая реальной функции и назначения интеллекта.

построены *a priori*, а потому определение их будет несовершенным, и дедукции, в которые войдут эти понятия, как бы строго ни связывать заключения с посылками, будут причастны этому несовершенству. Но когда я на глаз вычерчиваю на песке основание треугольника и начинаю строить два угла при основании, я достоверно знаю и понимаю, что если эти два угла равны, стороны тоже будут равны, так что фигура может повернуться вокруг самой себя и ничто в ней не изменится. Я знал это гораздо раньше, чем выучил геометрию. Таким образом, до геометрии как науки существует геометрия натуральная, ясность и очевидность которой превосходят ясность и очевидность других дедукций. Эти последние имеют дело уже не с величинами, но с качествами. Они образуются, конечно, по образцу первых и обязаны своей силой тому, что под качеством мы различаем смутно просвечивающую величину. Заметим, что вопросы о положении и величине суть первые, которые ставятся нашей деятельностью; интеллект, направленный вовне, на действие, решает их раньше, чем появляется интеллект размышляющий: дикарь лучше цивилизованного человека умеет измерять расстояния, определять направление, чертить по памяти подчас сложную схему пройденного им пути и возвращаться, таким образом, к исходной точке по прямой линии<sup>4</sup>. Поскольку животное не делает ясных выводов, не образует отчетливых понятий, оно и не представляет себе однородного пространства. Вы не можете взять это пространство как данное, не вводя одновременно потенциальную геометрию, которая сама собой выродится в логику. Нежелание философов рассматривать вещи под этим углом зрения вызвано тем, что логическая работа интеллекта представляется им положительным усилием духа. Но если понимать под духовностью движение вперед, ко все новым и новым творениям, к выводам, которые несоизмеримы с посылками и ими не определяются, то о том представлении, которое движется среди отношений необходимой детерминации, через посылки, содержащие в себе свое заключение, придется сказать, что оно идет в обратном направлении, в направлении материальности. То, что с точки зрения интеллекта предстает как усилие, само по себе есть отказ от усилия, расслабление. И тогда как, с точки зрения интеллекта, автоматически выводить геомет-

<sup>4</sup> Bastian. Le cerveau. Paris, 1882, v. I, p. 166—170.

рию из пространства, а из самой геометрии логику есть *petitio principii*, — то, наоборот, если пространство есть предел движения в направлении ослабления духа, то нельзя брать пространство как данное, не полагая тем самым логику и геометрию, находящиеся на пути, пределом которого является чистая пространственная интуиция.

Недостаточно еще обращали внимание на то, как мало значение дедукции в психологических науках и науках о духе. Из положения, подтвержденного фактами, можно вывести здесь заключение, поддающееся проверке только до известного пункта, в известной мере. Очень скоро приходится обращаться к здравому смыслу, то есть непрерывному опыту реальности, чтобы согнуть выведенные следствия и направить их вдоль изгибов жизни. Дедукция применима в духовных вопросах лишь, скажем так, в метафорическом смысле и ровно в той мере, в какой духовное может быть перенесено в физическое, то есть выражено в пространственных символах. Метафора никогда не заходит очень далеко, подобно тому как кривая лишь ненадолго сливается с касательной. Как не поражаться тому, сколько странного и даже парадоксального заключено в этой слабости дедукции? Ведь это — чисто духовная операция, выполняемая только силой духа. Казалось бы, где еще дедукция должна чувствовать себя столь привольно и развиваться свободно, как не среди явлений духа, в духовной сфере. Увы, именно здесь она сразу же исчерпывает свои возможности. Напротив, в геометрии, в астрономии, в физике, когда мы имеем дело с предметами внешнего мира, дедукция всемогуща. Наблюдение и опыт, конечно, необходимы здесь, чтобы вывести принцип, то есть определить, под каким углом зрения нужно смотреть на вещи; но, строго говоря, если повезет, его можно открыть сразу же; а из этого принципа вытекает довольно длинный ряд следствий, которым опыт всегда даст подтверждение. Из этого можно сделать лишь один вывод: дедукция идет в своих операциях по следам материи, повторяя ее изменчивые изгибы; она, наконец, в неявном виде дана вместе с пространством, поддерживающим материю. Пока она развертывается в пространстве или в опространствленном времени, ей остается лишь отдаваться течению. *Длительность* же вставляет ей палки в колеса.

Итак, дедукция не производит своих операций без задней мысли о пространственной интуиции. Но то же самое

мы можем сказать и об индукции. Действительно, нет необходимости мыслить, как геометр, и даже вообще мыслить, чтобы ожидать от одних и тех же условий повторения того же факта. Уже сознание животного делает это, и, независимо от всякого сознания, само живое тело построено так, чтобы извлекать из последовательных положений, в которых оно находится, нужные ему сходства и отвечать на возбуждения соответствующими реакциями. Но от машинального ожидания и автоматической реакции тела далеко до индукции как таковой, то есть до интеллектуальной операции, основанной на уверенности в том, что существуют причины и следствия и что одинаковые следствия вытекают из одинаковых причин. Вникнув глубже в эту двойную веру, мы обнаружим следующее. Она предполагает прежде всего, что реальность допускает деление на группы, которые на практике можно считать изолированными и независимыми. Если я кипячу воду в кастрюле, стоящей на горелке, то сама операция и участвующие в ней предметы в действительности соединены с массой других предметов и операций: мало-помалу можно прийти к тому, что вся наша солнечная система имеет отношение к тому, что происходит в этой точке пространства. Но в известной мере и для особой цели, которую я преследую, я могу допустить, что все происходит так, как будто группа *вода—кастрюля—зажженная горелка* представляет собой независимый микрокосм. Вот что я утверждаю прежде всего. Затем, когда я говорю, что этот микрокосм будет вести себя всегда одинаково, что теплота непременно, к концу определенного времени, вызовет кипение воды, то я допускаю, что достаточно мне взять известное число элементов системы, чтобы система стала полной: она дополняет себя автоматически, я не могу мысленно дополнить ее, как хочу. Раз даны зажженная горелка, кастрюля, вода, а также определенный промежуток длительности, то кипение, которого, как показал мне вчерашний опыт, недоставало для того, чтобы система была полной, дополнит ее завтра, когда угодно, всегда. На чем же основана эта уверенность? Нужно заметить, что она бывает более или менее твердой, в зависимости от обстоятельств, и приобретает характер абсолютной достоверности, когда рассматриваемый микрокосм содержит только величины. В самом деле, если я беру два числа, то не могу уже произвольно выбирать их разность.

Если мне даны две стороны треугольника и угол между ними, то третья сторона появляется сама собой, треугольник дополняется автоматически. Я могу, когда угодно и где угодно, начертить такие же две стороны с тем же углом между ними: очевидно, что построенные таким способом новые треугольники могут быть наложены на первый и, следовательно, такая же третья сторона дополнит систему. Но если в том случае, когда я рассуждаю о чисто пространственных определениях, у меня есть полная уверенность, не должен ли я предполагать, что в других условиях уверенность эта будет тем значительнее, чем больше она приближается к этому предельному случаю? Не будет ли этот предельный случай просвечивать через все другие<sup>5</sup> и не придаст ли он им более или менее отчетливый оттенок геометрической необходимости, сообразно их большей или меньшей прозрачности? Действительно, когда я говорю, что вода, находящаяся на моей горелке, закипит сегодня, как она делала это вчера, и что необходимость этого абсолютна, я смутно чувствую, что мое воображение обменивает сегодняшнюю горелку на вчерашнюю, кастрюлю на кастрюлю, воду на воду, длительность на длительность и что остальное теперь также должно совпасть на том же основании, которое заставило совпасть третьи стороны двух наложенных друг на друга треугольников, когда две первые стороны уже совместились. Но мое воображение действует таким образом лишь потому, что оно отвлекается от двух существенных моментов. Для того, чтобы сегодняшняя система могла быть наложена на вчерашнюю, нужно, чтобы вторая подождала первую, чтобы время остановилось и все стало одновременным: именно это и бывает в геометрии, но только лишь в ней. Стало быть, индукция прежде всего предполагает, что в физическом мире, как и в мире геометра, время не принимается в расчет. Но она предполагает также, что качества могут накладываться друг на друга, как величины. Если я мысленно переношу сегодняшнюю зажженную горелку на место вчерашней, я, конечно, тем самым удостоверяю, что форма осталась прежней; для этого достаточно, чтобы поверхности и грани совпали. Но что такое совпадение двух качеств и как можно наложить их одно на другое, чтобы удостовериться в их тождествен-

<sup>5</sup> Мы исследовали этот вопрос в предыдущем труде. См. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris, 1889, p. 155—160.



ности? Однако я распространяю на второй порядок реальности все, что относится к первому. Физик узаконит со временем эту операцию, сведя, насколько это возможно, качественные различия к различиям в величине; но еще до всякой науки я склонен уподоблять качества количествам, как будто я видел просвечивающий за первым геометрический механизм<sup>6</sup>. Чем отчетливее он виден, тем более необходимым мне кажется повторение одного и того же факта в тех же условиях. Мы считаем наши индукции верными в той мере, в какой мы растворяем качественные различия в однородности поддерживающего их пространства, а потому геометрия — это идеальная граница наших индукций, как и дедукций. Движение, пределом которого является пространственность, отлагает на своем пути всю интеллектуальность целиком — способность индукции и способность дедукции.

Оно создает их в уме. Но оно создает также «порядок» в вещах, который находит потом наша индукция с помощью дедукции. Порядок этот, на который опирается наше действие и в котором узнает себя наш интеллект, кажется нам чудесным. Не только одни и те же существенные причины вызывают в целом одни и те же следствия, но под видимыми причинами и следствиями наша наука открывает бесконечность бесконечно малых изменений, которые все более и более точно включаются друг в друга по мере углубления анализа; так что в пределе этого анализа материя, по всей видимости, становится самой геометрией. Конечно, интеллект вправе восхищаться здесь растущим порядком в растущей сложности: и порядок, и сложность имеют для интеллекта позитивную реальность, будучи одного с ним направления. Но все изменяется, если рассматривать реальность в целом как неделимое движение вперед к следующим друг за другом творениям. Тогда становится ясно, что сложность материальных элементов и соединяющий их математический порядок должны появиться автоматически, как только в недрах целого происходит остановка или частичная инверсия. Поскольку интеллект вырезается в области духа в подобном же процессе, он согласуется с этим порядком и с этой сложностью и восхищается ими, узнавая в них самого себя. Но что действительно достойно восхищения *само по себе*, что по праву вызывает удивле-

<sup>6</sup> Op. cit., ch. I и III, passim.

ние — это непрерывно возобновляющееся творчество, осуществляемое всей неделимой, идущей вперед реальностью. Ибо никакое самоусложнение математического порядка, каким бы искусным его ни считали, не введет в мир ничего нового, ни единого атома; но если дана эта творческая сила (а она существует, ибо мы сознаем ее в себе, по крайней мере, когда мы действуем свободно), то стоит ей отвлечься от самой себя, — и она ослабит напряжение, стоит расслабиться — и она станет протяженной, стоит стать протяженной — и математический порядок, царствующий в расположении столь различных элементов, и неуклонный детерминизм, вновь их соединяющий, засвидетельствуют собою разрыв в творческом акте, ибо они составляют одно целое с самим этим разрывом.

Эту совершенно отрицательную тенденцию и выражают частные законы физического мира. Ни один из них, взятый сам по себе, не имеет объективной реальности; он является произведением ученого, смотрящего на вещи под известным углом зрения, выделяющего те или иные переменные, использующего известные условные единицы измерения. И тем не менее существует почти математический порядок, присущий материи, порядок объективный, к которому по мере своего развития приближается наша наука. Ибо если материя есть ослабление непротяженного и, стало быть, превращение его в протяженное, а тем самым — свободы в необходимость, то, не совпадая полностью с чистым однородным пространством, она создается движением, которое ведет к нему, а потому она находится на пути к геометрии. Правда, математические по форме законы нельзя приложить к ней полностью. Для этого нужно, чтобы она вышла из длительности и стала чистым пространством.

Не будем забывать о том, сколько искусственного в математической форме физического закона и, следовательно, в нашем научном познании<sup>7</sup>. Наши единицы измерения условны и, если можно так выразиться, — чужды намерениям природы: как можно допустить, чтобы природа относила все свойства теплоты к расширениям одной и той же массы ртути или к изменениям давления одной и той же массы воздуха, заключенного в постоянном объеме? Но

<sup>7</sup> Мы имеем здесь в виду главным образом глубокие исследования Эд. Леруа, опубликованные в *Revue de métaphysique et de morale*.

этого недостаточно. *Измерение* вообще есть операция чисто человеческая, предполагающая, что один предмет реально или мысленно накладывается на другой известное число раз. Природа не думала о таком наложении. Она не измеряет и не считает. А между тем физика считает, измеряет, устанавливает отношения между «количественными» изменениями, чтобы получить законы, и это ей удается. Ее успех был бы необъясним, если бы движение, составляющее материальность, не было тем самым движением, которое, будучи продолжено нами до своего предела, то есть до однородного пространства, в конце концов заставляет нас считать, измерять, следить за взаимными изменениями членов, служащих функциями друг друга. Чтобы осуществить это продолжение, наш интеллект должен только продолжить самого себя, ибо он идет естественным путем к пространству и к математике; ведь интеллектуальность и материальность — одной природы и проявляют себя одинаковым образом.

Если бы математический порядок был чем-то положительным, если бы существовали свойственные материи законы, подобные законам юридических кодексов, успехи нашей науки были бы чудом. Действительно, как бы нам удалось отыскать в природе некий эталон и выделить для определения взаимных отношений именно те переменные, которые выбрала природа? Но успех какой-либо математической науки был бы еще менее понятен, если бы материя не располагала всем необходимым для того, чтобы войти в наши рамки. Поэтому возможна только одна гипотеза: математический порядок не несет в себе ничего позитивного, он представляет собой форму, к которой приводит сама по себе известная *остановка*, и материальность состоит именно в остановке подобного рода. Тогда становится понятным, почему наша наука, будучи случайной, зависящей от переменных, которые она выбрала, от порядка, в каком она последовательно ставила проблемы, тем не менее достигает успеха. Она могла бы быть в целом совершенно иной и все-таки добилась бы успеха. Дело в том, что в основе природы нет никакой определенной системы математических законов, а математика вообще представляет собою только направление, в которое попадает материя. Придайте какое угодно положение одной из этих маленьких пробковых кукол с оловянными ногами — положите ее на спи-

ну, поставьте на голову, подбросьте в воздух: она все равно сама собой встанет на ноги. Так же и с материей: мы можем взять ее за любой конец, проделывать с ней любые манипуляции, но она всегда попадает в какие-нибудь из наших математических рамок, ибо несет на себе груз геометрии.

Но, быть может, философ откажется основывать теорию познания на подобных соображениях. Он будет противиться этому, так как полагает, что математический порядок — потому лишь, что это порядок, — заключает в себе нечто положительное. Тщетно мы пытаемся показать, что этот порядок возникает автоматически вследствие разрыва обратного порядка, что он и есть этот разрыв. Это не мешает существовать представлению, что *могло совсем не быть никакого порядка* и что математический порядок вещей как победа над беспорядком обладает позитивной реальностью. При более глубоком анализе этого вопроса можно видеть, какую существенную роль играет идея *беспорядка* в проблемах, имеющих отношение к теории познания. Она не появляется там в явном виде, а потому ею не занимают. А между тем теория познания должна была бы начинаться с критики этой идеи, ибо знание того, как и почему реальность подчиняется определенному порядку, предстает великой проблемой именно потому, что отсутствие всякого порядка кажется возможным и доступным пониманию. И реалист, и идеалист полагают, что они думают об этом отсутствии порядка, — реалист, когда он говорит о регламентации, реальным образом вводимой «объективными» законами в возможный беспорядок природы, — идеалист, когда он допускает существование «чувственного многообразия», в котором под организующим влиянием нашего разума устанавливается порядок и в котором, следовательно, порядка не было. Нужно поэтому проанализировать прежде всего идею беспорядка, понимаемую в смысле *отсутствия порядка*. Философия заимствует ее из повседневной жизни. И неоспоримо, что обычно, говоря о беспорядке, мы о чем-нибудь думаем. Но о чем же мы думаем?

Из следующей главы будет видно, как сложно определить содержание отрицательной идеи и какие иллюзии мы при этом питаем, в какие безвыходные ситуации попадает философия из-за того, что не был предпринят этот труд. Осложнения и иллюзии обычно связаны с тем, что способ

выражения, по сути дела временный, принимается за окончательный и в область умозрения переносится прием, созданный для практики. Если я возьму наудачу какой-нибудь том из моего книжного шкафа и, заглянув в него, поставлю его на полку со словами: «Это не стихи», — разве это я на самом деле видел, перелистывая книгу? Конечно, нет. Я не видел и никогда не увижу отсутствия стихов. Я видел прозу. Но так как меня сейчас интересует поэзия, то я выражаю то, что нахожу, в функции того, что я ищу, и вместо того, чтобы сказать: «Это проза», говорю: «Это не стихи». Наоборот, если мне придет фантазия почитать прозу, а попадется том стихов, я воскликну: «Это не проза», переводя, таким образом, данные моего восприятия, показывающего мне стихи, на язык моего ожидания и внимания, сосредоточенных на идее прозы и желающих слушать только о ней. Если бы теперь меня услышал мсье Журден, он, без сомнения, вывел бы из моего двойного восклицания заключение, что проза и поэзия — две формы языка, употребляемые в книгах, и что эти ученые формы прибавляются к обычной речи, которая не будет ни стихами, ни прозой. Говоря об этой вещи, которая не является ни стихами, ни прозой, он считал бы, что и думает о ней, а между тем это было бы всего лишь псевдопредставление. Идем далее: псевдопредставление могло бы породить псевдопроблему, если бы мсье Журден спросил у своего профессора философии, каким образом форма «проза» и форма «поэзия» присоединились к тому, что не обладало ни той, ни другой, и если бы он захотел, чтобы была создана, так сказать, теория наложения двух этих форм на эту простую материя. Его вопрос был бы нелепым, и нелепость вытекала бы из того, что он возвел в субстрат, общий для прозы и поэзии, одновременное отрицание их обеих, забыв о том, что отрицание одной есть утверждение другой.

Предположим, что существуют два вида порядка и что они являются двумя противоположностями внутри одного и того же рода. Допустим также, что идея беспорядка возникает в нашем уме всякий раз, когда, разыскивая один из двух видов порядка, мы встречаем другой. Идея беспорядка имела бы тогда точное значение в повседневной практике жизни: она объективировала бы, для удобства языка, разочарование ума, видящего перед собою не тот порядок, в котором он нуждается, порядок, с которым ему нечего

делать в данный момент и который в этом смысле для него не существует. Но эта идея не допускала бы никакого теоретического применения. Если мы, несмотря ни на что, пожелаем ввести ее в философию, то неминуемо упустим из виду ее истинное значение. Она фиксировала отсутствие известного порядка, но *в пользу другого* (которым незачем было заниматься); но так как она прилагается к каждому из двух порядков по очереди и постоянно переходит от одного к другому, мы перехватываем ее в пути, или скорее в воздухе, как волян между двумя ракетками, и смотрим на нее так, как будто она представляет уже не отсутствие того или другого порядка, но отсутствие обоих вместе, — нечто чисто словесное, не доступное ни восприятию, ни пониманию. Так возникает вопрос о том, каким образом порядок предписывается беспорядку, форма — материи. Тщательный анализ идеи беспорядка покажет, что она ничего в себе не заключает; вместе с этим исчезнут и проблемы, воздвигнутые вокруг нее.

Правда, с самого начала нужно было бы различить или даже противопоставить друг другу два вида порядка, которые обычно смешивают. Так как это смешение породило основные трудности проблемы познания, стоило бы лишней раз остановиться на тех чертах, которыми различаются оба порядка.

Вообще говоря, реальность *упорядочена* именно в той мере, в какой она соответствует нашему мышлению. Порядок есть, следовательно, определенное согласие между субъектом и объектом. Это — дух, находящий себя в вещах. Но, как мы сказали, он может идти в двух противоположных направлениях. Либо он следует своему естественному направлению — тогда это будет развитие в форме напряжения, непрерывное творчество, свободная деятельность; либо он поворачивает назад, и эта инверсия, доведенная до конца, приводит к протяжению, к необходимой взаимной детерминации элементов, ставших внешними по отношению друг к другу, — словом, к геометрическому механизму. Но, будет ли нам казаться, что опыт принял первое направление, пойдет ли он во втором, — в обоих случаях мы говорим, что существует порядок, ибо в обоих процессах дух находит себя. Естественно поэтому, что мы их смешиваем. Чтобы избежать этого, нужно дать двум видам порядка различные названия, а это нелегко сделать из-за разнооб-

разия и изменчивости принимаемых ими форм. Порядок второго рода можно было бы определить с помощью геометрии, являющейся его пределом. Вообще говоря, именно об этом порядке идет речь всякий раз, когда обнаруживается отношение необходимой детерминации между причинами и следствиями. Он вызывает представление об инерции, пассивности, автоматизме. Что касается порядка первого рода, то он, безусловно, колеблется вокруг целесообразности; но все же его нельзя определить с ее помощью, ибо он бывает то выше, то ниже нее. В своих высших формах он превосходит целесообразность, ибо о свободном акте или о произведении искусства можно сказать, что они являются совершенный порядок, и все же они могут быть выражены в форме идеи только приблизительно и задним числом. Жизнь в целом, рассматриваемая как творческая эволюция, есть нечто аналогичное: она превосходит целесообразность, если понимать под целесообразностью реализацию идеи, которая познается или может познаваться заранее. Рамки целесообразности, таким образом, слишком узки для жизни в ее целостности. И наоборот, они нередко бывают слишком широки для того или иного частного проявления жизни. Как бы то ни было, здесь всегда речь идет о *жизненном*, и все наше исследование имеет целью установить, что жизненное ориентировано в направлении волевого. Можно поэтому сказать, что первый род порядка есть порядок *жизненный* или *исходящий от воли*, в противоположность второму порядку *инерции* и *автоматизма*. Здравый смысл инстинктивно проводит это различие между двумя видами порядка, по крайней мере, в предельных случаях; так же инстинктивно он их и сближает. О явлениях астрономических говорят, что они выказывают удивительный порядок; тем самым подразумевается, что их можно предвидеть математически. И не менее удивительный порядок находят в симфонии Бетховена, которая является творением гения, оригинальным и, следовательно, непредвиденным.

Но лишь в исключительных случаях порядок первого рода принимает столь отчетливую форму. Обычно он является такие черты, которые очень выгодно смешивать с чертами противоположного порядка. Хорошо известно, например, что если бы мы рассматривали эволюцию жизни в целом, то нашему вниманию предстала бы самопроизволь-

ность ее движения и непредвидимость ее актов. В повседневном же опыте мы встречаем то или иное живое существо, те или иные особые проявления жизни, которые почти повторяют уже известные факты и формы; даже сходство структуры, которое мы констатируем повсюду между порождающим и порожденным, сходство, которое позволяет нам объединять в одну и ту же группу бесконечное число индивидов, есть, с нашей точки зрения, сам тип *родового*, ибо мы полагаем, что и неорганические роды берут за образец роды живые. Таким образом, оказывается, что жизненный порядок, каким он предстает нам в расчленяющем его опыте, носит тот же характер и выполняет ту же функцию, что и порядок физический: оба заставляют опыт повторяться, оба позволяют нашему уму обобщать. На самом деле этот характер имеет в обоих случаях совершенно различные истоки, и даже противоположные значения. Во втором случае его типом, идеальным пределом, а также основанием является геометрическая необходимость, в силу которой одни и те же составные части дают ту же равнодействующую. В первом он предполагает, напротив, участие чего-то такого, что довольствуется получением одного и того же следствия даже тогда, когда бесконечно сложные элементарные причины бывают совершенно различными. Мы останавливались на этом вопросе в первой главе, когда указывали на тождественные структуры, находящиеся на независимых эволюционных линиях. Но, не заходя так далеко, можно полагать, что воспроизведение типа предка потомками есть уже нечто совершенно иное, чем повторение одной и той же комбинации сил, которые сводятся к тождественной равнодействующей. Когда думаешь о бесконечном числе бесконечно малых элементов и бесконечно малых причин, способствующих зарождению живого существа, когда представляешь себе, что достаточно было бы отсутствия или отклонения одного из них, чтобы все остановилось, то первое побуждение разума — приставить для наблюдения за этой армией маленьких работников мудрого надзирателя в лице «жизненного начала», которое бы в любой момент исправляло допущенные ошибки, результаты рассеянности, возвращало вещи на свои места. Таким образом пытаются выразить различие между физическим порядком и порядком жизненным: в первом одна и та же комбинация причин дает одну и ту же совокупность след-



ствий, второй же обеспечивает постоянство результата даже тогда, когда причины изменчивы. Но это не более чем способ выражения: размышляя об этом, видишь, что здесь не может быть надзирателя по той простой причине, что не существует работников. Причины и элементы, открываемые физико-химическим анализом, безусловно, реальные для фактов органического разрушения; число их тогда ограничено. Но жизненные явления как таковые, или факты органического творчества, открывают нам при анализе перспективу бесконечного прогресса; а отсюда следует, что множественность причин и элементов суть здесь только точки зрения разума, бесконечно приближающегося к действиям природы в своих попытках подражания им, тогда как эти действия являются неделимым актом. Сходство между особями одного и того же вида будет иметь поэтому совсей иной смысл и иное происхождение, чем сходство между сложными следствиями, выводимыми из одной и той же комбинации одних и тех же причин. Но в обоих случаях сходство существует и, следовательно, возможно обобщение. А так как в этом и состоит весь наш практический интерес, ибо наша повседневная жизнь есть по необходимости ожидание одних и тех же вещей и ситуаций, то естественно, что эта общая особенность, существенная с точки зрения нашего действия, сближает оба порядка, вопреки их внутреннему различию, важному только для умозрения. Отсюда идея *общего порядка в природе*, повсюду одинакового, витающего одновременно и над жизнью, и над материей. Отсюда наша привычка обозначать одним словом и представлять себе одинаковым образом наличие *законов* в области инертной материи и *родов* в области жизни.

Несомненно, что такое смешение лежит в истоках большинства затруднений, связанных с проблемой познания как у древних, так и у современных философов. В самом деле, как только общность законов и общность родов были обозначены одним и тем же словом, сведены к одной и той же идее, геометрический порядок и порядок жизненный оказались смешанными. В зависимости от принятой точки зрения либо общность законов объясняли общностью родов, либо общность родов общностью законов. Первое из этих двух положений характеризует античную мысль, второе принадлежит современной философии. Но в той и

другой философии идея «общности» является идеей двусмысленной, которая соединяет, благодаря широте своего содержания, несовместимые предметы и элементы. И там, и тут под одним и тем же понятием объединены два вида порядка, сходных между собою лишь тем, что оба облегчают наше действие на вещи. Два элемента сближаются в силу их чисто внешнего сходства, без сомнения, оправдывающего одинаковое обозначение их на практике, но не дающего нам права смешивать их под одним и тем же определением в области умознания.

Древние, действительно, не задавались вопросом, почему природа подчиняется законам; их интересовало, почему она упорядочивается по родам. Идея рода соответствует объективной реальности, главным образом, в области жизни, где она выражает собою неоспоримый факт наследственности. Роды могут быть только там, где существуют индивидуальные предметы; но в то время как организованное существо высекается из целостности материи самой своей организацией, то есть самой природой, расчленение инертной материи на отдельные тела производит наше восприятие, руководимое интересами действия, а также возникающими реакциями, которые намечает наше тело. Как мы показали в другом месте<sup>8</sup>, расчленение инертной материи соответствует потенциальным родам, стремящимся к реализации: роды и индивиды определяют здесь друг друга путем операции наполовину искусственной, полностью обусловленной нашим будущим воздействием на вещи. Тем не менее древние без колебаний располагали все роды в один ряд, приписывая им одинаково абсолютное существование. Реальность стала, таким образом, системой родов, и общность законов должна была быть сведена к общности родов (то есть, по сути, к общности, выражающей жизненный порядок). Интересно в этом отношении сравнить аристотелевскую теорию падения тел с объяснением, данным Галилеем. Аристотель занят исключительно понятиями «высоко» и «низко», «собственное место» и «заимствованное место», «естественное движение» и «вынужденное движение»<sup>9</sup>: физический закон, в силу которого камень падает, отражает, по его мнению, тот факт, что камень вновь

<sup>8</sup> «Материя и память», гл. III и IV.

<sup>9</sup> См. в частности: Phys. IV, 215 a 2; V, 230 b 12; VIII, 255 a 2; De Caelo, IV, 1—5; II, 296 b 27; IV, 308 a 34.

возвращается к «естественному месту» всех камней, то есть к земле. Камень, с его точки зрения, не является в полной мере камнем, пока он не находится на своем нормальном месте: падая на это место, он стремится к тому, чтобы дополнить себя, как живое существо, которое растет, и, таким образом, полностью реализовать сущность рода камень<sup>10</sup>. Если бы эта концепция физического закона была верной, закон не был бы просто отношением, установленным разумом, дробление материи на тела не зависело бы от нашей способности восприятия: все тела обладали бы такой же индивидуальностью, как и живые тела, и законы физической природы выражали бы отношения реального родства между реальными родами. Известно, какая возникла из этого физика и как, веря в возможность единой и законченной науки, охватывающей реальность в ее целостности и совпадающей с абсолютным, древние должны были фактически осуществлять более или менее грубый перевод физического в жизненное.

Но то же смешение наблюдается и в современной философии, с той разницей, что отношение между двумя элементами перевернуто: не законы сводятся к родам, но роды к законам, и наука, вновь полагаемая единой, становится полностью относительной, а не совпадает с абсолютным, как того хотели древние. Это исчезновение проблемы родов в современной философии — факт примечательный. Наша теория познания почти исключительно вращается вокруг вопроса о законах: роды должны любым способом поладить с законами. Причина этого в том, что отправным пунктом нашей философии являются великие астрономические и физические открытия Нового времени. Законы Кеплера и Галилея остались для нее идеальным и единственным образцом всякого знания. Но закон есть отношение между вещами или между фактами. Точнее, закон в математической форме показывает, что известная величина есть функция одной или нескольких переменных, надлежащим образом выбранных. Выбор же переменных величин, распределение природы на предметы и факты есть уже нечто случайное и условное. Но допустим, что выбор указан, даже предписан опытом: закон все же останется отношением, а отношение по существу состоит в сравнении;

<sup>10</sup> De Caelo, IV, 310 a 34; τὸ δ' εἰς τὸν αὐτοῦ τόπον φέρεσθαι ἕκαστον τὸ εἰς τὸ αὐτοῦ εἶδος ἐστὶ φέρεσθαι.

он имеет объективную реальность только для интеллекта, который представляет себе одновременно несколько элементов. Этот интеллект может не быть ни моим, ни вашим; наука, опирающаяся на законы, может быть наукой объективной, которую опыт заранее содержал в себе и которую мы просто заставляем его освободить: однако сравнение, хотя оно и не является делом отдельной личности, все же производится, пусть и в безличной форме, и опыт, произведенный над законами, то есть над членами, *отнесенными* к другим членам, является опытом, произведенным над сравнениями; и к тому времени, когда мы его получаем, он уже проходит через атмосферу интеллектуальности. Поэтому идея науки и опыта, полностью зависящих от человеческой способности мышления, имплицитно содержится в концепции единой и всеобъемлющей науки, складывающейся из законов: Кант только в ясном виде представил эту идею. Но эта концепция вытекает из произвольного смешения общности законов и общности родов. Хотя для определения отношений одних элементов к другим нужен интеллект, ясно, что в известных случаях сами элементы могут существовать самостоятельным образом. И если бы, наряду с отношениями элементов, опыт давал нам также независимые элементы, так что живые роды были бы чем-то совсем иным, чем системы законов, — то по меньшей мере половина нашего познания была бы направлена на «вещь в себе», на саму реальность. Это познание было бы очень трудным именно потому, что оно не создавало бы уже своего предмета, а, напротив, было бы обязано ему подчиняться; но оно проникало бы, пусть даже неглубоко, в само абсолютное. Пойдем далее: вторая половина познания не была бы уже столь радикально и определено относительной, как утверждают некоторые философы, если бы можно было бы установить, что это познание относится к реальности обратного порядка, которую мы всегда выражаем в математических законах, то есть в отношениях, предполагающих сравнения, но которая поддается этому лишь потому, что она несет на себе груз пространственности и, следовательно, геометрии. Как бы там ни было, но за релятивизмом современных философов скрывается то же смешение двух родов порядка, которое можно было обнаружить уже под догматизмом древних.

Того, что мы сказали об этом смешении, достаточно, чтобы определить его происхождение. Оно проистекает из

того, что «жизненный» порядок, который в основе своей есть творчество, в меньшей мере открывается нам в своей сущности, чем в некоторых из своих проявлений, *имитирующих* физический и геометрический порядок; они представляют нам, как и этот порядок, повторения, делающие возможным обобщение, а только это для нас и важно. Нет сомнения, что жизнь в целом есть эволюция, то есть непрерывное преобразование. Но жизнь может прогрессировать только через посредство живых существ, являющихся ее хранителями. Нужно, чтобы тысячи и тысячи этих существ, почти одинаковых, повторяли друг друга в пространстве и во времени, чтобы росло и зрело то новое, что они вырабатывают. Так изменилась бы книга, проходя через тысячи изданий в тысячах экземпляров. Между этими двумя случаями есть, однако, то различие, что последовательные издания тождественны, как и экземпляры одного и того же тиража, тогда как в различных точках пространства в разные моменты времени представители одного и того же вида никогда не бывают совершенно сходны. Наследственным путем передаются не только признаки, но и порыв, благодаря которому признаки изменяются, а порыв этот и есть сама витальность. Вот почему мы говорим, что повторение, лежащее в основе наших обобщений, существенно для физического порядка, но случайно для порядка жизненного. Первый есть порядок «автоматический», второй — не скажу волевой, но аналогичный порядку «исходящему от воли».

Но как только мы ясно осознаем различие между порядком «воли» и порядком «автоматизма», двусмысленность, питающая идею *беспорядка*, рассеивается, а вместе с нею исчезает и одна из главных трудностей проблемы познания.

Основной проблемой теории познания является, действительно, знание того, как возможна наука, то есть почему в вещах существует порядок, а не беспорядок. Порядок существует — это факт. Но с другой стороны, по идее, должен быть и беспорядок, *который кажется нам чем-то меньшим, чем порядок*. Существование порядка является, таким образом, тайной, которую нужно объяснить, или, во всяком случае, проблемой, которую нужно поставить. Проще говоря, когда стремятся обосновать порядок, его считают случайным, если не в вещах, то с точки зрения разума:

для вещи, которая не считается случайной, не требуется никакого объяснения. Если бы порядок не казался нам победой над чем-то или прибавлением к чему-то (что было бы «отсутствием порядка»), то ни античный реализм не говорил бы о «материи», к которой присоединяется Идея, ни современный идеализм не полагал бы «чувственного многообразия», организуемого интеллектом в природе. И неоспоримо, действительно, что всякий порядок случаен и познается как таковой. Но по отношению к чему он случаен?

Ответ, на наш взгляд, не вызывает сомнений. Порядок случаен и предстает нам таковым по отношению к обратному порядку, как стихи случайны по отношению к прозе, а проза по отношению к стихам. Но так же, как всякая речь, которая не является прозой, есть стихи и с необходимостью познается как стихи, так же, как всякая речь, которая не является стихами, есть проза и с необходимостью познается как проза, так и всякий способ бытия, который не является порядком первого рода, будет другим и с необходимостью будет познаваться как таковой. Но мы можем не отдавать себе отчета в том, что познаем, и видеть идею, реально находящуюся в нашем уме, только сквозь туман аффективных состояний. В этом можно убедиться, если проанализировать, как мы применяем идею беспорядка в повседневной жизни. Когда я захожу в комнату и говорю, что в ней «беспорядок», что я понимаю под этим? Положение каждого предмета объясняется машинальными движениями того лица, для которого комната служит спальней, или действующими причинами любого рода, которые определили место каждого предмета обстановки, одежды и пр.: порядок, во втором значении этого слова, будет полный. Но я ожидаю порядка первого рода, порядка, который сознательно вводит в свою жизнь аккуратный человек, словом, порядка воли, а не автоматизма. Я называю тогда беспорядком отсутствие этого порядка. В сущности, все, что реально воспринимаемо и даже познаваемо в отсутствии одного из двух порядков, — это наличие другого. Но порядок второго рода сейчас мне безразличен, *я интересуюсь только первым* и, говоря, что это беспорядок, выражаю наличие второго, исходя из первого, вместо того, чтобы выражать его, так сказать, исходя из него самого. И наоборот, о чем мы думаем, заявляя, что представляем себе хаос, то есть такое состояние вещей, когда физический мир больше

не подчиняется законам? Мы воображаем факты, которые появляются и исчезают, как *заблагорассудится*. Вначале мы думаем о таком физическом мире, каким мы его знаем, со следствиями и причинами, пропорциональными друг другу, затем, серией произвольных декретов, мы увеличиваем, уменьшаем, уничтожаем, и получается то, что мы называем беспорядком. В действительности мы заменили механизм природы актом воли; вместо «автоматического порядка» мы ввели множество элементарных волений — столько, сколько воображаем явлений возникших и исчезнувших. Несомненно, для того, чтобы все эти малые акты воли составили «порядок воли», нужно, чтобы они приняли направление высшего воления. Но, присматриваясь ближе, можно видеть, что именно это они и делают: здесь действует наша воля, которая объективируется поочередно в каждом из этих произвольных волений, остерегаясь соединить подобное с подобным, оставить следствие пропорциональной причине, — словом, заставляет парить над совокупностью элементарных волений одно простое стремление. И здесь отсутствие одного из двух порядков состоит, таким образом, в наличии другого.

Анализируя идею случайности, близкую идее беспорядка, можно найти в ней те же элементы. Когда механическая игра причин, останавливающих рулетку на определенном номере, позволяет мне выиграть и, следовательно, действует так, как поступал бы добрый гений, пекущийся о моих интересах; когда механическая сила ветра срывает с крыши черепицу и кидает ее мне на голову, то есть совершает то, что сделал бы злой гений, строящий козни против моей личности, — в обеих ситуациях я нахожу механизм там, где я мог бы искать и, казалось бы, мог обнаружить намерение: что я и выражаю, говоря о *случае*. И о мире анархическом, где явления следуют друг за другом по воле каприза, я тоже скажу, что это царство случая, подразумеваемая под этим, что я обнаруживаю проявления воли, или, скорее, декреты там, где ожидал встретить механизм. Так объясняется особое колебание ума, когда он пытается определить случайное. Ни действующая, ни конечная причины не могут дать ему искомого определения. Он колеблется, не способный ни на чем остановиться, между идеей отсутствия конечной причины и идеей отсутствия причины действующей, причем каждое из этих определений отсылает

его к другому. Проблема, действительно, остается неразрешимой, пока идею случайного считают чистой идеей без примеси аффекта. На самом же деле случай только объективирует душевное состояние того, кто ожидал найти один вид порядка, а встретил другой. Случай и беспорядок поэтому по необходимости познаются как относительные. Если их хотят представить себе как абсолютные, то выясняется, что невольно приходится снова, подобно челноку, между двумя видами порядка, переходя к одному в тот самый момент, когда должны были бы оказаться в другом, и что так называемое отсутствие всякого порядка на самом деле есть наличие обоих, а также колебание ума, не останавливающегося окончательно ни на том, ни на другом. Ни в вещах, ни в нашем представлении о них нет оснований для того, чтобы выдать этот беспорядок за субстрат порядка, ибо он включает два вида порядка и составляет их комбинацию.

Но наш интеллект не считается с этим. Путем простого *sic jubeo* он полагает беспорядок, который является «отсутствием порядка». Он думает, таким образом, о слове или о сочетании слов, и ни о чем более. Если бы он попытался подставить под слово идею, он обнаружил бы, что, хотя беспорядок и может быть отрицанием одного из порядков, это отрицание является неявным утверждением наличия противоположного порядка, утверждением, на которое мы закрываем глаза, поскольку оно нас не интересует, или которого мы избегаем, отрицая, в свою очередь, второй порядок, то есть, по сути, восстанавливая первый. Может ли в таком случае идти речь о бессвязном многообразии, которое организуется рассудком? Сколько бы ни говорили, что никто не считает эту бессвязность реализованной или реализуемой, — раз заводят о ней речь, значит полагают, что о ней думают; но, анализируя эту реально присутствующую идею, можно, повторим, обнаружить в ней только разочарование разума, оказавшегося перед порядком, его не интересующим, или его колебание между двумя видами порядка, или, наконец, просто чистое представление бессодержательного слова, образованного приклеиванием отрицательной приставки к слову, которое нечто обозначало. Но этим-то анализом и пренебрегают. Его игнорируют именно потому, что и не помышляют о различии двух видов порядка, не сводимых один к другому.



Мы сказали, что всякий порядок по необходимости предстает как случайный. Если существуют два вида порядка, то эта случайность находит свое объяснение: одна из форм случайна по отношению к другой. Там, где я нахожу геометрическое, было возможным жизненное; там, где есть порядок жизненный, он мог бы быть геометрическим. Но предположим, что повсюду существует порядок одного вида, который имеет только степени, идущие от геометрического к жизненному. Так как определенный порядок по-прежнему кажется мне случайным и не может уже быть таковым относительно порядка другого рода, то я буду считать его случайным относительно *отсутствия его самого*, то есть относительно такого состояния вещей, «когда вовсе не было бы никакого порядка». И мне будет казаться, что я думаю о таком состоянии вещей, потому что оно как будто бы включено в саму случайность порядка, являющуюся неоспоримым фактом. Таким образом, на вершине иерархии я помещу жизненный порядок, потом, как его уменьшение, или меньшую сложность, порядок геометрический и, наконец, в самом низу отсутствие порядка, саму бессвязность, на которую и накладывается порядок. Вот почему бессвязность производит на меня впечатление такого слова, за которым должно стоять нечто если не реализованное, то мыслимое. Но если я замечаю, что состояние вещей, которое считается случайностью определенного порядка, есть просто наличие противоположного порядка, если тем самым я полагаю два вида порядка, обратных друг другу, то я вижу, что между двумя порядками нельзя вообразить промежуточных ступеней и что нельзя больше спускаться от этих двух порядков к «бессвязному». Либо «бессвязное» есть слово, лишенное смысла, либо, если я придаю ему значение, то только при условии, что оно располагается на полпути между двумя порядками, а не ниже того и другого. Нет вначале бессвязного, потом геометрического, потом жизненного: есть просто геометрическое и жизненное, а затем колебание ума между тем и другим — идея бессвязного. Говорить о некоординированном многообразии, над которым надстраивается порядок, — значит, таким образом, воистину совершать *petitio principii*, ибо, представляя себе некоординированное, на самом деле полагают порядок, или, скорее, оба порядка.

Этот пространственный анализ был необходим, чтобы показать, как реальность может переходить от напряжения к

протяжению и от свободы к механической необходимости путем инверсии. Недостаточно было установить, что это отношение между двумя элементами внушено нам одновременно сознанием и чувственным опытом. Требовалось доказать, что геометрический порядок не нуждается в объяснении, будучи всего лишь упразднением обратного порядка. А для этого нужно было установить, что упразднение всегда есть замещение и что оно по необходимости и познается как таковое; только требования практической жизни подсказывают нам здесь такой способ выражения, который вводит нас в заблуждение и относительно того, что происходит в вещах, и относительно того, что присутствует в нашем мышлении. Теперь необходимо подробнее исследовать ту инверсию, последствия которой мы только что описали. Каково же то начало, которому достаточно ослабить напряжение, чтобы стать протяженным, так как остановка в причине соответствует здесь изменению направления действия?

За неимением лучшего слова мы назвали его сознанием. Но это не то уменьшенное сознание, которое функционирует в каждом из нас. Наше сознание есть сознание определенного живого существа, находящегося в известной точке пространства; и если оно идет в том же самом направлении, что и его первоначало, то оно также постоянно устремляется и в обратном направлении, вынужденное, двигаясь вперед, смотреть назад. Это ретроспективное видение, как мы показали, есть естественная функция интеллекта и, следовательно, ясного сознания. Для того, чтобы наше сознание совпало с чем-то из своего первоначала, нужно, чтобы оно отделилось от *ставшего* и присоединилось к *становящемуся*. Нужно, чтобы, повернувшись и обкрутившись вокруг самой себя, *способность видеть* составила одно целое с *актом воли*: болезненное усилие, которое мы можем совершить внезапно, насилуя природу, но которое не можем сохранять больше нескольких мгновений. В свободном действии, когда мы сжимаем все свое существо, чтобы толкнуть его вперед, мы более или менее ясно осознаем мотивы и побудительные причины и даже, строго говоря, процесс, путем которого они организуются в действие; но чистый акт воли, течение, проходящее через эту материю и сообщающее ей жизнь, есть то, что едва чувствуется нами, — самое большее, слегка касается нас мимоходом. Попытаемся войти в него хотя бы на мгновение:

даже тогда мы сможем уловить только индивидуальный, отдельный акт воли. Чтобы достичь первоначала всей жизни, как и всей материальности, нужно было бы пойти еще дальше. Возможно ли это? — Да, конечно: свидетельствуетому — история философии. Нет ни одной солидной системы, которая хотя бы в некоторых своих частях не оживлялась интуицией. Диалектика необходима, чтобы подвергнуть интуицию испытанию, — а также для того, чтобы интуиция преломилась в понятиях и передалась другим людям; но очень часто она лишь развивает результат этой интуиции, которая выходит за ее пределы. Поистине, оба движения идут в противоположных направлениях: одно и то же усилие, с помощью которого идеи связывают с идеями, ведет к исчезновению интуиции, которой идеи предполагали овладеть. Философ вынужден оставить интуицию, как только он воспринял ее порыв, и довериться самому себе, чтобы продолжать движение, создавая одно за другим понятия. Но очень скоро он чувствует, что теряет почву под ногами, и ощущает необходимость в новом соприкосновении; придется переделать большую часть того, что уже сделано. В целом, диалектика есть то, что обеспечивает внутреннее согласие нашей мысли с ней самой. Но благодаря диалектике, которая есть только ослабленная интуиция, возможно множество различных соглашений, а между тем истина только одна. Если бы интуиция могла существовать более нескольких мгновений, она обеспечила бы не только согласие философа с его собственной мыслью, но и взаимное согласие всех философов. Такая, какая она есть, ускользающая и неполная, интуиция в каждой системе является тем, что лучше самой системы и что ее переживает. Цель философии была бы достигнута, если бы эта интуиция могла сохраняться, стала общим достоянием и в особенности обеспечила себе внешние точки опоры, чтобы не сбиться с пути. Для этого необходимо непрерывное движение от духа к природе и обратно.

Когда мы помещаем наше существо в акт нашей воли, а этот акт — в тот импульс, продолжением которого он служит, мы понимаем, мы чувствуем, что реальность есть непрерывный рост, без конца продолжающееся творчество. Наша воля уже совершает это чудо. Всякое человеческое произведение, содержащее известную долю изобретения, всякое произвольное действие, содержащее известную долю

свободы, всякое движение организма, свидетельствующее о спонтанности, приносит в мир что-то новое. Правда, это только творение формы. Но как могло это быть чем-нибудь иным? Мы не представляем собой самого жизненного потока; мы являемся потоком, уже отягченным материей, то есть застывшими частями его субстанции, которые он уносит с собой на своем пути. В создании гениального произведения, как и в простом свободном решении, до какой бы высокой степени мы ни доводили энергию своей деятельности, творя, таким образом, то, чего не может дать чистое и простое соединение материалов (какое сочетание известных нам кривых сможет когда-нибудь сравниться со штрихом карандаша великого художника?), — все же всегда найдутся элементы, предсуществовавшие их организации и продолжающие существовать после нее. Но если бы простая остановка акта, творящего форму, могла создать материю этого акта (не будут ли сами оригинальные линии, вычерченные художником, уже остановкой и как бы застыванием движения?), то сотворение материи было бы вполне понятным и допустимым. Ибо мы постигаем изнутри, мы ежеминутно переживаем творчество формы, а в тех случаях, когда форма является чистой и когда творческий поток ненадолго прерывается, это и есть творчество материи. Рассмотрим все буквы алфавита, входящие в состав всего, что было некогда написано: мы не поймем, как новые буквы возникают и присоединяются к прежним, чтобы создать новую поэму. Но то, что поэт творит поэму и человеческая мысль ею обогащается, мы понимаем очень хорошо: это творение есть простой акт духа, и действие должно только сделать остановку, а не продолжаться в новом творчестве, чтобы само собою оно распалось на слова, разделяющиеся на буквы, которые и прибавляются ко всем тем, что уже были в мире. Точно так же возможность увеличения числа атомов, составляющих в данный момент материальный мир, сталкивается с привычками нашего разума, противоречит нашему опыту. Но то, что реальность совсем иного порядка и столь же отличная от атома, как мысль поэта от букв алфавита, растет путем внезапных прибавлений, — это не кажется недопустимым; а обратная сторона каждого прибавления могла бы быть новым миром, что мы представляем себе — правда, символически — как рядоположение атомов.

Тайна, окутывающая существование Вселенной, обусловлена, действительно, в значительной своей части нашим желанием, чтобы Вселенная возникла сразу или чтобы вся материя была вечной. Говорят ли о творении или полагают несотворенную материю, — в обоих случаях имеют в виду всю Вселенную. Исследуя эту привычку ума, можно найти в ней предрассудок, который мы проанализируем в следующей главе, — ту идею, общую и материалистам, и их противникам, что не существует реально действующей длительности и что абсолютное — материя или дух — не может находиться в конкретном времени, которое мы ощущаем как саму ткань нашей жизни: отсюда должно следовать, что все дано раз навсегда и что нужно допустить вечность или самой материальной множественности, или творящего ее акта, данного целиком в божественной сущности. Если искоренить этот предрассудок, идея творения становится яснее, ибо она соединяется с идеей роста. Но тогда мы не должны уже говорить о Вселенной во всей ее целостности.

Почему мы говорили бы о ней так? Вселенная есть собрание солнечных систем, которые мы вправе считать аналогичными нашей. Конечно, эти системы не являются абсолютно независимыми друг от друга. Наше солнце распространяет теплоту и свет дальше самых отдаленных планет, а с другой стороны, наша солнечная система вся целиком движется в определенном направлении, как будто она притягивается туда. Существует, следовательно, связь между мирами. Но эту связь можно рассматривать как бесконечно слабую в сравнении с тем взаимодействием, которое объединяет части одного и того же мира; так что не искусственно, не из соображений простого удобства изолируем мы нашу солнечную систему: сама природа побуждает нас это сделать. Как живые существа, мы зависим от планеты, на которой находимся, и от солнца, которое ее питает, но ни от чего другого. Как существа мыслящие, мы можем прилагать законы нашей физики к нашему миру и, возможно, также распространять их на каждый из миров, взятых отдельно, но отсюда не следует, что они приложимы ко всей Вселенной или даже что подобное утверждение имеет смысл, ибо Вселенная не создана, но создается беспрерывно. Вероятно, она бесконечно растет путем прибавления новых миров.

Применим же к нашей солнечной системе в целом, но ограничиваясь этой относительно замкнутой системой, как и другими подобными же системами, — два самых общих закона нашей науки: закон сохранения энергии и закон ее рассеяния. Посмотрим, что из этого выйдет. Прежде всего заметим, что оба эти закона имеют различное метафизическое значение. Первый закон — количественный и, следовательно, относительный, зависящий отчасти от наших способов измерения. Он говорит, что в системе, предполагаемой замкнутой, количество энергии, то есть сумма энергии кинетической и потенциальной, остается постоянным. Если бы в мире была только кинетическая энергия или даже если бы, помимо нее, существовал только один вид энергии потенциальной, условности измерения было бы недостаточно, чтобы сделать условным закон. Закон сохранения энергии выражал бы тот факт, что *нечто* сохраняется в постоянном количестве. Но в реальности существуют различные по природе энергии<sup>11</sup>, и измерение каждой из них было, очевидно, выбрано таким образом, чтобы подтвердить закон сохранения энергии. Поэтому доля условности в этом законе достаточно велика, хотя, без сомнения, между вариациями различных энергий, составляющих одну и ту же систему, существует взаимодействие, которое и сделало возможным расширение закона путем соответственно подобранных измерений. Если, таким образом, философ применяет этот закон к солнечной системе в целом, он должен будет, по крайней мере, несколько ослабить его. Закон сохранения энергии будет выражать здесь уже не объективное постоянство известного количества определенной вещи, но скорее необходимость для всякого изменения иметь противовес в происходящем где-либо другом, противоположном изменении. Значит, если даже закон сохранения энергии управляет нашей солнечной системой в целом, то он объясняет нам скорее отношение одной части этого мира к другой, чем природу целого.

Совсем иначе обстоит дело со вторым началом термодинамики. Действительно, закон рассеяния энергии, по существу, не касается величин. Нет сомнения, что первое представление о нем возникло у Карно вследствие некоторых количественных соображений относительно кпд тепловых

<sup>11</sup> Об этих качественных различиях см. работу Дюгема *L'évolution de la mécanique*. Paris, 1905, p. 197 и след.

машин. Несомненно также, что Клаузиус обобщил его в терминах математики и что «энтропия», к которой он приводит, есть концепция исчисляемой величины. Эта точность выражения необходима для его применения. Но закон допускал бы формулировку, пусть неточную, и мог бы быть сформулирован хотя бы в общих чертах, даже если бы никто не думал измерять различные энергии физического мира, если бы не было создано понятие энергии. По существу, он выражает то, что все физические изменения имеют тенденцию переходить в теплоту и что сама теплота стремится равномерно распределиться между телами. В этой менее точной форме он становится независимым от всякого соглашения, это самый метафизический из всех законов физики, так как он прямо, безо всяких посредствующих символов, без ухищрений измерения, указывает нам направление, в котором движется мир. Он говорит, что видимые и разнородные изменения все больше и больше растворяются в изменениях невидимых и однородных и что непостоянство, которому мы обязаны богатством и разнообразием изменений, происходящих в нашей солнечной системе, мало-помалу уступит место относительно постоянству элементарных колебаний, которые будут бесконечно повторяться. Так человек, который бережет свои силы, все меньше и меньше претворяя их в действия, в конце концов все их потратит на то, чтобы заставлять дышать свои легкие и биться сердце.

Рассматриваемый с этой точки зрения, такой мир, как наша солнечная система, предстает нам как ежеминутно истощающий заключенную в нем способность к изменениям. В начале был *maximim* возможной утилизации энергии; способность к изменениям непрерывно уменьшалась. Откуда она? Прежде всего можно было бы предположить, что она явилась с какой-нибудь другой точки пространства, но затруднение было бы только отодвинуто, и тот же самый вопрос был бы поставлен относительно этого внешнего источника изменчивости. Можно было бы, правда, добавить, что число миров, могущих передавать друг другу способность к изменениям, не ограничено, что сумма заключенной во Вселенной изменчивости бесконечна и что в таком случае нет оснований искать ее истоки и предвидеть ее конец. Гипотеза этого рода столь же неопровержима, сколь и недоказуема; но говорить о бесконечной Вселенной значит

признать полное совпадение материи с абстрактным пространством и, следовательно, абсолютную экстерниорность положения одних частей материи относительно других. Мы показали выше, что́ нужно думать об этом последнем тезисе и как трудно его согласовать с идеей взаимного влияния всех частей материи друг на друга, влияния, на которое как раз и хотят здесь сослаться. Можно было бы, наконец, предположить, что всеобщая неустойчивость вышла из общего состояния устойчивости, что период, в который мы живем и во время которого утилизируемая энергия идет на убыль, следует за периодом, когда способность к изменениям была в состоянии роста, причем периоды роста и уменьшения чередуются без конца. Эта гипотеза теоретически допустима, как с точностью показано в последнее время: но по расчетам Больцмана математическая невероятность ее превосходит всякое воображение и практически соответствует абсолютной невозможности<sup>12</sup>. В действительности эта проблема неразрешима, если оставаться на почве физики, ибо физик вынужден связывать энергию с протяженными частицами, и даже если он видит в частицах только резервуары энергии, он остается в пространстве. Он изменил бы своей роли, если бы стал искать истоки этой энергии во внепространственном процессе. И все же именно там их, на наш взгляд, и нужно искать.

Станем ли мы рассматривать протяженность вообще, *in abstracto*, — *протяжение*, как мы говорили, будет лишь как бы перерывом в *напряжении*. Коснемся ли конкретной реальности, наполняющей эту протяженность, — господствующий в ней порядок, проявляющийся в законах природы, будет порядком, который должен рождаться из самого себя, лишь только упраздняется порядок обратный: ослабление воли ведет именно к такому упразднению. Таким образом, направление, в котором движется эта реальность, подсказывает нам идею вещи, которая *уничтожается*: в этом, несомненно, состоит одна из существенных черт материальности. Что отсюда следует, если не то, что процесс, путем которого вещь *создается*, идет в направлении, противоположном физическим процессам, и что, стало быть, по самому своему определению, это процесс нематериальный? Наше видение материального мира есть видение падающей тяжести; никакой образ, извлеченный из

<sup>12</sup> Boltzmann. Vorlesungen über Gastheorie. Leipzig, 1898, S. 253 и сл.



материи как таковой, не может внушить нам идею тяжести, которая поднимается. Но к этому выводу мы придем с еще большей необходимостью, если приблизимся к конкретной реальности, обратимся не только к материи вообще, но к тому, что существует внутри нее, — к живым телам.

Действительно, весь наш анализ показывает нам жизнь как усилие подняться по тому склону, по которому спускается материя. Тем самым он позволяет нам предвидеть возможность, даже необходимость, процесса, обратного материальности, процесса, творящего материю в силу одной своей прерывности. Конечно, жизнь, развивающаяся на поверхности нашей планеты, связана с материей. Будь она чистым сознанием, а тем более сверхсознанием, — она была бы чистой творческой деятельностью. Фактически она неразрывно связана с организмом, который подчиняет ее общим законам инертной материи. Но все происходит так, как будто бы она делала все возможное, чтобы освободиться от этих законов. Не в ее власти изменить на противоположное направление физических сил, определяемое законом Карно. Но все же она действует совершенно так же, как действовала бы сила, которая, будучи предоставлена себе самой, стала бы работать в обратном направлении. Не имея возможности *остановить* ход материальных изменений, она добивается его *замедления*. Действительно, жизненная эволюция продолжает, как мы показали, начальный импульс; этот импульс, определивший развитие функции хлорофилла в растении и чувственно-двигательной системы у животного, приводит жизнь ко все более эффективным актам путем производства и применения все более мощных взрывчатых веществ. Но что же представляют собой эти взрывчатые вещества, как не скопление солнечной энергии? Ее рассеяние оказывается, таким образом, временно приостановленным в некоторых из тех пунктов, где она изливалась. Пригодная для утилизации энергия, которую содержит взрывчатое вещество, конечно, истратится в момент взрыва, но она была бы истратена раньше, если бы тут не оказалось организма, чтобы остановить ее рассеяние, сохранить эту энергию и приложить ее к ней самой. Жизнь, какой предстает она теперь перед нами в том пункте, куда привело ее расхождение заключенных в ней взаимодействующих тенденций, полностью опирается на функ-

цию хлорофилла в растении. Это значит, что жизнь, рассматриваемая в ее начальном импульсе, до всякого разделения, представляла собой тенденцию к накоплению в каком-нибудь резервуаре чего-то такого, что без нее вытекло бы; это накопление выполняют, главным образом, зеленые части растений, в виду мгновенной продуктивной траты энергии, которую совершает животное. Жизнь — это как бы усилие, направленное к тому, чтобы поднимать тяжесть, которая падает. Правда, ей удается только замедлить падение. Но она, по крайней мере, может дать нам представление о том, чем было это поднятие тяжести<sup>13</sup>.

Представим себе сосуд, наполненный паром под высоким давлением, и то там, то здесь, по бокам его, щели, из которых струится пар. Выброшенный в воздух, пар почти весь сгущается в капельки, они падают, и это сгущение и падение представляют собой просто потерю чего-то, остановку, нехватку. Но небольшая часть струи пара остается в течение нескольких мгновений не сгущенной; она делает усилие поднять падающие капли; ей удается, самое большее, замедлить их падение. Так из безмерного резервуара жизни, вероятно, непрерывно выплескиваются струи, каждая из которых, падая, образует мир. Эволюция живых существ в этом мире представляет собою то, что остается от первичного направления начальной струи и от импульса, продолжающего действовать в направлении, обратном материальности. Но не будем слишком увлекаться этим сравнением. Оно может дать нам только ослабленный и даже обманчивый образ реальности, ибо щель, струя пара, поднятие капелек неизбежно чем-то обусловлены, тогда как творение мира есть акт свободный, и жизнь внутри материального мира причастна этой свободе. Лучше предста-

<sup>13</sup> В книге, богатой фактами и идеями (*La dissolution opposée à l'évolution*. Paris, 1899), А. Лаланд показывает нам, что все движется к смерти, вопреки кратковременному сопротивлению, которое, по-видимому, оказывают ей организмы. Но вправе ли мы даже на уровне неорганизованной материи распространять на всю Вселенную соображения, порожденные теперешним состоянием нашей солнечной системы? Рядом с умирающими мирами существуют, без сомнения, миры рождающиеся. С другой стороны, в организованном мире смерть индивидов отнюдь не кажется уменьшением «жизни вообще», или необходимостью, которой жизнь нехотя подчиняется. Как неоднократно отмечалось, жизнь никогда не предпринимала усилий для бесконечного продолжения существования индивида, тогда как в других отношениях она делала множество удачных попыток. Дело обстоит так, как будто смерть была желанной или, по крайней мере, вполне допустимой в виду наибольшего прогресса жизни в целом.

вим себе жест, хотя бы движение поднимающейся руки; предположим затем, что рука, предоставленная самой себе, падает и, однако, в ней еще остается нечто, пытающееся поднять ее вновь, нечто от акта воли, который ее одушевляет: в этом образе *творческого жеста, который замирает*, заключено уже более верное представление о материи. Тогда мы увидим, что жизненная деятельность — это то, что сохраняется от движения прямого в движении обратном: *реальность, которая создается, — в реальности разрушающейся.*

Все неясно в идее творения, если представлять себе *вещи*, которые создаются, и *вещь*, которая создает, — как это делается обычно, как не может не поступать интеллект. В следующей главе мы покажем истоки этого заблуждения. Оно естественно для нашего интеллекта, функции по существу практической, созданной для того, чтобы представлять нам скорее вещи и состояния, чем изменения и действия. Но вещи и состояния — это только снимки, в которых наш разум схватывает процесс становления. Не существует вещей; есть только действия. В частности, если я рассматриваю мир, в котором мы живем, я нахожу, что самопроизвольная и строго определенная эволюция этого связанного целого есть действие, которое ослабевает, и что непредсказуемые формы, высекаемые в нем жизнью, формы, способные продолжаться в непредсказуемые движения, представляют собою действие, которое создается. Но я вправе предполагать, что другие миры аналогичны нашему, что дело обстоит там таким же образом. И я знаю, что все они возникли не одновременно, так как наблюдение еще и сегодня показывает мне туманности, находящиеся на пути к концентрации. Если повсюду совершается один и тот же вид действия — будет ли это действие иссякать или стремиться к воссозданию, — то я вправе, вероятно, сравнить это с центром, из которого, как из огромного фейерверка, подобно ракетам, выбрасываются миры, но центр этот нужно толковать не как *вещь*, но как непрерывное выбрасывание струй. Бог, таким образом определяемый, не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода. Творчество, таким образом понимаемое, не является тайной; мы познаем его на собственном опыте, когда действуем свободно. То, что новые вещи могут присоединяться к уже существующим — несомненно, неле-

пость, ибо вещь является результатом отвердения, вызванного деятельностью нашего разума, и не существует других вещей, помимо тех, которые создал разум. Говорить о вещах, которые создаются, — значит говорить, что разум берет на себя больше, чем берет, — утверждение, противоречащее самому себе, представление пустое и бесплодное. Но каждый из нас, наблюдая самого себя во время своей деятельности, может констатировать, что действие растет, продвигаясь вперед, что оно творит по мере того, как развивается. Вещи образуются путем мгновенного разреза, производимого разумом в данный момент в подобном рода течения, и то, что кажется таинственным, когда сравниваешь между собою эти разрезы, становится ясным, когда обращаешься к течению. Даже свойства творческого действия, поскольку оно совершается в организации живых форм, чрезвычайно упрощаются, если смотреть на них под этим углом зрения. Перед сложностью организма и предполагаемой ею практически бесконечной множественностью сопряженных анализов и синтезов наш разум отстывает в замешательстве. Нам трудно поверить, чтобы одна деятельность физических и химических сил могла совершить это чудо. А если это дело глубокого знания, то как понять влияние, оказываемое на материю без формы этой формой без материи? Но затруднение это проистекает из того, что мы представляем себе — статически — законченные материальные частицы, располагая их рядом друг с другом, а также внешнюю причину, которая искусно организует их. В действительности жизнь есть движение, материальность есть обратное движение, и каждое из этих движений является простым; материя, формирующая мир, есть неделимый поток, неделима также жизнь, которая пронизывает материю, вырезая в ней живые существа. Второй из этих потоков идет против первого, но первый все же получает нечто от второго: поэтому между ними возникает *modus vivendi*, который и есть организация. Наши чувства и интеллект воспринимают эту организацию как форму частей, полностью внешних друг другу во времени и в пространстве. Мы не только закрываем глаза на единство порыва, который, проходя через поколения, соединяет индивидов с индивидами, виды с видами и превращает весь ряд живых существ в одну необъятную волну, набегающую на материю, но и каждый индивид в отдельности представ-

ляется нам агрегатом, — агрегатом молекул и агрегатом фактов. Это обусловлено строением нашего интеллекта, который создан для того, чтобы действовать на материю извне, и достигает этого, лишь мгновенно вырезая в потоке реального части, каждая из которых в своем постоянстве оказывается бесконечно разложимой. Не замечая в организме ничего, кроме внешних друг другу частей, разум может выбирать только между двумя системами объяснения: или считать бесконечно сложную (и тем самым бесконечно искусную) организацию случайным соединением, или приписать ее непонятному влиянию внешней силы, сгруппировавшей ее элементы. Но эта сложность есть дело разума, как и эта непонятность. Попробуем же посмотреть не глазами одного интеллекта, схватывающего только законченное и наблюдающего извне, но с помощью духа, то есть той способности видеть, которая присуща способности действия и как бы брызжет от перекручивания акта воли вокруг самого себя. Все восстановится тогда в движении и все разрешится в движении. Там, где разум, прилагаясь к неподвижному образу подвижного действия, показывал нам бесконечную множественность частей и бесконечно искусный порядок, — мы угадаем простой процесс, действие, которое создается внутри действия такого же рода, но разрушающегося, — нечто, подобное тому пути, что прокладывает себе последняя ракета фейерверка среди падающих остатков потухших ракет.

С этой точки зрения можно прояснить и дополнить высказанные нами общие соображения об эволюции жизни, более точно определить, что в ней случайно, а что существенно.

*Жизненный порыв*, о котором мы говорим, состоит по существу в потребности творчества. Он не может творить без ограничения, потому что он сталкивается с материей, то есть с движением, обратным его собственному. Но он завладевает этой материей, которая есть сама необходимость, и стремится ввести в нее возможно большую сумму неопределенности и свободы. Как же он берется за дело?

Мы сказали, что поднявшееся в своем ряду животное может быть представлено в общих чертах как нервная чувственно-двигательная система, основанная на системах пищеварительной, дыхательной, кровеносной и т. д. Функ-

ция последних — очищать первую, восстанавливать ее, защищать и делать возможно более независимой от внешних обстоятельств, а главное — сообщать ей энергию, которую она израсходует в движениях. Таким образом, растущая сложность организма теоретически связана (несмотря на бесчисленные исключения, обязанные случайностям эволюции) с необходимостью усложнения нервной системы. Каждое усложнение какой-нибудь части организма влечет за собою множество других, так как самой этой усложнившейся части нужно жить и всякое изменение в одной точке тела отражается на всех других. Усложнение может поэтому идти в бесконечность по всем направлениям; но усложнение других систем теоретически (хотя в реальности и не всегда) обусловлено усложнением нервной системы. В чем же состоит прогресс самой нервной системы? В одновременном развитии деятельности непроизвольной и деятельности волевой, причем первая обеспечивает второй приспособленное орудие. К примеру, в таком организме, как наш, значительное число двигательных механизмов формируется в спинном и продолговатом мозгу и только ждет сигнала, чтобы произвести соответствующий акт; воля в одних случаях используется для того, чтобы формировать сам механизм, в других — чтобы выбирать механизмы, пускающие его в ход, способ их взаимного согласования, момент самого запуска. Воля животного тем более действенна, тем более интенсивна, чем многочисленнее механизмы, из которых она может выбирать, чем сложнее тот перекресток, где сходятся все двигательные пути, или, другими словами, чем большего развития достигает мозг животного. Таким образом, прогресс нервной системы обеспечивает действиям большую точность, большее разнообразие, большую продуктивность и независимость. Организм все больше превращается в машину для действия, которая полностью перестраивается для всякого нового акта, как будто она резиновая и может ежеминутно менять форму всех своих частей. Но до возникновения нервной системы, даже до образования организма в собственном смысле слова, уже в недифференцированной массе амебы проявлялось это существенное свойство животной жизни. Амеба изменяет свою форму в различных направлениях; вся ее масса делает, таким образом, то, что дифференциация частей развитого животного локализует в чувственно-двигательных

тельной системе. Выполняя это примитивным образом, амеба избавлена от сложностей высших организмов: здесь совершенно нет нужды в том, чтобы вспомогательные элементы передавали элементам двигательным энергию для расходования: будучи неделимым, животное движется, добывает энергию при посредстве органических веществ, которые оно усваивает. Итак, будем ли мы рассматривать серию животных снизу или сверху, всегда окажется, что животная жизнь состоит, во-первых, в том, чтобы добывать запас энергии, и, во-вторых, в том, чтобы расходовать ее в разнообразных и непредвиденных направлениях при посредстве возможно более податливой материи.

Откуда же появляется энергия? Из поглощенной пищи, ибо пища есть нечто вроде взрывчатого вещества, которое только и ждет искры, чтобы освободиться от накопленной им энергии. Кто произвел это взрывчатое вещество? Пища может быть мясом животного, которое питается животным, и т. д.; но в конечном счете все сводится к растению. Действительно, оно одно собирает солнечную энергию. Животные только заимствуют ее у него — либо непосредственно, либо передавая ее от одних другим. Как же растение накопило эту энергию? Главным образом с помощью функции хлорофилла, то есть химизма *sui generis*, ключа от которого у нас нет и который, вероятно, не похож на химизм наших лабораторий. Операция заключается в том, чтобы, используя солнечную энергию, извлечь углерод из углекислоты и тем самым накопить эту энергию, подобно тому, как накапливают энергию водоноса, нанимая его, чтобы наполнить водою поднятый вверх резервуар: раз вода находится на высоте, она сможет когда угодно привести в движение мельницу или турбину. Каждый атом извлеченного углерода есть нечто вроде поднятия этого груза или натяжения эластичной нити, которая могла бы связать углерод с кислородом в углекислоту. Нить ослабнет, груз упадет, запас энергии дождется наконец того дня, когда простой разряд даст возможность углероду вновь соединиться со своим кислородом.

Таким образом, вся жизнь в целом, животная и растительная, предстает, в сущности, усилием, направленным на то, чтобы накопить энергию и затем пустить ее по гибким, извилистым каналам, на конце которых она должна выполнить самые разнообразные работы. Этого и хотел до-

биться сразу *жизненный порыв*, проходя через материк. И он, без сомнения, достиг бы этого, если бы его сила была неограниченной или если бы он мог получить какую-то помощь извне. Но порыв конечен и дан раз и навсегда. Он не может преодолеть всех препятствий. Сообщенное им движение то отклоняется, то разделяется, всегда встречает противодействие, и эволюция органического мира есть не более чем развертывание этой борьбы. Первым великим разделением, которое должно было произойти, было деление на два царства, растительное и животное, которые, таким образом, дополняют друг друга, хотя между ними и нет согласия. Не для животного растение накапливает энергию, а для собственного потребления; но расходование им энергии не столь прерывно, концентрировано и, следовательно, не столь эффективно, как того требовал первичный порыв жизни, направленный главным образом к свободным актам: один и тот же организм не мог выдержать с равной силой одновременно двух ролей: постепенно накапливать и сразу использовать. Вот почему, сами собой, безо всякого внешнего вмешательства, в силу одного дуализма тенденции, заключенной в первичном порыве, и противодействия этому порыву со стороны материи — одни организмы отклонились к одному направлению, другие — к другому. За этим раздвоением последовало много иных. Отсюда — расходящиеся линии эволюции, по крайней мере в том, что в них существенно. Но нужно считаться и с отступлениями, с остановками, со всякого рода случайностями. И в особенности нужно помнить, что каждый вид поступает так, как будто общее движение жизни остановилось на нем, а не пересекло его. Он думает только о себе, живет только для себя. Отсюда бесчисленные столкновения, сценой для которых служит природа. Отсюда поражающая и шокирующая нас дисгармония, в которой, однако, мы не можем винить само жизненное начало.

Таким образом, в эволюции весьма значительна доля случайности. Случайны чаще всего формы, усвоенные, или, скорее, изобретенные. Случайно разделение первоначальной тенденции на те или иные тенденции, друг друга дополняющие и создающие расходящиеся эволюционные линии; оно зависит от встреченных в таком-то месте и в такой-то момент препятствий. Случайны остановки и отступления; случайны, по большей части, приспособления. Толь-



ко две вещи являются необходимыми: 1) постепенное накопление энергии; 2) отведение ее по гибким каналам в разнообразных и не поддающихся определению направлениях, ведущих к свободным актам.

Этот двойной результат был достигнут на нашей планете определенным образом. Но к нему могли бы привести и иные пути. Вовсе не было необходимости в том, чтобы жизнь остановила свой выбор главным образом на углероде углекислоты. Основным для нее было накопление солнечной энергии, но вместо того, чтобы требовать от солнца разделения атомов кислорода и углерода, она могла бы (по крайней мере, если рассуждать теоретически и отвлечься от трудностей исполнения, быть может, непреодолимых), предложить ему другие химические элементы, которые можно было бы соединить или разъединять с помощью совершенно иных физических средств. И если бы ключевым элементом энергетических веществ организма был не углерод, то ключевым элементом веществ телесных не был бы, вероятно, азот. Химия живых тел была бы, следовательно, полностью отличной от теперешней. И тогда могли бы возникнуть формы живого, не имеющие ничего общего с теми, какие мы знаем, с иной анатомией, с иной физиологией. Лишь чувственно-двигательная функция сохранилась бы, если не в ее механизме, то, по крайней мере, в ее действиях. Поэтому возможно, что на других планетах, а также в других солнечных системах жизнь разворачивается в формах, о которых мы не имеем никакого представления, в таких физических условиях, с которыми она, с точки зрения нашей физиологии, абсолютно несовместима. Если она стремится главным образом к тому, чтобы завладеть энергией, которую можно было бы расходовать в действиях взрывного характера, она, вероятно, выбирает в каждой солнечной системе и на каждой планете, как она это делает на Земле, средства, более всего способствующие получению этого результата в созданных для него условиях. Так, по крайней мере, говорит суждение по аналогии, и объявить жизнь невозможной в иных условиях, чем на Земле, значит истолковать это суждение в обратном смысле. На самом же деле жизнь возможна повсюду, где энергия спускается по наклону, определенному законом Карно, и где причина, действующая в обратном направлении, может замедлить этот спуск, то есть, без сомнения, во всех мирах, примыкающих

к звездам. Пойдем далее: нет даже необходимости в том, чтобы жизнь сгущалась и оформлялась в организмы как таковые, то есть в определенные тела, представляющие собой раз и навсегда созданные, хотя и эластичные каналы для отвода энергии. Можно понять (правда, почти не удается себе это представить), что процесс накопления энергии и ее расходования может происходить на изменчивых линиях, пробегающих через еще не отвердевшую материю. Тут могло бы быть все основное для жизни, потому что существовало бы и постепенное накопление энергии, и внезапный ее разряд. Между этой жизненностью, неясной и туманной, и жизненностью определенной, известной нам, было бы почти такое же различие, как в нашей психологической жизни между сновидением и бодрствованием. Таким могло быть состояние жизни в нашей туманности до того, как завершилось сгущение материи, если верно, что жизнь начинается в тот момент, когда под действием обратного движения возникает материальная туманность.

Понятно, таким образом, что жизнь могла принять совсем иной внешний вид и очертить формы, весьма отличные от тех, какие мы знаем. С другим химическим субстратом, в других физических условиях жизненный импульс мог бы остаться тем же, но на своем пути он мог бы разделиться совершенно иначе, и в целом был бы пройден иной путь, быть может меньший, а быть может, и больший. Во всяком случае ни один элемент ряда живых существ не был бы тем, что он есть. Но есть ли вообще необходимость в том, чтобы существовал этот ряд и его элементы? Почему единый порыв не мог бы запечатлеться на одном-единственном бесконечно развивающемся теле?

Вопрос этот естественно возникает, когда сравниваешь жизнь с порывом. И это сравнение оправданно, потому что нет образа, заимствованного из физического мира, который мог бы дать о ней более близкое представление. Но это не более чем образ. В действительности жизнь относится к порядку психологическому, а психическое по самой своей сути охватывает нераздельную множественность взаимопроникающих элементов. В пространстве, и, разумеется, только в пространстве возможна множественность раздельная: одна точка находится вне другой. Но чистое и пустое единство встречается также только в пространстве: это единство математической точки. Абстрактное единство и абст-

рактная множественность будут определениями пространства или категориями разума, — это все равно, так как пространственность и интеллектуальность скопированы друг с друга. Но то, что по природе является психологическим, не может ни приложиться в точности к пространству, ни полностью вписаться в рамки разума. Едина или множественна моя личность в данный момент? Если я называю ее единой, запротестуют внутренние голоса ощущений, чувств, представлений, между которыми делится моя индивидуальность. Но если я делаю из нее отдельную множественность, против этого с той же силой восстает мое сознание; оно утверждает, что мои ощущения, чувства, мысли — только абстракции, производимые мною над самим собой, и что каждое из моих состояний включает все другие. Таким образом, я являюсь и множественным единством, и единой множественностью<sup>14</sup>, выражаясь языком интеллекта, ибо только интеллект имеет язык; но единство и множественность — это лишь снимки моей личности, сделанные разумом, который нацеливает на меня свои категории: я не вхожу ни в ту, ни в другую, ни в обе вместе, хотя они, соединившись, могут отчасти симитировать то взаимопроникновение и ту непрерывность, которые я нахожу в глубине самого себя. Такова моя внутренняя жизнь, такова и жизнь в целом. Если жизнь в соприкосновении с материей можно сравнить с импульсом или порывом, — рассматриваемая в самой себе, она есть безграничность возможностей, взаимодействие тысяч и тысяч тенденций, которые, впрочем, являются «тысячами и тысячами» лишь тогда, когда они оказываются внешними друг другу, то есть опространствленными. Соприкосновение с материей определяет эту диссоциацию. Материя разделяет в реальности то, что было множественным только в возможности, и в этом смысле индивидуализация является отчасти делом материи, отчасти следствием того, что несет в себе жизнь. Это можно сказать и о поэтическом чувстве: выражаясь в отдельных строфах, в отдельных стихах, в отдельных словах, оно содержит в себе эту множественность элементов, но создается все же материальность языка.

Но через слова, через стихи и строфы пробегает простое вдохновение, которое и есть всё в поэме. Так между разъ-

<sup>14</sup> Мы исследовали этот вопрос в работе «Введение в метафизику» (Revue de métaphysique et de morale, janvier 1903, p. 1—25).

единенными индивидами все еще циркулирует жизнь. Повсюду тенденция к индивидуализации встречает противодействие со стороны противоположной и дополнительной тенденции к ассоциации, а в то же время ею и довершается, как будто множественное единство жизни, увлекаемое в направлении множественности, делает тем большее усилие, чтобы сжаться в самом себе. Какая-нибудь часть, не успев еще отделиться, стремится уже соединиться если не со всем остальным, то, по крайней мере, с тем, что к ней ближе всего. Отсюда колебание во всей области жизни между индивидуализацией и ассоциацией. Индивиды рядопологаются в общество; но, едва образовавшись, оно желает растворить в новом организме рядоположенных индивидов, чтобы самому стать индивидом, который мог бы быть, в свою очередь, составной частью новой ассоциации. На самой низшей ступени иерархии организмов мы находим уже истинные ассоциации, колонии микробов, и в этих ассоциациях, если верить недавно опубликованной работе, — тенденцию к индивидуализации путем образования ядра<sup>15</sup>. Та же тенденция вновь обнаруживается на более высокой ступени у протофитов, которые, выйдя из материнской клетки путем деления, остаются соединенными друг с другом студенистым веществом, окружающим их поверхность, равно как и у простейших, которые вначале переплетаются между собою ложноножками и в конце концов сливаются. Известна так называемая «колониальная» теория происхождения высших организмов. Согласно ей, простейшие одноклеточные образовали, рядопологаясь, скопления, которые, в свою очередь, приближаясь друг к другу, дали скопления скоплений; так все более и более сложные, а также все более и более дифференцированные организмы возникли из ассоциации едва дифференцированных и элементарных организмов<sup>16</sup>. В этой крайней форме теория вызвала серьезные возражения; по-видимому, все больше подтверждается, что полизоизм есть факт исключительный и ненормальный<sup>17</sup>. И тем не менее все происходит так, как будто бы всякий высший организм порождался ассоциацией клеточек, которые подели-

<sup>15</sup> Serkovski, статья (на русском языке), разбираемая в *Année biologique*, 1898, p. 317.

<sup>16</sup> Ed. Perrier. *Les colonies animales*. Paris, 1897 (2-e éd.).

<sup>17</sup> Delage. *L'hérédité*, 2-e ed. Paris, 1903, p. 97. Ср. того же автора: *La conception polyzoïque des êtres* (*Revue scientifique*, 1896, p. 641—653).

ли между собой труд. Очень вероятно, что не клеточки составили индивида путем ассоциации, а скорее индивид создал клетки путем диссоциации<sup>18</sup>. Но именно это и открывает нам в происхождении индивида участие социальной формы, как если бы организм мог развиваться только при условии разделения своей субстанции на элементы, обладающие признаками индивидуальности, и соединения их между собою по признакам социальности. Многочисленны случаи, когда природа словно бы колеблется между двумя формами и задается вопросом, создать ли ей общество, или индивида: тогда достаточно бывает самого легкого толчка, чтобы склонить весы в ту или другую сторону. Если взять довольно большую инфузорию, как, например, *stentor*, и разрезать ее на две половины так, чтобы каждая содержала часть ядра, то обе половины порождают самостоятельного индивида; но если произвести неполное деление, оставив между двумя частями протоплазматическое соединение, то можно заметить с обеих сторон полностью согласованные движения; уцелеет или порвется связующая нить — и жизнь примет либо общественную, либо индивидуальную форму. Таким образом, мы видим, что уже в простейших организмах, состоящих из одной клетки, мнимая индивидуальность целого есть соединение *неопределенного* числа возможных индивидуальностей, обладающих способностью к ассоциации. И сверху донизу в ряду живых существ проявляется тот же закон. Именно это мы и выражаем, говоря, что единство и множественность — это категории инертной материи, что *жизненный порыв* не является ни чистым единством, ни чистой множественностью; и если материя, с которой он сообщается, вынуждает его выбрать одно из двух, этот выбор никогда не будет окончательным: он будет бесконечно перескакивать с одного на другое. В эволюции жизни в двух направлениях — индивидуализации и ассоциации — нет поэтому ничего случайного. Она исходит из самой сущности жизни.

Существенным является также движение в направлении мышления. Если наш анализ верен, то в истоках жизни лежит сознание или, скорее, сверхсознание. Сознание или сверхсознание — это ракета, потухшие остатки кото-

<sup>18</sup> Эту теорию поддерживают Kunstler, Delage, Sedgwick, Labbé и др. Развитие ее с библиографическими указаниями можно найти в труде: Busquet. Les etres vivants. Paris, 1899.

рой падают в виде материи; сознание есть также и то, что сохраняется от самой ракеты и, прорезая эти остатки, зажигает их в организмы. Но это сознание, представляющее собой *потребность творчества*, проявляется только там, где творчество возможно. Оно засыпает, если жизнь осуждена на автоматизм; оно пробуждается, как только вновь возникает возможность выбора. Вот почему в организмах, лишенных нервной системы, оно варьирует в зависимости от способности организма к передвижению и к изменению своей формы. У животных же, обладающих нервной системой, оно пропорционально сложности перекрестка, где сходятся пути, называемые чувствительными, и пути двигательные, то есть пропорционально сложности мозга. Как следует понимать это взаимодействие между организмом и сознанием?

Мы не будем останавливаться здесь на том, что исследовали в предыдущих работах. Ограничимся напоминанием, что теория, согласно которой сознание связано, например, с определенными нейронами и выделяется по ходу их работы наподобие фосфоресценции, может быть принята ученым в целях детального анализа. Это удобный способ выражения; но не более того. В действительности живое существо есть центр действия. Оно представляет собой известную сумму случайного, введенного в мир, то есть определенное количество возможного действия, количество, меняющееся в зависимости от индивидов, а в особенности от видов. Нервная система животного очерчивает гибкие линии, по которым пойдет его действие (хотя потенциальная энергия, которая должна освободиться, накапливается скорее в мускулах, чем в самой нервной системе); его нервные центры своим развитием и формой указывают на возможность более или менее обширного выбора между более или менее многочисленными и сложными действиями. Так как пробуждение сознания у живого существа тем более полно, чем шире предоставленный ему выбор и чем более значительной суммой действия он обладает, то ясно, что развитие сознания будет казаться соответствующим развитию нервных центров. С другой стороны, так как всякое состояние сознания с известной точки зрения есть вопрос, поставленный двигательной активности, и даже начало ответа, то нет психологического факта, который не предполагал бы работы мозговых механизмов. Таким образом, все

происходит так, как будто сознание исходит из мозга и как будто бы сознательная деятельность во всех деталях формируется сообразно деятельности мозговой. В действительности же сознание не исходит из мозга; но мозг и сознание соответствуют друг другу, так как оба они одинаково измеряют количество *выбора*, которым располагает живое существо, мозг — сложностью своей структуры, сознание — интенсивностью своего пробуждения.

Именно потому, что мозговое состояние выражает лишь то, что в соответствующем психологическом состоянии относится к рождающемуся действию, психологическое состояние говорит о выборе больше, чем состояние мозговое. Сознание живого существа, как мы пытались доказать в другом месте, едино со своим мозгом в том же смысле, в каком заостренный нож составляет единство со своим острием: мозг — это заостренный конец, которым сознание проникает в плотную ткань событий, но он не расширяется вместе с сознанием, как острие не расширяется вместе с ножом. Таким образом, из того, что два мозга, к примеру, мозг обезьяны и мозг человека, очень сходны, нельзя заключить, что соответствующие сознания можно сравнивать или соизмерять друг с другом.

Но, быть может, и сходство их не так велико, как предполагают. Как не поражаться тому факту, что человек способен выучить любое упражнение, создать любой предмет, приобрести любой двигательный навык, тогда как способность комбинировать новые движения у самого одаренного животного, даже у обезьян, строго ограничена? В этом — мозговая характеристика человека. Человеческий мозг создан, как и всякий мозг, для того, чтобы заводить двигательные механизмы и в любой момент давать нам возможность выбрать среди них тот механизм, который мы приведем в движение действием пружины. Но он отличается от мозга животного тем, что число механизмов, которые он может завести, а следовательно, число пружин, между которыми он делает выбор, бесконечно. От ограниченного же до неограниченного такое же расстояние, как от закрытого до открытого. Это различие не в степени, но в природе.

Поэтому и сознание животного, даже самого разумного, коренным образом отлично от сознания человека. Ибо сознание точно соответствует возможности выбора, которой располагает живое существо; оно расширяется вместе с воз-

возможным действием, окружающим, словно дымка, действие реальное: сознание есть синоним изобретения и свободы. У животного же изобретение всегда является не более как вариацией на одну и ту же тему. Конечно, ему удастся своей личной инициативой расширить видовые привычки, в которых оно заключено, но оно ускользает от автоматизма лишь на одно мгновение, — как раз на время, необходимое для создания нового автоматизма: двери его тюрьмы открываются, чтобы тотчас же снова закрыться; дергая за собственную цепь, он достигает лишь того, что удлиняет ее. С появлением человека сознание рвет эту цепь. У человека, и только у него, оно освобождается. Вся история жизни до сих пор была историей усилий сознания приподнять материю и более или менее полного подавления сознания вновь и вновь падавшей на него материей. Затея была парадоксальной, если только здесь можно говорить о затее и усилии иначе, чем метафорически. Речь шла о том, чтобы сделать материю, то есть саму необходимость, орудием свободы, чтобы создать механику, которая бы восторжествовала над механизмом, и использовать детерминизм природы для того, чтобы пройти через петли натянутой им сети. Но повсюду, за исключением человека, сознание попадалось в сеть, через петли которой оно хотело проскользнуть. Оно осталось поработанным механизмами, которые пустило в ход. Автоматизм, который оно стремилось вывести на путь свободы, обвивает и увлекает его. Сознание не в силах его избежать, потому что энергия, запасенная для действий, почти полностью используется для поддержания бесконечно хрупкого, крайне неустойчивого равновесия, в которое оно привело материю. Но человек не только содержит в порядке свою машину; ему удается пользоваться ею по своему желанию. Он обязан этим, без сомнения, превосходству своего мозга, который позволяет ему строить безграничное число двигательных механизмов, беспрестанно противопоставлять новые привычки прежним и, вызывая раскол внутри самого автоматизма, добиваться господства над ним. Он обязан этим своему языку, который обеспечивает сознанию нематериальный остов, где сознание может воплотиться, и освобождает его, таким образом, от необходимости останавливаться исключительно на материальных телах, поток которых может вначале увлечь, а вскоре — поглотить. Он обязан этим социальной



жизни, которая, накапливая и сохраняя усилия, как язык накапливает мысль, определяет тем самым средний уровень, которого индивиды должны будут сразу достичь, и этим начальным побуждением не дает заснуть посредственности, а лучших заставляет подниматься выше. Но наш мозг, наше общество и наш язык — только внешние и различные знаки одного и того же внутреннего превосходства. Они говорят, каждый на свой манер, о той единственной, исключительной победе, которую одержала жизнь в данный момент эволюции. Они выражают различие в природе, а не только в степени, отделяющее человека от остального животного мира. Благодаря им мы догадываемся: в то время, как все иные, полагая, что веревка натянута слишком высоко, сошли с края широкого трамплина, на котором жизнь восприняла свой порыв, человек один преодолел препятствие.

В этом-то совершенно особом смысле человек и является «пределом», «целью» эволюции. Жизнь, сказали мы, выходит за границы целесообразности, как и других категорий. По существу это есть поток, хлынувший сквозь материю и извлекающий из нее все, что может. Не было поэтому ни проекта, ни плана в собственном смысле слова. С другой стороны, слишком очевидно, что остальная природа не была предоставлена человеку: мы боремся, как другие виды, мы боролись против других видов. Словом, если бы эволюция жизни столкнулась в пути с другими случайностями, если бы, в силу этого, жизненный поток разделся по-иному, мы очень отличались бы, и физически, и морально от того, что представляем собой сейчас. А потому было бы заблуждением рассматривать человечество, каким оно предстает нам теперь, как нечто предначертанное в эволюционном движении. Нельзя даже сказать, что оно есть завершение всей эволюции, ибо эволюция осуществлялась на нескольких расходящихся линиях, и если человеческий род находится на краю одной из них, то иные пути были пройдены до конца другими видами. Если мы считаем человечество смыслом эволюции, то совсем на ином основании.

С нашей точки зрения, жизнь в целом является как бы огромной волной, которая распространяется от центра и почти на всей окружности останавливается и превращается в колебание на месте: лишь в одной точке препятствие

было побеждено, импульс прошел свободно. Этой свободой и отмечена человеческая форма. Повсюду, за исключением человека, сознание оказалось загнанным в тупик: только с человеком оно продолжало свой путь. Человек продолжает поэтому в бесконечность жизненное движение, хотя он и не захватывает с собой всего того, что несла в себе жизнь. На других эволюционных линиях прокладывали себе дорогу другие заключенные в жизни тенденции, нечто из которых, конечно, сохранил и человек, ибо все взаимопроникает; но сохранил он очень немногое. *Все происходит так, как будто неопределенное и неоформленное существо, которое можно назвать, по желанию, человеком или сверх-человеком, стремилось принять реальные формы и смогло достичь этого, только потеряв в пути часть самого себя.* Эти потери представлены остальным животным миром и даже миром растительным, по крайней мере, тем, что является в этих мирах положительным и возвышающимся над случайностями эволюции.

С этой точки зрения значительно уменьшается та дисгармония, которую мы наблюдаем в природе. Организованный мир в целом является как бы питательной почвой, на которой должен был произрасти или человек, или существо, которое духовно походило бы на него. Животные, как бы ни были они отдалены от нашего вида, даже враждебны ему, все же были полезными спутниками, на которых сознание взвалило все то громоздкое, что оно тащило, и которые позволили ему подняться — с человеком — до таких высот, откуда открылся перед ним безграничный горизонт.

Правда, оно оставило в пути не только обременительный багаж. Ему пришлось отказаться и от ценностей. Сознание у человека — это, главным образом, интеллект. Оно могло бы, а вероятно, и должно было быть также и интуицией. Интуиция и интеллект представляют собой два противоположных направления сознательного труда: интуиция движется по ходу самой жизни, интеллект идет в обратном направлении, а потому вполне естественно следует движению материи. В совершенном и цельном человечестве обе эти формы сознательной деятельности должны были бы достигнуть полного развития. Между таким человечеством и нашим можно допустить множество возможных посредников, соответствующих всем воображаемым степеням интеллекта и интуиции. В этом и состоит доля случай-

ного в духовном строении нашего вида. Иная эволюция могла бы привести к человечеству с еще более развитым интеллектом или, наоборот, к более интуитивному. Фактически, в том человечестве, часть которого мы составляем, интуиция почти полностью принесена в жертву интеллекту. По-видимому, для того, чтобы покорить материю и вновь овладеть самим собою, сознанию пришлось истощить лучшие свои силы. При тех особых условиях, в которых была одержана эта победа, требовалось, чтобы сознание приспособлялось к привычкам материи и сосредоточивало на них все свое внимание, словом, чтобы оно стало, главным образом, интеллектом. Но интуиция все же существует, хотя в неотчетливой и прерывистой форме. Это почти угасший светильник, который вспыхивает лишь изредка, только на несколько мгновений. Но он вспыхивает, вообще говоря, там, где в действие вступает жизненный интерес. На нашу личность, на нашу свободу, на место, занимаемое нами в природе как целом, на наше происхождение и, быть может, также на наше назначение он бросает свет слабый и мерцающий, но тем не менее пронзающий ночную тьму, в которой оставляет нас интеллект.

Философия должна овладеть этими рассеивающимися интуициями, лишь кое-где освещающими свой предмет, овладеть прежде всего для того, чтобы удержать их, затем расширить и соединить, таким образом, между собою. Чем больше она продвигается вперед в этой работе, тем больше замечает, что интуиция есть сам дух и, в известном смысле, сама жизнь: интеллект выделяется из интуиции путем процесса, аналогичному тому, который породил материю. Так выявляется единство духовной жизни. Познать его можно, только проникнув в интуицию, чтобы от нее идти к интеллекту, ибо от интеллекта никогда нельзя перейти к интуиции.

Философия вводит нас, таким образом, в духовную жизнь. И в то же время она показывает нам отношение жизни духа к жизни тела. Большой ошибкой спиритуалистических доктрин было убеждение в том, что, изолируя духовную жизнь от всего остального, подвешивая ее в пространстве как можно выше над землей, они обеспечивали ей безопасность: ведь это приводило только к тому, что ее принимали за явление миража. Конечно, они вправе слушать сознание, когда оно утверждает человеческую свобо-

ду; но существует интеллект, который говорит, что причина определяет действие, что подобное обуславливает подобное, что все повторяется и все дано. Они вправе верить в абсолютную реальность личности и в ее независимость по отношению к материи; но существует наука, которая показывает единство сознательной жизни и мозговой деятельности. Они вправе приписывать человеку привилегированное место в природе, верить в бесконечность расстояния между животным и человеком; но существует история жизни, которая делает нас свидетелями зарождения видов путем постепенного преобразования и тем самым как будто возвращает человека в животное состояние. Когда могучий инстинкт заявляет о вероятном посмертном существовании личности, они вправе не быть глухими к его голосу, но если существуют, таким образом, «души», способные к независимой жизни, откуда они появляются? Когда, как, почему входят они в это тело, которое, как мы видим, возникает вполне естественным образом из смешанной клетки, взятой из тел двух родителей? Все эти вопросы останутся без ответа, интуитивная философия будет отрицанием науки, рано или поздно она будет сметена наукой, если она не решится видеть жизнь тела там, где она есть в действительности, — на пути, ведущем к жизни духа. Но тогда она должна иметь дело не с теми или иными определенными живыми существами. Вся жизнь, начиная с первичного импульса, который бросил ее в мир, предстанет перед ней как восходящий поток, которому противодействует нисходящее движение материи. На большей части своей поверхности, на различных высотах, поток превращен материей в кружение на месте. В одной только точке он проходит свободно, увлекая с собою препятствие, которое отягчит его путь, но не остановит его. В этой точке и находится человечество; в этом состоит наше привилегированное положение. С другой стороны, этот восходящий поток есть сознание, и, как всякое сознание, он охватывает бесчисленные взаимопроникающие возможности, для которых не пригодны поэтому ни категория единства, ни категория множественности, созданные для инертной материи. Только материя, которую он уносит с собой и в промежутки которой он проникает, может расчленить его на отдельные индивидуальности. Итак, поток проходит, пересекая человеческие поколения, разделяясь на индивидов: это разде-

ление смутно вырисовывалось в нем, но оно не обозначилось бы в отчетливом виде без материи. Так непрерывно создаются души, которые, однако, в известном смысле предсуществовали. Это не что иное, как ручейки, на которые делится великая река жизни, протекающая через тело человечества. Движение потока отлично от того, что он пересекает, хотя он и следует по необходимости всем встречающимся излучинам. Сознание отлично от организма, который оно одушевляет, хотя на нем отражаются известные перемены, происходящие в организме. Так как возможные действия, план которых содержится в состоянии сознания, ежеминутно получают в нервных центрах импульс своей реализации, то мозг ежеминутно отмечает двигательные артикуляции состояния сознания. Но этим и ограничивается взаимная зависимость сознания и мозга; судьба сознания не связана поэтому с судьбой мозговой материи. Словом, сознание, по существу, свободно; оно есть сама свобода; но оно не может проходить через материю, не задерживаясь на ней, не приспособиваясь к ней; это приспособление и есть то, что называют интеллектуальностью; и интеллект, обращаясь к действующему, то есть к свободному, сознанию, естественным образом вводит его в рамки, в которых он привык видеть материю. Поэтому он всегда будет представлять свободу в форме необходимости; он пренебрежет всем новым или творческим, связанным со свободным действием, заменит само действие искусственным, приблизительным подражанием, полученным путем соединения прежнего с прежним, подобного с подобным. Таким образом, в глазах философии, стремящейся вновь погрузить интеллект в интуицию, многие трудности исчезают или уменьшаются. Но такое учение не только облегчает умозрение: оно также придает нам больше сил для действия и жизни. Ибо с ним мы уже не чувствуем себя обособленными в человечестве, а человечество не кажется нам обособленным в природе, над которой оно господствует. Как крошечная пылинка едина со всей нашей солнечной системой, увлекаемая вместе с нею в том неделимом нисходящем движении, которое есть сама материальность, так и все организованные существа, от низшего до самого возвышенного, с первоистоков жизни до нашей эпохи, повсюду и во все времена, только и делают, что выявляют единый импульс, обратный движению материи и неделимый в себе

---

самом. Все живые существа держатся друг за друга и все уступают одному и тому же колоссальному напору. Животное опирается на растение, человек возвышается над животными, и все человечество, в пространстве и во времени, представляет собой огромную армию, которая несется рядом с каждым из нас, впереди и позади нас, увлекаемая собственной ношей, способная преодолеть любое сопротивление и победить многие препятствия, — быть может, даже смерть.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ

**КИНЕМАТОГРАФИЧЕСКИЙ МЕХАНИЗМ  
МЫШЛЕНИЯ<sup>1</sup> И МЕХАНИСТИЧЕСКАЯ ИЛЛЮЗИЯ.  
ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЮ СИСТЕМ.  
РЕАЛЬНОЕ СТАНОВЛЕНИЕ  
И ЛОЖНЫЙ ЭВОЛЮЦИОНИЗМ**

Нам остается исследовать две теоретические иллюзии, постоянно встречавшиеся на нашем пути: до сих пор мы рассматривали скорее их следствия, чем их истоки. Такова цель данной главы. Это позволит нам устранить некоторые возражения, рассеять известные недоразумения и, в особенности, точнее определить — в сопоставлении с другими философскими концепциями — ту философию, для которой длительность есть сама ткань реальности.

Реальность — дух или материя — предстает нам как непрерывное становление. Она создается или разрушается, но никогда не является чем-то законченным. Такова интуиция, которую мы получим о духе, если удалим завесу, висящую между нами и нашим сознанием. То же поведали бы нам интеллект и сами чувства о материи, если бы они получили непосредственное и свободное от практического интереса представление о ней. Но, занятый прежде всего нуждами действия, интеллект, как и чувства, ограничивается тем, что время от времени делает мгновенные и, следовательно, неподвижные снимки становления материи. Сознание, следуя, в свою очередь, за интеллектом, рассматривает внутреннюю жизнь как нечто уже созданное и

---

<sup>1</sup> Часть этой главы, относящаяся к истории систем, и в том числе к греческой философии, представляет собой очень краткое изложение тезисов, подробно развивавшихся нами на лекциях в Коллеж де Франс с 1900 г. по 1904 г. и, главным образом, в курсе «Истории идеи времени» (1902—1903 гг.). Мы сравнивали тогда механизм концептуального мышления с механизмом *кинематографа*. Мы считаем возможным вновь вернуться к этому сравнению.

только смутно чувствует, как она создается. Так выделяются в длительности интересующие нас моменты, которые мы подобрали на ее пути. Только их мы и удерживаем. И мы имеем на это право, пока речь идет только о действии. Но если и в своих размышлениях о природе реальности мы продолжаем смотреть на нее так, как того требовал наш практический интерес, то мы утрачиваем способность видеть истинную эволюцию, лежащее в основе становление. Из становления мы замечаем только состояния, из длительности только моменты, и даже говоря о длительности и о становлении, думаем совсем о другом. Такова самая разительная из тех двух иллюзий, которые мы хотим исследовать. Она состоит в уверенности, что возможно мыслить непостоянное при посредстве постоянного, подвижное при посредстве неподвижного.

Другая иллюзия родственна первой. Она имеет то же происхождение и также вытекает из того, что мы переносим в область умознания приемы, созданные для практики. Всякое действие нацелено на то, чтобы получить предмет, которого недостает, или создать нечто такое, что еще не существует. В этом, очень специальном, смысле действие заполняет пустоту и идет от пустого к полному, от отсутствия к наличию, от нереального к реальному. Нереальность, о которой здесь идет речь, является при этом чисто относительной; она зависит от направленности нашего внимания, ибо мы погружены в реальные вещи и не можем из них выйти; только когда наличная реальность оказывается не той, которую мы искали, мы говорим об *отсутствии* второй там, где констатируем *наличие* первой. Таким образом, мы выражаем то, что имеем, в функции того, что желали бы получить. Нет ничего более законного в области действия. Но волей-неволей мы сохраняем этот способ выражения, а также мышления, и в наших раздумьях о природе вещей, независимо от того практического интереса, который имеют для нас эти вещи. Так возникает вторая из отмеченных нами иллюзий; ее мы рассмотрим сначала. Она вытекает, как и первая, из статических привычек, которые усваивает наш интеллект, подготавливая наше воздействие на вещи. Подобно тому, как мы переходим через неподвижное, направляясь к подвижному, так мы пользуемся пустым, чтобы мыслить полное.

Мы уже встречались с этой иллюзией, когда касались основной проблемы познания. Речь идет о том, говорили



мы, чтобы узнать, почему в вещах существует порядок, а не беспорядок. Но этот вопрос имеет смысл только при предположении, что беспорядок, понимаемый как отсутствие порядка, является возможным, или воображимым, или доступным пониманию. Но ведь не существует иной реальности, чем порядок, и только потому, что порядок может принимать две формы и наличие одной из них является, если угодно, отсутствием другой, мы и говорим о беспорядке всякий раз, как встречаемся с тем из двух порядков, которого мы не искали. Идея беспорядка, таким образом, является чисто практической. Она выражает собою разочарование в определенных надеждах и обозначает не отсутствие всякого порядка, а только наличие того, который сейчас не представляет для нас интереса. Если попытаться отрицать порядок полностью и безусловно, то будет видно, что приходится без конца перепрыгивать от одного вида порядка к другому и так называемое упразднение того и другого предполагает наличие обоих. Наконец, если пренебречь этим, если намеренно закрыть глаза на это движение разума и на все, что оно предполагает, то уже не придется больше иметь дела с идеей и от беспорядка не останется ничего, кроме слова. Таким образом, проблема познания усложнилась и, быть может, стала неразрешимой из-за идеи о том, что порядок наполняет пустоту и что его фактическое наличие накладывается на его возможное отсутствие. Мы идем от отсутствия к наличию, от пустого к полному в силу основной иллюзии нашего разума. Таково заблуждение, последствия которого мы отметили в последней главе. Но мы сможем полностью преодолеть это заблуждение, только если представим его в ясном виде. Нужно, чтобы мы рассмотрели его в упор в нем самом, в той насквозь ложной концепции отрицания, пустоты и небытия, которую оно предполагает<sup>2</sup>.

Философы почти не занимались идеей небытия. Однако она часто бывает скрытой пружиной, невидимым двигателем философской мысли. С первого пробуждения мышления она-то и выдвигает вперед, прямо навстречу сознанию, мучительные проблемы, вопросы, на которых нельзя остановиться, не испытывая головокружения. Я тогда лишь начал философствовать, когда у меня возник вопрос, поче-

<sup>2</sup> Приведенный здесь анализ идеи небытия (с. 267—287) был опубликован в *Revue philosophique* (ноябрь 1906).

му я существую; и когда я отдал себе отчет в связи, соединяющей меня с остальной Вселенной, затруднение было только отстранено: я хочу знать, почему существует Вселенная, и если я связываю Вселенную с имманентным или трансцендентным Принципом, поддерживающим или создающим ее, моя мысль успокаивается на этом принципе только на несколько мгновений; возникает та же самая проблема, на этот раз во всей ее полноте и всеобщности: почему нечто существует? как это понять? И здесь, в этой работе, где материя была определена как род спуска, этот спуск как перерыв в подъеме, а этот подъем — как возрастание, словом, где в основу вещей был положен Принцип творчества, возникает тот же вопрос: как, почему существует скорее этот принцип, чем ничто?

Если я отстраню теперь эти вопросы, чтобы перейти к тому, что скрывается за ними, то вот что я обнаружу. Существование предстанет передо мной как победа над небытием. Я говорю себе, что здесь не могло, даже не должно было что-то быть, и я тогда удивляюсь тому, что здесь нечто есть. Или я представляю себе всякую реальность распростертой на небытии, как на ковре: вначале было небытие, а впридачу явилось и бытие; или, если нечто всегда существовало, то нужно, чтобы небытие всегда служило ему субстратом или вместилищем и, следовательно, вечно ему предшествовало. Стакан может быть всегда полным, и тем не менее наполняющая его жидкость всегда занимает пустоту. Точно так же бытие могло всегда присутствовать: это не мешает тому, чтобы небытие, которое наполнено и как бы закупорено бытием, существовало до него, если не *de facto*, то *de jure*. Словом, я не могу отделаться от представления, что заполненное есть узор, канвою которому служит пустота, что бытие наложено на небытие и что идея «ничто» содержит в себе *меньше*, чем идея «чего-то». Отсюда и проистекает вся тайна.

Нужно на тайну эту направить свет. Это особенно необходимо, если в основу вещей помещают длительность и свободный выбор. Ибо пренебрежение, выказываемое метафизикой ко всякой реальности, которая длится, вызвано именно тем, что она достигает бытия, лишь проходя через «небытие», а также тем, что существование, которое длится, кажется ей недостаточно сильным, чтобы победить несуществование и самому занять его место. По этой причине, главным образом, она и склонна наделять истинное

бытие существованием *логическим*, а не психологическим или физическим. Ибо природа чисто логического существования такова, что оно по видимости самодостаточно и полагается единственно благодаря силе, имманентной истине. Если я задаюсь вопросом, почему скорее существуют тела и души, чем ничто, я не нахожу ответа. Но то, что логический принцип, например,  $A = A$ , способен творить самого себя, побеждая в вечности небытие, кажется мне естественным. Появление круга, нарисованного мелом на доске, — нечто, нуждающееся в объяснении: это вполне физическое существование само по себе не обладает ничем, чтобы победить несуществование. Но «логическая сущность» круга, то есть возможность начертить его по известному закону, другими словами, его определение, есть нечто такое, что кажется мне вечным; у него нет ни места, ни даты, ибо нигде ни в какой момент возможность начертить круг не имела начала. Предположим же — как принцип, на котором основаны и проявлением которого служат все вещи, — существование того же рода, что существование определения круга или аксиомы  $A = A$ : тайна существования рассеивается, ибо бытие, лежащее в основе всего, полагается тогда в вечном, как и сама логика. Правда, нам придется принести весьма значительную жертву. Если принцип всех вещей существует наподобие логической аксиомы или математического определения, то сами вещи должны будут вытекать из этого принципа, как приложения аксиомы или как следствия определения, и ни в вещах, ни в их принципе не останется больше места для действующей причинности, понимаемой в смысле свободного выбора. Таково, к примеру, выводы из учения Спинозы или Лейбница; таким и был генезис этих учений.

Если бы мы могли установить, что идея небытия в том смысле, в каком мы ее принимаем, противопоставляя ее идее существования, есть псевдоидея, то проблемы, которые она воздвигает вокруг себя, стали бы псевдопроблемами. В гипотезе абсолюта, действующего свободно, длящегося в собственном смысле этого слова, не было бы больше ничего шокирующего. Освободился бы путь для философии, более близкой к интуиции и не требующей прежних жертв от здравого смысла.

Итак, посмотрим, о чем мы думаем, когда говорим о небытии. Представить себе небытие значит или вообразить

его, или составить о нем идею. Исследуем же, чем может быть этот образ или эта идея. Начнем с образа.

Я сейчас закрою глаза, заткну уши, сотру одно за другим ощущения, приходящие ко мне из внешнего мира. Все сделано: все мои восприятия исчезают, материальная Вселенная погружается для меня в тишину и ночь. Однако я существую и не могу помешать себе существовать. Я все еще здесь, с теми органическими ощущениями, которые доходят до меня с периферии и изнутри моего тела, с воспоминаниями, оставленными мне моими прошлыми восприятиями, с тем самым впечатлением пустоты, которое я только что создал вокруг себя, впечатлением весьма полным и положительным. Как это все уничтожить? Как вычеркнуть самого себя? В крайнем случае я могу устранить свои воспоминания и предать забвению даже ближайшее прошлое; но я все же сохраняю сознание о моем настоящем, доведенном до крайнего обеднения, то есть до наличного состояния моего тела. Я пытаюсь, однако, покончить и с этим сознанием. Я постепенно ослабляю ощущения, посылаемые моим телом; вот они все готовы угаснуть; они гаснут, они исчезают в ночи, где уже затерялись все вещи. Но нет! в тот самый момент, как гаснет мое сознание, зажигается другое сознание, — или, вернее, оно уже светилось, оно явилось за мгновение до того, чтобы присутствовать при исчезновении первого. Ибо первое могло исчезнуть только ради другого и оказавшись лицом к лицу с ним. Я вижу себя уничтоженным лишь тогда, когда положительным, хотя и невольным и бессознательным актом я уже вернул себя к жизни. Таким образом, что бы я ни делал, я всегда воспринимаю что-нибудь, или извне, или изнутри. Если я ничего уже больше не знаю о внешних предметах, то это значит, что я укрываюсь в сознании, которое имею о самом себе; если я уничтожаю это внутреннее состояние, то само его уничтожение становится объектом моего воображаемого я, воспринимающего на этот раз как внешний предмет то мое я, которое исчезает. Таким образом, всегда существует какой-нибудь предмет, внешний или внутренний, на который и направлено мое воображение. Оно может, правда, переходить от одного к другому и поочередно представлять небытие внешнего восприятия или небытие восприятия внутреннего, — но не обоих вместе, ибо отсутствие одного состоит, по существу, только в наличии другого. Но из того, что возможно себе представить по

очереди два относительных небытия, делают неправильный вывод, что их можно представить себе оба вместе, — вывод, нелепость которого должна бросаться в глаза, так как нельзя вообразить себе небытие, не замечая, хотя бы смутно, что воображаешь его, то есть что действуюешь, мыслишь и, следовательно, нечто все еще существует.

Итак, образ уничтожения всего, по сути дела, никогда не может быть создан мыслью. Усилие, с помощью которого мы стремимся создать этот образ, в конце концов просто заставляет нас колебаться между видением внешней реальности и видением реальности внутренней. В этом перебегании нашего разума от внешнего ко внутреннему и обратно есть точка, находящаяся на равном расстоянии от обоих, где нам кажется, что мы перестали уже замечать одно и еще не замечаем другого: там-то и формируется образ небытия. На самом же деле, дойдя до этой общей точки, мы замечаем и одно, и другое, а при таком определении образ небытия является образом, наполненным вещами, содержащим одновременно и образ субъекта, и образ объекта, а вдобавок вечные скачки с одного на другой и вечный отказ когда-либо остановиться окончательно на одном из двух. Очевидно, что не это небытие мы могли бы противопоставить бытию, поместить его перед бытием или под ним, так как оно включает уже существование в целом. Но нам могут сказать, что представление о небытии — явно или скрыто — входит в рассуждения философов в форме не образа, но идеи. С нами согласятся в том, что невозможно вообразить себе уничтожение всего, но будут утверждать, что мы можем постичь его разумом. Можно понять, говорил Декарт, многоугольник в тысячу сторон, хотя нельзя себе его вообразить: достаточно ясно представить себе возможность его построения. То же самое относится к идее уничтожения всех вещей. Нет ничего проще, скажут нам, чем тот процесс, путем которого строится эта идея. Не существует, действительно, ни одного предмета нашего опыта, уничтожения которого мы не могли бы предположить. Распространим это уничтожение с первого предмета на второй, потом на третий и так далее, как сколь угодно долго: небытие будет не чем иным, как пределом, к которому стремится эта операция. И небытие, согласно такому определению, действительно есть уничтожение всего. — Таков тезис. Достаточно рассмотреть его в этой форме, чтобы заметить скрывающуюся в нем нелепость.

В самом деле, идея, во всех своих частях построенная разумом, будет идеей лишь при том условии, что части способны существовать вместе: она сведется к простому слову, если элементы, соединяемые для ее формирования, изгибают друг друга по мере того, как их собирают. Когда я даю определение круга, то без труда представляю круг черный или белый, круг из картона, из железа или меди, круг прозрачный или матовый, но не круг четырехугольный, ибо закон образования круга исключает возможность ограничить эту фигуру прямыми линиями. Так и разум может представить себе уничтоженной какую угодно существующую вещь; но если бы уничтожение разумом чего бы то ни было оказалось такой операцией, механизм которой предполагал бы, что она совершается над частью Целого, а не над самим Целым, то распространение этой операции на всю совокупность вещей могло бы стать нелепостью, противоречащей самой себе, и идея уничтожения всего представляла бы, может быть, те же самые черты, что и идея квадратного круга: это была бы уже не идея, а всего только слово. Рассмотрим же ближе механизм этой операции.

Предмет, который уничтожают, может быть или внешним, или внутренним: это вещь или состояние сознания. Возьмем первый случай. Я мысленно уничтожаю внешний предмет: на том месте, где он был, «ничего больше нет». Конечно, нет ничего от этого предмета, но место его занял другой предмет: в природе не существует абсолютной пустоты. Допустим, однако, что абсолютная пустота возможна; но не об этой пустоте я думаю, когда говорю, что, раз предмет уничтожен, он оставляет свое место незанятым, ибо, согласно гипотезе, здесь речь идет о *месте*, то есть о пустоте, ограниченной определенными контурами, то есть о чем-то вроде *вещи*. Таким образом, пустота, о которой я говорю, является, по существу, только отсутствием определенного предмета, который сначала был здесь, а сейчас в другом месте, и поскольку он не находится больше на своем прежнем месте, он оставляет, так сказать, позади себя пустоту от самого себя. Какое-нибудь существо, не наделенное памятью или предвидением, никогда не произнесло бы здесь слово «пустота» или «небытие»; оно просто выразило бы то, что тут находится и что оно воспринимает; находится же тут и воспринимается *наличие* той или другой вещи, но отнюдь не *отсутствие* чего бы то ни было. Отсутствие возможно только для существа, способного к воспо-

минанию и ожиданию. Оно вспомнило о предмете и ожидало, быть может, его встретить; оно находит другой, и, говоря, что не находит ничего, что наталкивается на небытие, оно выражает этим разочарование в своих надеждах, порожденных, в свою очередь, воспоминаниями. Если бы даже оно не ожидало встретить предмет, то, говоря, что предмета больше нет там, где он был, оно выражало бы этим возможное ожидание этого предмета и опять-таки разочарование в возможных надеждах. То, что воспринимает оно в действительности, о чем ему удается на самом деле думать, — это присутствие прежнего предмета на новом месте или присутствие нового предмета на прежнем месте; все остальное, что выражается в отрицательной форме такими словами, как «небытие» или «пустота», есть скорее аффект, чем мысль, или, точнее говоря, аффективная окраска мысли. Идея уничтожения или частичного небытия формируется здесь, следовательно, в ходе замены одной вещи другой, если только эта замена мыслится таким интеллектом, который предпочитает удерживать прежнюю вещь на месте новой или по крайней мере представляет себе это предпочтение как возможное. Она предполагает с субъективной стороны предпочтение, со стороны объективной — замену, и является не чем иным, как соединением, или, скорее, взаимодействием этого чувства предпочтения и этой идеи замены.

Таков механизм операции, путем которой наш разум уничтожает один предмет и доходит до того, что представляет себе во внешнем мире частичное небытие. Посмотрим теперь, как он представляет его себе внутри себя самого. Очевидно, что внутри нас мы опять-таки констатируем те явления, которые происходят, а не те, которые не происходят. Я испытываю ощущение или эмоцию, я познаю идею, я принимаю решение: мое сознание воспринимает эти факты, которые являются *наличиями*, и не существует момента, когда факты такого рода не присутствовали бы во мне. Я, конечно, могу мысленно прервать течение моей внутренней жизни, предположить, что я сплю без сновидений или что я перестал существовать, но в тот самый момент, когда я делаю это предположение, я познаю себя, я воображаю себя наблюдающим за моим сном или переживающим мое уничтожение, и я отказываюсь от восприятия самого себя изнутри только для того, чтобы укрыться во внешнем

восприятию самого себя. Это значит, что и здесь тоже заполненное всегда следует за заполненным и что интеллект, который был бы только интеллектом, который не испытывал бы ни сожаления, ни желания, который сообразовывал бы свое движение с движением своего объекта, — не постиг бы даже отсутствия или пустоты. Понятие пустоты возникает здесь тогда, когда сознание, задерживаясь на самом себе, сохраняет связь с воспоминанием о прежнем состоянии, тогда как налицо уже другое состояние. Понятие это — всего лишь сравнение того, что есть, с тем, что могло бы или должно было быть, сравнение полного с другим полным. Одним словом, идет ли речь о пустоте в материи или о пустоте в сознании, *представление о пустоте всегда будет представлением полным, распадающимся при анализе на два положительных элемента: идею замены, отчетливую или смутную, и чувства желания или сожаления — испытываемое или воображаемое.*

Из этого двойного анализа следует, что идея абсолютного небытия, понимаемого как уничтожение всего, есть идея, разрушающая саму себя, псевдоидея, не более чем слово. Если упразднить вещь значит заменить ее другою, если мыслить отсутствие вещи возможно только через более или менее ясное представление о наличии какой-нибудь другой вещи, словом, если уничтожение обозначает прежде всего замену, то идея «уничтожения всего» так же нелепа, как идея квадратного круга. Нелепость эта не бросается в глаза, потому что не существует отдельного предмета, уничтожения которого нельзя было бы предположить; а из того, что не запрещено уничтожать мысленно по очереди любую вещь, делают вывод, что их можно уничтожить все вместе. При этом не замечают, что уничтожение каждой вещи поочередно состоит именно в постепенной замене одной вещи другою, а потому уничтожение абсолютно всего предполагает настоящее противоречие в терминах, ибо эта операция должна была бы состоять в разрушении самого условия, дающего ей возможность совершиться.

Но иллюзия всегда стойка. Из того, что уничтожение одной вещи *фактически* состоит в замене ее другою, не делают, не хотят делать вывода, что *мысленное* уничтожение какой-нибудь вещи предполагает мысленную же замену старой вещи новой. С нами согласятся, что одна вещь всегда заменяется другою и даже что наш ум не может мыс-



лить исчезновения одного предмета, внешнего или внутреннего, не представляя себе — правда, в неопределенной и смутной форме, — что его заменяет другой предмет. Однако прибавят при этом, что представление исчезновения есть представление явления, совершающегося в пространстве или, по крайней мере, во времени, что оно еще предполагает, следовательно, возникновение образа и что в данном случае дело идет именно о том, чтобы освободиться от воображения и обратиться к чистой мыслительной способности. Нам скажут: «не будем более говорить об исчезновении или уничтожении — это операции физические. Не будем более представлять, что предмет *A* уничтожен или отсутствует. Скажем просто, что мы мыслим его «несуществующим». Уничтожать его значит воздействовать на него во времени и, может быть, даже в пространстве: это значит, следовательно, принять условия пространственного или временного существования и признать, что один предмет взаимосвязан со всеми другими предметами таким образом, что его исчезновение тотчас же восполняется. Но мы можем освободиться от этих условий: достаточно, чтобы усилием абстракции мы вызвали представление только об одном предмете и, условившись сначала считать его существующим, затем одним мысленным росчерком пера перечеркнули это условие. Предмет перестанет тогда существовать в силу нашего повеления».

Пусть будет так. Перечеркнем попросту условие. Не нужно думать, будто здесь достаточно одного росчерка пера, который к тому же можно отделить от всего остального. Тотчас станет ясно, что он так или иначе влечет за собой все то, от чего мы хотели бы избавиться. В самом деле, сравним между собой две идеи предмета *A* — одну, предполагающую его реально существующим, и другую, предполагающую его «несуществующим».

Идея предмета *A*, предполагаемого существующим, есть просто-напросто представление о предмете *A*, ибо нельзя представить себе предмет, не приписывая ему тем самым известную реальность. Мыслить предмет и мыслить его существующим — между тем и другим нет абсолютно никакого различия: Кант в своей критике онтологического доказательства показал это со всей очевидностью. Что в таком случае значит мыслить предмет *A* несуществующим? Представление его несуществующим не может состоять в

том, чтобы отнять от идеи предмета *A* идею атрибута «существование», потому что — повторяем еще раз — представление существования предмета неотделимо от представления самого предмета и составляет единое целое с этим представлением. Представление предмета *A* несуществующим может поэтому состоять только в том, чтобы *прибавить* что-нибудь к идее этого предмета: сюда, действительно, прибавляют идею *исключения* этого частного предмета, совершаемого наличной реальностью вообще. Мыслить предмет *A* несуществующим — это значит, прежде всего, мыслить предмет и, следовательно, мыслить его существующим; затем, это значит, что другая реальность, с которой он несовместим, его заменяет. Но для нас бесполезно представлять себе отчетливо эту последнюю реальность; нам незачем озадачивать себя тем, что она такое; нам достаточно знать, что она изгоняет предмет *A*, единственно нас интересующий. Вот почему мы скорее думаем об исключении, чем о причине, которая исключает. Но причина эта тем не менее присутствует в уме; она существует там в неявно выраженном состоянии, ибо то, что исключает, нераздельно от самого исключения, как рука,двигающая перо, нераздельна с чертою, которую проводит перо. Акт объявления предмета ирреальным полагает поэтому существование реального вообще. Другими словами, представление предмета нереальным не может состоять в том, чтобы лишить его всякого рода существования, так как представление предмета по необходимости есть представление этого предмета существующим. Подобный акт состоит просто в заявлении, что существование, приписываемое нашим умом предмету и нераздельное с представлением о предмете, является существованием идеальным, существованием простой возможности. Но идеальность предмета, его простая возможность имеют смысл только по отношению к реальности, которая вытесняет этот несовместимый с нею предмет в область идеала, или простой возможности. Предположите упраздненным существование более сильное и более субстанциальное: сейчас же станет самой реальностью более разжиженное и более слабое существование простой возможности, и вы уже не представите себе предмета несуществующим. Другими словами — каким бы странным ни казалось наше утверждение, — *идея предмета, познаваемого как «несуществующий», более содержательна, чем*

*идея этого же предмета, познаваемого как «существующий», ибо идея предмета «несуществующего» есть по необходимости идея предмета «существующего», и кроме того, представление исключения этого предмета наличной реальностью, взятой в целом.*

Но могут утверждать, что наше представление о несуществующем еще недостаточно свободно от элементов воображения, что оно недостаточно отрицательно. Неважно, скажут нам, что нереальность вещи состоит в ее исключении другими вещами. Мы не хотим об этом ничего знать. Разве мы не свободны направлять наше внимание, куда нам вздумается? Ведь вызвав представление предмета и тем самым предположив его, если угодно, существующим, мы просто приклеим к нашему утверждению «не», и этого будет достаточно, чтобы мы мыслили его несуществующим. Операция эта сугубо интеллектуальная, независимая от всего того, что происходит вне разума. Итак, помыслим что-нибудь частное или целое, а потом напишем на полях нашей мысли «не», предполагающее отбросить все, что мысль в себе заключает: мы уничтожим мысленно все вещи тем одним фактом, что объявим об их уничтожении. В сущности все затруднения и все заблуждения проистекают здесь от этой так называемой власти, свойственной отрицанию. Отрицание представляют себе вполне симметричным утверждению. Полагают, что отрицание, подобно утверждению, довлеет самому себе. Тогда, подобно утверждению, оно должно иметь власть создавать идеи, — с той только разницей, что это будут идеи отрицательные. Утверждая одну вещь, потом другую и так далее до бесконечности, я образуя идею «Всё»; точно так же полагают, что, отрицая одну вещь, потом другие вещи, наконец, отрицая Всё, можно прийти до идеи «Ничто». Но именно такое уподобление и кажется нам произвольным. Не замечают того, что если утверждение — это полностью разумный акт, приводящий к составлению идеи, то отрицание только наполовину является интеллектуальным актом, вторая половина которого подразумевается, или, вернее, поручается неопределенному будущему. Не замечают также, что если утверждение есть акт чистого интеллекта, то в отрицание входит элемент неинтеллектуальный и что именно вторжению этого чуждого элемента отрицание и обязано своим специфическим характером.

Начнем со второго пункта и заметим, что отрицание всегда состоит в том, чтобы устранить возможное утверждение<sup>3</sup>. Отрицание — это только известное положение, принятое разумом по отношению к возможному утверждению. Когда я говорю: «этот стол черный», то ясно, что я говорю о столе, я увидел, что он черный, и мое суждение передает то, что я увидел. Но если я говорю: «этот стол не белый», то я, конечно же, не выражаю того, что я заметил, ибо я увидел черное, а не отсутствие белого. Мое суждение поэтому относится по существу не к самому столу, но скорее к суждению, которое могло бы объявить его белым. Я выражаю суждение о суждении, но не о столе. Предложение: «этот стол не белый» предполагает, что вы могли бы считать его белым, что вы его считали таковым или что я намеревался счесть его таковым: я предупреждаю вас или самого себя, что это суждение должно быть заменено другим (которое, правда, я оставлю неопределенным). Таким образом, в то время как утверждение относится к вещи непосредственно, отрицание имеет в виду вещи только косвенным образом, через посредство утверждения. Утвердительное предложение передает суждение, относящееся к предмету; отрицательное предложение передает суждение, относящееся к суждению. *Отрицание, таким образом, отличается от утверждения в собственном смысле слова тем, что оно является утверждением второй степени: оно утверждает нечто об утверждении, которое само утверждает что-либо о предмете.*

Но отсюда прежде всего следует, что отрицание не является фактом чистого разума, я хочу сказать, разума, не связанного ни с каким побуждением, находящегося перед лицом вещей и желающего иметь дело только с ними. Лишь только начинают отрицать, тем самым поучают других или самих себя, вступают в пререкания с реальным или возможным собеседником, который ошибается и которого приходится предостерегать. Он что-то утверждал: его предупреждают, что он должен будет утверждать другое (не определяя, однако, того утверждения, которым он должен будет заменить первое суждение). Это уже не только находящиеся друг перед другом личность и предмет; перед пред-

<sup>3</sup> Kant. Critique de raison pure. 2-ое изд., с. 737: «С точки зрения содержания нашего познания вообще ...подлинной функцией отрицательного предложения является просто устранение заблуждения». Ср.: Sigwart. Logik. 2-е изд. Т. 1, с. 150 и след.

метом оказывается личность, говорящая с другой личностью, опровергающая ее и одновременно ей помогающая: это — начало общества. Отрицание имеет в виду кого-нибудь, а не только что-нибудь, как это происходит в чисто интеллектуальной операции. Оно по существу имеет характер педагогический и социальный. Оно поучает, или, вернее, предостерегает, причем личность предостерегаемая и личность поучаемая может быть одной и той же; это — та личность, которая говорит и при этом как бы раздваивается.

Вот что касается второго пункта. Обратимся к первому. Мы сказали, что отрицание является всегда только половиной интеллектуального акта, а вторая его половина остается неопределенной. Если я произношу отрицательное предложение «этот стол не белый», то я понимаю под этим, что вы должны заменить ваше суждение «стол белый» другим суждением. Я уведомляю вас, и это уведомление включает в себе необходимость замены. Что же касается того, чем вы должны заменить ваше утверждение, то я в самом деле не говорю вам об этом ничего: может быть потому, что я не знаю цвета стола, но может быть также — и это даже гораздо вернее — потому, что нас интересует сейчас единственно белый цвет, почему мне и нужно только объявить вам, что белый цвет должен быть заменен другим, не определяя, каким именно. Отрицательное суждение, таким образом, указывает на то, что следует заменить одно утвердительное суждение другим утвердительным суждением, причем природа этого второго суждения точно не определяется, — иногда потому, что ее не знают, но чаще потому, что она не представляет действительного интереса, ибо внимание обращено только на существо первого.

Итак, всякий раз, как я наклеиваю «не» на какое-либо утверждение, всякий раз, как я отрицаю, я выполняю два вполне определенных акта: 1) я интересуюсь тем, что утверждает один из мне подобных, или тем, что он собирался сказать, или тем, что могло бы сказать другое мое «я», которое я предвещаю; 2) я объявляю, что другое утверждение, содержания которого я точно не определяю, должно будет заменить то, которое я имею перед собой. Но ни в том, ни в другом из этих актов не найдется ничего, кроме утверждения.

Специфический характер отрицания получается от наложения первого утверждения на второе. Напрасно поэто-

му было бы приписывать отрицанию способность создавать идеи *sui generis*, симметричные тем, которые создает утверждение, но идущие в противоположном направлении. Ни одна идея не выйдет из отрицания, ибо у него нет другого содержания, кроме утвердительного суждения, о котором оно судит.

Отвлечемся от суждения атрибутивного и внимательнее рассмотрим суждение о существовании. Если я говорю: «предмет *A* не существует», я понимаю под этим прежде всего, что можно было бы считать предмет *A* существующим: как возможно мыслить предмет *A*, не мысля его существующим, и какая разница может быть — повторяем еще раз — между идеей существующего предмета *A* и просто идеей предмета *A*? Таким образом, уже тем, что я говорю «предмет *A*», я приписываю ему род существования, хотя бы это было существование простой возможности, то есть чистой идеи. Следовательно, в суждении «предмет *A* не существует» содержится прежде всего такое утверждение, как «предмет *A* был» или «предмет *A* будет» или в более общей форме: «предмет *A* существует, по меньшей мере, как простая возможность». Когда я прибавляю теперь два слова «не существует», что могу я понимать под этим, как не то, что если бы мы пошли далее, если бы возвели возможный предмет в предмет реальный, то ошиблись бы, и что возможное, о котором я говорю, исключено из наличной реальности как с нею несовместимое? Суждения, которые полагают несуществование какой-нибудь вещи, являются, следовательно, суждениями, говорящими о противоположности между возможным и действительным (то есть между двумя родами *существования* — одним мыслимым и другим констатируемым) в тех случаях, когда личность, реальная или воображаемая, заблуждалась, считая, что была реализована известная возможность. На месте этой возможности оказывается реальность, которая от нее отличается и ее отвергает: отрицательное суждение выражает эту противоположность, но выражает ее в форме намеренно неполной, потому что обращается к личности, которая, согласно гипотезе, интересуется исключительно указанной возможностью и не побеспокоится узнать, какой род реальности заменил эту возможность. Выражение замены вынуждено поэтому сократиться. Вместо того, чтобы утверждать, что второй член заменяет первый, все внимание, направлявшееся с самого начала на первый член, удержива-

ют на нем и только на нем. И сосредоточиваясь только на первом, говоря, что он «не существует», тем самым неявно утверждают, что первый член заменяется вторым. Тем самым произносят суждение о суждении вместо того, чтобы судить о вещи. Предостерегают других или самих себя о возможном заблуждении вместо того, чтобы давать положительную информацию. Уничтожьте всякое намерение подобного рода, возвратите познанию его исключительно научный или философский характер, предположите, другими словами, что реальность сама вписывается в разум, заботящийся только о вещах и не интересующийся личностями, — и будут утверждать, что такая-то и такая-то вещь существует, но никогда не будут утверждать, что вещь не существует.

Откуда же берется это упорство, с которым ставят утверждение и отрицание на одну линию и приписывают им одинаковую объективность? Почему так трудно распознать, что отрицание несет в себе субъективного, искусственно усеченного, относительного, зависящего от человеческого ума и в особенности от социальной жизни? Причиной этого, без сомнения, является то, что отрицание и утверждение — оба выражаются в предложениях и что всякое предложение, будучи образовано из *слов*, символизирующих *понятия*, является вещью относительной, зависящей от социальной жизни и человеческого интеллекта. Говорю ли я «почва сырая» или «почва не сырая», в обоих случаях выражения «почва» и «сырая» будут понятиями, более или менее искусственно созданными умом человека, я хочу сказать, извлеченными из непрерывности опыта по его свободному почину. В обоих случаях эти понятия представлены теми же условными словами. Строго говоря, можно даже утверждать, что в обоих случаях предложение имеет в виду социальную и педагогическую цель, ибо первое предложение проповедует истину, второе предостерегает от заблуждения. Если встать на эту точку зрения, то есть на точку зрения формальной логики, то утверждение и отрицание, действительно, будут двумя симметричными актами, из которых первый устанавливает отношение совместимости, а второй несовместимости между подлежащим и сказуемым. — Но как не заметить, что симметрия здесь совершенно внешняя и сходство поверхностное? Предположите, что язык уничтожен, общество раз-

рушено, всякий интеллектуальный порыв, как и всякая способность раздваиваться и судить самого себя, у человека атрофированы: все это не мешает существованию почвенной сырости, способной автоматически регистрироваться в ощущении и посылать смутное представление в приглушенный интеллект. Интеллект, таким образом, будет еще утверждать, и утверждать в неясных выражениях. Следовательно, ни ясные понятия, ни слова, ни желание сеять вокруг себя истину, ни жажда самоусовершенствования — не были самой сущностью утверждения. Но этот пассивный интеллект, машинально идущий за опытом, не опережающий ход реального и не отстающий от него, даже и не помышлял бы об отрицании. Он не сумел бы получить отпечатка, ибо — снова повторяем — то, что существует, может быть зарегистрировано, но несуществование несуществующего не вносится в запись. Чтобы подобный интеллект дошел до отрицания, нужно, чтобы он пробудился от своего оцепенения, чтобы он мог формулировать неоправдавшееся ожидание — реальное или возможное, — чтобы он исправлял возможное или действительное заблуждение, словом, чтобы он был готов наставлять других или самого себя.

На выбранном нами примере это труднее заметить, но от этого пример будет только более поучительным, а доводы более убедительными. Если сырость способна заноситься в запись автоматически, то то же самое, скажут нам, может делать и не сырость, ибо сухое, как и влажное, может запечатлеваться с помощью чувств, которые и перенесут полученный отпечаток в виде более или менее ясного представления интеллекту. В этом смысле отрицание сырости могло бы быть так же объективно, так же чисто интеллектуально, так же не связано ни с каким педагогическим намерением, как и утверждение. Но присмотритесь ближе и вы увидите, что отрицательное предложение «почва не сырая» и предложение утвердительное «почва сухая» имеют совершенно различное содержание. Второе предполагает, что сухое познают, испытывая при этом специфические ощущения — например, осязательные или зрительные, — лежащие в основе этого представления. Первое не требует ничего подобного: оно могло бы быть так же хорошо сформулировано разумной рыбой, всегда воспринимающей только влажное. Правда, для этого нужно было бы, чтобы эта



рыба поднялась до различения реального от возможного и чтобы она взяла на себя заботу предостерегать от заблуждения своих сородичей, без сомнения смотрящих на условия сырости, в которых они живут в действительности, как на единственно возможные. Придерживайтесь точно смысла слов в предложении «почва не сырая» и вы найдете, что оно обозначает две вещи: 1) что можно было бы подумать, что почва сырая; 2) что сырость фактически заменена некоторым качеством *x*. Качество это не определяется, — потому ли, что о нем не имеется положительного знания, или что оно не имеет никакого насущного интереса для того лица, к которому отрицание обращается. Отрицать означает поэтому всегда представлять в урезанной форме систему двух утверждений: одного определенного, относящегося к известной возможности, другого неопределенного, относящегося к неизвестной или безразличной реальности, заменяющей эту возможность: второе в скрытой форме содержится в нашем суждении о первом, в суждении, которое и есть само отрицание. Присущий отрицанию характер и придается именно тем, что, признавая замену, отрицание считается только с заменяемым и не интересуется заменяющим. Заменяемое существует только как понятие разума. Чтобы не упустить его из виду и, следовательно, чтобы говорить о нем, нужно повернуться спиной к реальности, продвигающейся вперед, текущей из прошлого в настоящее. Это и делают, когда отрицают. Констатируют изменение или, выражаясь в более общей форме, замену. Так представлялся бы путешественнику след, оставляемый каретой, если бы он смотрел назад и в каждый момент ничего не желал бы знать, кроме той точки, в которой он перестал находиться: он всегда определял бы свое настоящее положение только по отношению к тому, которое он только что покинул, вместо того, чтобы выражать его в функции его самого.

Итак, для разума, который бы просто-напросто следовал за опытом, не было бы ни пустоты, ни небытия — даже относительного и частичного, — ни возможности отрицания. Подобный разум видел бы следование фактов за фактами, состояний за состояниями, вещей за вещами. В каждый момент он отмечал бы существующие вещи, появляющиеся состояния, совершающиеся факты. Он жил бы в настоящем, и если бы он был способен к суждению, он всегда бы только утверждал существование настоящего.

Одарим этот ум памятью и в особенности желанием останавливаться на прошлом. Дадим ему способность разделять и различать. Он отметит тогда не только наличное состояние проходящей реальности. Он представит себе прохождение как изменение, следовательно, как противоположность между тем, что было, и тем, что есть. И так как нет существенной разницы между вспоминаемым прошлым и прошлым воображаемым, то он скоро заставит себя поднаться до представления возможного вообще.

Так перейдет он на путь отрицания. В особенности он будет близок к тому, чтобы представить себе исчезновение. Однако он не дойдет еще до этого. Чтобы представить себе, что вещь исчезла, недостаточно заметить противоположность между прошлым и настоящим; нужно еще повернуться спиной к настоящему, остановиться на прошлом и мыслить противоположность между прошлым и настоящим только в терминах прошлого, не допуская сюда настоящего.

Идея уничтожения поэтому не будет чистой идеей: она предполагает, что прошлое вызывает сожаление, что имеется основание на нем задержаться. Она рождается тогда, когда разум делит явление замены надвое и рассматривает только первую его половину, ибо она одна представляет для него интерес. Удалите всякий интерес, всякое чувство: останется только текущая реальность и запечатлеваемое в нас бесконечно возобновляемое познание нами наличного состояния этой реальности.

От уничтожения к отрицанию, являющемуся более общей операцией, остается теперь только один шаг. Достаточно представить себе противоположность существующего не только тому, что было, но также всему тому, что могло бы быть. И нужно, чтобы противоположность эта выражалась именно в функции того, что могло бы быть, а не того, что есть, чтобы существование настоящего утверждалось только при учете возможного. Получаемая таким путем формулировка не выражает уже только разочарования того, кто ее составил: она создается только для того, чтобы исправить или предупредить заблуждение, считающееся скорее заблуждением других. В этом смысле отрицание имеет характер педагогический и социальный.

Как только отрицание сформулировано, оно становится симметричным утверждению. Нам кажется тогда, что если это последнее утверждало объективную реальность, то пер-

вое должно утверждать *не*-реальность одинаково объективную и, так сказать, одинаково реальную. В этом мы разом и правы и не правы: не правы, ибо то, что отрицание заключает в себе отрицательного, не может стать объективным; правы, однако, в том, что отрицание какой-нибудь вещи предполагает скрытое утверждение того, что эта вещь может быть заменена другой вещью, которую постоянно оставляют в стороне. Но отрицательная форма отрицания извлекает пользу из утверждения, находящегося в основании отрицания: опираясь на тело позитивной реальности, к которому это явление привязано, оно объективируется. Так образуется идея пустоты или частичного небытия, поскольку вещь оказывается замененною уже не другою, но пустотою, которую она оставляет, то есть отрицанием ее самой. Так как подобная операция может осуществляться над какою угодно вещью, то мы предполагаем, что она совершается над каждой вещью по очереди и, наконец, над всеми вещами в целом. Мы получаем таким образом идею «абсолютного небытия». Если мы теперь проанализируем идею «Ничто», мы найдем, что она в сущности является идеей «Всё» с прибавлением движения разума, бесконечно перепрыгивающего с одной вещи на другую, отказывающегося держаться на одном месте и сосредоточивающего все свое внимание на этом отказе, всегда определяя свою наличную позицию только в отношении к той, которую только что покинул. Таким образом, это будет представление в высокой степени обширное, как идея «Всё», с которой оно имеет тесное родство.

Как противопоставить тогда идею «Ничто» идее «Всё»? Не ясно ли, что это значит противопоставить наполненное наполненному и что, следовательно, вопрос «почему что-либо существует?» является вопросом, лишенным смысла, псевдопроблемой, поднятой вокруг псевдопроблемы? Нужно, однако, чтобы мы показали еще раз, почему эта прозрачная проблема посещает ум с такой настойчивостью. Тщетно указываем мы, что в представлении «уничтожения реального» есть только образ всех реальностей, бесконечно изгоняющих друг друга по круговой линии. Тщетно мы прибавляем, что идея несуществования является только идеей изгнания неопределенного или «просто-напросто возможного» существования существованием более субстанциональным, которое и становится истинной реальностью.

Тщетно мы находим в форме *sui generis* отрицания нечто внеинтеллектуальное и указываем, что отрицание есть суждение суждения, предупреждение, данное другим или себе самому; что было бы нелепым приписывать ему власть творить представления нового рода, создавать идеи без содержания. Всегда остается убеждение, что прежде вещей или по крайней мере под вещами существует небытие. Если искать основание этого факта, то оно найдется именно в эмоциональном социальном элементе, вообще в элементе практическом, придающем специфическую форму отрицанию. Самые серьезные философские затруднения, говорили мы, рождаются оттого, что формы человеческой деятельности выходят за пределы своей области. Мы созданы, чтобы действовать, в той же мере (и даже более), что и мыслить, или, вернее, когда мы следуем движению нашей природы, то мы мыслим, чтобы действовать. Не следует поэтому удивляться, что привычки деятельности отражаются на привычках представления и что наш ум замечает вещи всегда в том самом порядке, в котором мы имеем привычку представлять их себе, когда намереваемся на них воздействовать. Но неоспоримо, что всякое человеческое действие, как мы указывали на это выше, исходной своей точкой имеет неудовлетворенность и вытекающее отсюда ощущение отсутствия чего-нибудь. Мы не действовали бы, если бы не ставили себе цели, и не искали вещи, если бы не чувствовали ее лишения. Наше действие идет, таким образом, от «ничто» к «чему-нибудь», и самой сущностью его является вышивание «чего-нибудь» на канве «ничто». По правде говоря, ничто, о котором идет здесь речь, не столько есть отсутствие вещи, сколько отсутствие полезности. Если я ввожу посетителя в комнату, которую я еще не обставил мебелью, я уведомляю его, что в комнате «ничего нет». Я знаю, однако, что комната полна воздуха, но так как садятся не на воздух, то комната действительно не содержит ничего такого, что в данный момент и посетителем и мною считается за что-нибудь. Как правило, человеческий труд состоит в том, чтобы создавать полезные вещи, и пока нет труда, нет «ничего», ничего из того, что было желательно получить. Наша жизнь проходит, таким образом, в том, чтобы заполнять пустоты, познаваемые нашим интеллектом под внеинтеллектуальным влиянием желания и сожаления, под давлением жизненной необходимости, и если

понимать под пустотою отсутствие полезности, а не отсутствие вещей, то можно сказать в этом вполне относительном смысле, что мы постоянно идем от пустого к полному. Таково направление нашей деятельности. Наше умозрение не может не поступать точно так же, и естественно, что оно переходит от относительного смысла к смыслу абсолютному, потому что оно имеет дело с самими вещами, а не с полезностью, которую они имеют для нас. Так укореняется в нас та идея, что реальность заполняет пустоту и что ничто, понимаемое как отсутствие всего, предсуществует всем вещам, — если не *de facto*, то *de jure*. Эту-то иллюзию мы и пытались рассеять, показывая, что идея «Ничто», если хотеть видеть в ней идею уничтожения всех вещей, разрушает самое себя и сводится только к слову, и если, наоборот, это действительно идея, то она включает в себе столько же материи, как и идея «Всё».

Этот продолжительный анализ был необходим, чтобы показать, что *реальность, себе довлеющая, по необходимости не может быть реальностью, чуждой длительно-сти*. Если проходят (сознательно или бессознательно) через идею небытия, чтобы дойти до Бытия, то Бытие, которого в конце концов достигают, будет сущностью логической или математической, следовательно, вневременной. И тогда выступает статическая концепция реального: все кажется данным разом, в вечности. Но нужно привыкнуть мыслить Бытие непосредственно, не делая обхода, не обращаясь сначала к призраку небытия, становящемуся между Бытием и нами. Нужно стараться здесь видеть, чтобы видеть, а не видеть, чтобы действовать. Тогда Абсолютное открывается совсем вблизи нас и, в известной мере, внутри нас. Сущность его психологическая, а не математическая или логическая. Оно живет с нами. Как и мы, оно длится, хотя известными своими сторонами оно бесконечно более сконцентрировано и более сосредоточено на самом себе, чем мы.

Но мыслим ли мы когда-нибудь истинную длительность? Здесь также необходимо непосредственное обладание. Нельзя подойти к длительности обходным путем: в нее вступить нужно разом. Именно это интеллект чаще всего и отказывается делать, привыкнув по обыкновению подвижное мыслить при посредстве неподвижного.

В самом деле, роль интеллекта — это управление действиями. В действии же нас интересует результат; средства имеют мало значения, лишь бы цель была достигнута. Отсюда следует, что мы полностью устремляемся к реализации цели, чаще всего веряясь ей, дабы из идеи она сделалась актом. Отсюда также происходит то, что ум наш ясно себе представляет только конец, где должна завершиться наша деятельность: движения, составляющие само действие, либо ускользают от нашего сознания, либо доходят до него смутно. Рассмотрим очень простой акт — акт поднятия руки. Чем был бы он для нас, если бы мы должны были заранее представить себе все элементарные сокращения и напряжения, которые он включает, или даже замечать их одно за другим в то время, как они выполняются? Разум сейчас же переносится к цели, то есть к схематическому и упрощенному видению акта, который предполагается выполненным. Тогда, если никакое противодействующее представление не отменяет действия первого представления, соответствующие действия являются сами собой, чтобы наполнить схему, как бы притягиваемую пустотой ее промежутков. Таким образом, интеллект выявляет перед деятельностью только цели для достижения, то есть точки покоя. И от одной достигнутой цели к другой, от покоя к покою, наша деятельность несетя скачками, во время которых сознание наше по возможности отворачивается от совершающегося движения, чтобы ничего не видеть, кроме упрежденного образа движения свершившегося.

Но чтобы интеллект мог представить себе неподвижным результат выполняющегося действия, нужно, чтобы и среда, в которую включается этот результат, также представлялась ему неподвижной. Наша деятельность включена в материальный мир. Если бы материя являлась нам как вечное истечение, никакому из наших действий мы не наметили бы конца. Мы чувствовали бы, что каждое из этих действий разлагается по мере того, как оно выполняется, и мы не могли бы предвосхитить его постоянно убегающего будущего. Чтобы деятельность наша могла перескакивать от *акта* к *акту*, нужно, чтобы материя переходила от *состояния* к *состоянию*, ибо действие может включить в себя свой результат и, следовательно, выполниться только в известном состоянии материального мира. Но таковую ли действительно является материя?

*A priori* можно предположить, что наше восприятие приспособляется к тому, чтобы овладеть материей путем такого обхода. В самом деле, органы чувств и двигательные органы скоординированы между собой. Первые символизируют нашу способность восприятия, вторые — нашу способность к деятельности. Организм демонстрирует нам, таким образом, под видимой и осязаемой формой полное согласие между восприятием и деятельностью. Если поэтому наша деятельность всегда устремляется к *результату*, куда она моментально себя включает, то наше восприятие каждое мгновение должно удерживать из материального мира только *состояние*, в котором оно временно остается. Такова гипотеза, которая возникает в уме. Нетрудно увидеть, что опыт ее подтверждает.

С первого взгляда, бросаемого на мир, прежде даже, чем различать в нем *тела*, мы различаем *качества*. Цвет следует за цветом, звук — за звуком, сопротивление — за сопротивлением и т. д. Каждое из этих качеств, взятое отдельно, есть состояние, которое как бы с упорством остается неизменным, неподвижным в ожидании, пока другое состояние его сменит. А между тем при анализе каждое из этих качеств распадается на огромное количество элементарных движений. Считать ли это вибрациями или еще чем-либо, остается неизменным тот факт, что каждое качество есть изменение. Напрасно было бы, впрочем, искать здесь под изменением вещь, которая меняется: только временно и чтобы удовлетворить наше воображение, мы связываем движение с подвижным телом. Подвижное тело постоянно ускользает от взгляда науки: последняя всегда имеет дело только с подвижностью. В мельчайшей доле секунды, доступной восприятию, в почти мгновенном восприятии чувственного качества могут заключаться триллионы повторяющихся колебаний: постоянство чувственного качества состоит в этом повторении движений, подобно тому, как из последовательных биений создана устойчивость жизни. Первой функцией восприятия и является схватывание путем уплотнения ряда элементарных изменений под форму качества или простого состояния. Чем значительнее действенная сила, дарованная животному виду, тем, конечно, многочисленнее элементарные изменения, схватываемые его способностью восприятия в каждом из мгновений. И в природе прогресс должен быть непрерывен, начи-

ная с существ, вибрирующих почти в унисон с колебаниями эфира, кончая теми, которые удерживают триллионы таких колебаний в самом краткосрочном из своих простых восприятий. Первые чувствуют только движения, вторые воспринимают качества. Первые совсем близки к тому, чтобы подчиниться ходу вещей; вторые реагируют, и напряжение их способности действовать, без сомнения, пропорционально концентрации их способности восприятия. Прогресс идет вплоть до самого человечества. «Люди действия» тем более бывают таковыми, чем большее число событий умеют они охватить одним взглядом; в силу этой же причины одни люди воспринимают последовательные события одно за другим и попадают во власть этих событий, другие же схватывают их сразу и господствуют над ними. Резюмируя сказанное, можно утверждать, что качества материи — это копии, которые тем более устойчивы, чем более мы овладеваем ее неустойчивостью.

Далее, в непрерывности чувственных качеств мы выделяем тела. В действительности каждое из этих тел постоянно меняется. Сначала оно превращается в группу качеств, а каждое качество, как мы отмечали, состоит из последовательных элементарных движений. Но даже если принять качество за устойчивое состояние, то тело все же окажется неустойчивым, поскольку оно беспрестанно меняет свои качества. По существу, телом, которое для нас имеет более всего оснований, чтобы вычленить его в непрерывном движении материи, ибо оно составляет относительно замкнутую систему, — таким телом является живое тело: для него-то мы и выделяем из целого другие тела. Жизнь же есть эволюция. Мы уплотняем известный период этой эволюции, превращая его в устойчивый снимок, который мы называем формой, и когда изменение делается настолько значительным, чтобы преодолеть блаженную инерцию нашего восприятия, мы говорим, что тело изменило форму. Но в действительности тело меняет форму каждое мгновение. Или, вернее, не существует формы, так как форма — это неподвижность, а реальность — движение. Реальное — это постоянная изменчивость формы: *форма есть только мгновенный снимок с перехода*. И здесь также, следовательно, наше восприятие приспособляется к тому, чтобы уплотнить в прерывные образы текучую непрерывность реального. Когда последовательные образы не слишком от-



личаются друг от друга, мы их рассматриваем как увеличение или уменьшение одного *среднего* образа или как изменение формы этого образа в различных отношениях. Об этом среднем образе мы и думаем, когда говорим о *сущности* вещи или о самой вещи.

Наконец, вещи, образовавшись, своими последующими изменениями положения проявляют на поверхности те глубокие перемены, которые совершаются в недрах Целого. Мы говорим тогда, что они *воздействуют* друг на друга. Это действие, конечно, является нам в форме движения. Но от подвижности движения мы, насколько это возможно, отвращаем наш взгляд; нас, как мы сказали выше, скорее интересует неподвижный рисунок движения, чем само движение. Если речь идет о простом движении, — мы спрашиваем себя, куда оно направляется. Именно благодаря его направленности, то есть положению его временной цели, мы и представляем его в каждый момент. Если речь идет о сложном движении, — мы хотим знать прежде всего, *что* здесь происходит, *что* выполняет движение, то есть мы хотим знать полученный результат или руководящее им намерение. Исследуйте ближе, что у вас в уме, когда вы говорите о действии, находящемся на пути к выполнению. Да, идея изменения здесь присутствует, я с этим согласен, но она остается в тени. Полным светом же освещается неподвижный рисунок действия, предполагаемого уже выполненным. Этим и только этим отличается и определяется сложное действие. Нам было бы очень затруднительно представить себе движения, связанные с актами еды, питья, драки и т. д. Нам достаточно знать, что все эти действия — движения. Раз это правило соблюдено, мы стараемся просто представить себе совокупный *план* каждого из этих сложных движений, то есть объединяющий их *неподвижный рисунок*. Здесь снова познание скорее относится к состоянию, чем к изменению. Этот третий случай аналогичен, таким образом, двум другим. Касается ли дело качественного движения, либо движения эволюционного, либо движения протяженного, интеллект приспособляется, чтобы получать с неустойчивого явления устойчивые снимки. И он приходит таким путем, как мы только что показали, к трем видам представлений: 1) качеств, 2) форм, или сущностей, 3) действий.

Этим трем способам видеть соответствуют три категории слов: *прилагательные, существительные, глаголы*, являющиеся первоначальными элементами языка. Прилагательные и существительные символизируют, таким образом, *состояния*. Но и глагол, если иметь в виду освещенную часть вызываемого им представления, не выражает собой ничего иного.

Если теперь попытаться охарактеризовать с большой точностью наше естественное положение относительно становления, то окажется следующее. Становление бесконечно разнообразно. То, что составляет переход от желтого к зеленому, не похоже на переход от зеленого к синему: это — различные качественные движения. То, что составляет переход от цветка к плоду, не похоже на переход от личинки к куколке и от куколки к зрелому насекомому: это — различные эволюционные движения. Действия еды и питья не походят на действия драки: это — различные протяженные движения. И сами по себе эти три рода движения — качественное, эволюционное, протяженное — глубоко различны между собой. Искусственность нашего восприятия, как и нашего интеллекта, как и языка, состоит в том, чтобы извлечь из этих весьма различных становлений единое представление становления вообще, становления неопределенного, простую абстракцию, которая сама по себе не говорит ничего и о которой мы даже редко думаем. К этой всегда одинаковой, к тому же смутной или бессознательной идее мы прибавляем в каждом частном случае один или несколько ясных образов, которые представляют состояния и которые служат тому, чтобы отличать друг от друга все становления. Этой-то комбинацией специфического и определенного состояния с неопределенным изменением вообще мы и заменяем специфичность изменения. Бесконечная множественность как бы различно окрашенных становлений проходит перед нашими глазами; мы уже устраиваемся так, чтобы видеть простые различия в цвете, то есть в состоянии, под которым протекает во мраке всегда и повсюду одинаковое, неизменно бесцветное становление.

Предположим, что желают воспроизвести на экране живую сцену, например, прохождение полка. Первый способ

для этого мог бы быть таков: вырезать фигуры, представляющие идущих солдат, придав каждой из них движение ходьбы, меняющееся от фигуры к фигуре, но общее человеческому виду, и спроецировать все это на экран. Нужно было бы потратить на эту забаву огромный труд и при этом получить довольно скромный результат: можно ли воспроизвести гибкость и разнообразие жизни! Но существует другой способ, гораздо более легкий и в то же время более действенный. Он заключается в том, что с проходящего полка делается ряд мгновенных снимков и снимки эти проецируются на экран таким образом, что они очень быстро сменяют друг друга. Так происходит в кинематографе. Из фотографических снимков, каждый из которых представляет полк в неподвижном положении, строится подвижность проходящего полка. Правда, если бы мы имели дело только со снимками, то сколько бы на них ни смотрели, мы не увидели бы в них жизни: из неподвижностей, даже бесконечно приставляемых друг к другу, мы никогда не создадим движения. Чтобы образы оживились, необходимо, чтобы где-нибудь было движение. И движение здесь действительно существует: оно находится в аппарате. Именно потому, что разворачивается кинематографическая лента, заставляющая различные снимки сцены служить продолжением друг друга, каждый актер этой сцены обретает подвижность: он нанизывает все свои последовательные положения на невидимое движение кинематографической ленты. Процесс в сущности заключается в том, чтобы извлечь из всех движений, принадлежащих всем фигурам, одно безличное движение, абстрактное и простое, — так сказать, *движение вообще*, поместить его в аппарат и восстановить индивидуальность каждого частного движения путем комбинации этого анонимного движения с личными положениями. Таково искусство кинематографа. И таково также искусство нашего познания. Вместо того, чтобы слиться с внутренним становлением вещей, мы помещаемся вне них и воспроизводим их становление искусственно. Мы схватываем почти мгновенные отпечатки с проходящей реальности, и так как эти отпечатки являются характерными для этой реальности, то нам достаточно нанизывать их вдоль абстрактного единообразного, невидимого становления, находящегося в глубине аппарата познания, чтобы подражать тому, что есть характерного в самом этом ста-

новлении. Восприятие, мышление, язык действуют таким образом. Идет ли речь о том, чтобы мыслить становление или выражать его или даже воспринимать, мы приводим в действие нечто вроде внутреннего кинематографа. Резюмируя предшествующее, можно, таким образом, сказать, что *механизм нашего обычного познания имеет природу кинематографическую.*

В сугубо практическом характере этой операции не может быть никакого сомнения. Каждый из наших поступков имеет целью известное проникновение нашей воли в реальность. Между нашим телом и другими телами существует известное взаимное размещение, подобное размещению стекляшек, составляющих ту или иную фигуру калейдоскопа. Наша деятельность дает одно размещение за другим, конечно же, каждый раз заново сотрясая калейдоскоп, но не интересуясь самим сотрясением и замечая только новую фигуру. Таким образом, знание, которое она получает об операции природы, должно точно соответствовать тому интересу, который имеется у нее к собственной операции. В этом смысле можно было бы сказать, если бы это не было злоупотреблением известного рода сравнениями, что *кинематографический характер нашего познания вещей зависит от калейдоскопического характера нашего приспособления к ним.*

Кинематографический метод является поэтому сугубо практическим, поскольку он состоит в том, чтобы регулировать общий ход знания, опираясь на общий ход действия и ожидая, что моменты действия будут применяться в свою очередь к моментам познания. Чтобы действие было всегда освещено, необходимо постоянное присутствие в нем интеллекта; но интеллект, чтобы сопровождать таким образом ход деятельности и обеспечивать его направление, должен начать с принятия ее ритма. Действие прерывно, как всякое биение жизни; прерывным поэтому будет и познание. Механизм познавательной способности был построен по этому плану. Будучи по существу практическим, может ли он, оставаясь таким, каков он есть, служить для умозрения? Попробуем вместе с ним следовать за реальностью со всеми ее поворотами и посмотрим, что произойдет.

С непрерывности известного становления я сделал ряд снимков, которые и соединил между собой «становлением» вообще. Но, понятно, я не могу на этом остановиться.

То, что не может быть определено, не может быть представлено: о «становлении вообще» я имею только словесное знание. Как буква *x* обозначает некоторое неизвестное, какое бы оно ни было, так мое «становление вообще» всегда одно и то же и символизирует известный переход, с которого я сделал мгновенные снимки: о самом переходе оно не дает мне никаких сведений. Я должен поэтому целиком сосредоточиться на переходе и посмотреть, что происходит между двумя мгновенными снимками. Но так как я применяю один и тот же метод, я прихожу к одному и тому же результату: между двумя снимками можно лишь вставить третий. Я буду вновь и вновь возобновлять действие, прилагая друг к другу снимки и не получая ничего нового. Применение кинематографического способа приведет здесь, таким образом, к вечному начинанию, при котором ум, никогда не находя удовлетворения и не видя, где бы ему задержаться, убеждает самого себя, что он подражает своей неустойчивостью самому движению реальности. Но если, увлекая самого себя с головокружительной быстротой, он в конце концов получает иллюзию подвижности, — операция не продвинула его ни на шаг вперед, ибо она оставляет его всегда одинаково далеко от конца. Чтобы продвинуться вперед вместе с движущейся реальностью, нужно было бы переместиться в нее. Поместитесь в изменчивость — вы разом схватите и самую изменчивость, и последовательные состояния, в которые она *могла бы* — остановившись — превращаться в каждый момент. Но из этих последовательных состояний, замечаемых извне уже не как возможные, но как реальные неподвижности, вы никогда не построите движения. Называйте их в зависимости от случая: *качества, формы, положения или намерения*; увеличивайте их число сколько угодно, и приближайте, таким образом, бесконечно одно к другому два последовательных состояния: вы всегда будете испытывать перед промежуточным движением такое же разочарование, какое испытывает ребенок, стремящийся удержать дым между ладонями, сближая их одну с другой. Движение проскользнет в промежутке, так как всякая попытка, направленная к тому, чтобы восстановить изменчивость из состояний, включает нелепое положение, что движение создано из неподвижных частей.

Философия заметила это, лишь только она открыла глаза. Аргументы Зенона Элейского, хотя они и были сформули-

рованы совершенно с другой целью, не говорят чего-либо иного.

Возьмем, например, летящую стрелу. В каждое мгновение, говорит Зенон, она неподвижна, ибо только тогда у нее может быть время на то, чтобы двигаться, то есть занимать, по крайней мере, два последовательных положения, когда она сможет располагать, по крайней мере, двумя моментами. В данный момент она, стало быть, находится в покое в данной точке. Неподвижная в каждой точке своего пути, она неподвижна во все время, пока движется.

Да, если мы предположим, что стрела может когда-нибудь *быть* в какой-то точке своего пути. Да, если бы стрела, то есть движущееся тело, могла когда-нибудь совпасть с устойчивым положением, то есть с неподвижностью. Но стрела никогда *не бывает* ни в одной точке своего пути. Самое большее, что можно было бы сказать, так это то, что она *могла бы* быть в ней, в том смысле, что она проходит через нее и что ей могло быть дозволено там остановиться. Правда, если бы она там остановилась, то она там бы и осталась, и в этой точке уже не было бы движения. Истина заключается в том, что если стрела выходит из точки *A* и попадает в точку *B*, то ее движение *AB* так же просто, так же неразложимо — поскольку это есть движение, — как напряжение пускающего ее лука. Как шрапнель, разрываясь прежде своего соприкосновения с землей, угрожает зоне взрыва неделимой опасностью, так стрела, летящая из *A* в *B*, развивает сразу, хотя и на известный период времени, свою неделимую подвижность. Предположите, что вы тянете резину из *A* в *B*: смогли бы вы разделить ее напряжение? Движение стрелы и есть это напряжение — такое же простое, такое же неделимое, как оно. Это — один и тот же и единственный прыжок. Вы выделяете точку *C* в пройденном промежутке и говорите, что в известный момент стрела была в *C*. Если бы она там была, то, значит, она там остановилась бы, и вы уже не имели бы одного пробега от *A* до *B*, но два пробега: один от *A* до *C*, другой от *C* до *B*, с промежутком покоя. Единое движение, согласно гипотезе, есть цельное движение между двумя остановками: если есть промежуточные остановки, то это значит, что уже нет единого движения. По существу иллюзия возникает потому, что *совершившееся* движение отложило вдоль своего пути неподвижную траекторию, на которой можно насчи-

тать сколько угодно неподвижных точек. Отсюда делают заключение, что движение, *совершаясь*, каждое мгновение отлагало под собой положение, с которым и совпадало. Не замечают, что траектория создается разом, хотя ей нужно для этого известное время, и что если можно делить произвольно уже созданную траекторию, то нельзя делить процесс ее созидания, представляющий собой развивающееся действие, а не вещь. Предположить, что подвижное тело *находится* в какой-нибудь точке пробега, это значит одним ударом резца, направленного в данную точку, разрезать пробег надвое и единую — как считали сначала — траекторию заменить двумя. Это значит различать два последовательных акта там, где, согласно гипотезе, существует только один. Словом, это значит перенести на сам полет стрелы все то, что может быть сказано о пройденном ею промежутке, то есть *a priori* допустить ту несообразность, что движение совпадает с неподвижным.

Мы не останавливаемся здесь на трех других аргументах Зенона. Мы исследовали их в другом месте. Ограничимся только напоминанием, что они тоже состоят в наложении движения вдоль пройденной линии и в предположении, что то, что справедливо по отношению к линии, будет справедливо и по отношению к движению. Например, линия может быть разделена на сколько угодно частей какой угодно величины, но всегда это будет одна и та же линия. Отсюда делается заключение, что можно предполагать движение как угодно составленным и что всегда это будет одно и то же движение. Так получается ряд нелепостей, выражающих одну и ту же основную нелепость. Но возможность накладывать движение *на* пройденную линию существует только для наблюдателя, который, находясь вне движения и видя каждое мгновение возможность остановки, имеет притязание восстановить реальное движение из этих возможных неподвижностей. Она тотчас же исчезает, лишь схватывают мысль непрерывность реального движения, о которой каждый из нас имеет сознание, когда поднимает руку или продвигается на шаг вперед. Мы тогда хорошо чувствуем, что пройденная между двумя остановками линия описывается одной неделимой чертой и что тщетно было бы пытаться разделить движение, которое чертит эту линию, на части, соответствующие произвольно выбранным делениям на уже начертанной линии. Линия,

пройденная движущимся телом, может быть разложена каким угодно способом, потому что она не имеет внутренней организации. Но всякое движение имеет внутреннюю сочлененность. Это или один неделимый скачок (который может, впрочем, занимать очень долгое время), или ряд неделимых скачков. Либо принимайте во внимание сочлененность этого движения, либо не занимайтесь спекулятивными рассуждениями о его природе.

Когда Ахилл преследует черепаху, то каждый из его шагов должен считаться неделимым точно так же, как и каждый шаг черепахи. После некоторого числа шагов Ахилл перегонит черепаху. Нет ничего более простого. Если вы желаете делить далее оба движения, то берите с той и с другой стороны, в пути Ахилла и в пути черепахи, *множители* шага каждого из них; но помните о естественной сочлененности обоих путей. Пока вы не забываете о ней, не появится никакого затруднения, так как вы будете следовать указаниям опыта. Но уловка Зенона состоит в том, что он составляет движение Ахилла по произвольно избранному закону. Ахилл первым прыжком достигает той точки, где была черепаха, вторым — той точки, куда она перешла в то время, пока он делал первый, и т. д. В этом случае перед Ахиллом действительно всегда будет необходимость сделать еще один прыжок. Но само собой разумеется, что Ахилл, чтобы догнать черепаху, принимается за дело иначе. Движение, рассматриваемое Зеноном, только тогда могло бы быть эквивалентным движению Ахилла, если бы можно было вообще смотреть на движение, как смотрят на пройденное расстояние, поддающееся произвольному разложению и составлению. Как только подписываются под этой первой нелепостью, сейчас же появляются все другие<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Это значит, что мы не считаем, чтобы софизм Зенона опровергался тем фактом, что геометрическая прогрессия  $a \left( 1 + \frac{1}{n} + \frac{1}{n^2} + \frac{1}{n^3} + \dots \right)$  и т. д., в которой  $a$  обозначает первоначальное расстояние между Ахиллом и черепахой, и  $n$  — отношение скоростей их передвижений, имеет конечную сумму, если  $n$  больше единицы. По поводу этого пункта мы отсылаем к аргументации Эвеллена, которую мы считаем решающей (см.: Evellin. *Infini et quantité*. Paris, 1880, p. 63—97. Ср.: *Revue philosophique*, v. XI, p. 564—568). Истина заключается в том, что математика, как мы пытались это показать в предыдущем труде, оперирует и может оперировать только длинами. Она должна была поэтому изыскивать искусственные способы, чтобы перенести на движение, не являющееся длиной, сначала делимость линии, которую это движение пробегает, и потом, чтобы восстановить соответствие меж-



Действительно, нет ничего легче, как распространить аргументацию Зенона на качественное становление и на становление эволюционное. И здесь встретятся те же самые противоречия. Что ребенок становится юношей, потом зрелым человеком, наконец стариком, — это вполне понятно, если считать, что жизненная эволюция в данном случае является самой реальностью. Детство, юность, зрелость, старость — это просто точки зрения разума, приписываемые нам извне *возможные остановки* на пути непрерывного развития. Примем, напротив, детство, юность, зрелость и старение за составные части эволюции: они предстанут *реальными остановками*, и мы уже не поймем, как возможна эволюция, ибо рядоположенные неподвижности никогда не будут эквивалентом движения. Как возможно восстановить то, что создается с помощью того, что уже создано? Как возможно, например, перейти от детства, полагаемого в качестве вещи, к юности, если, согласно гипотезе, дается только детство? Присмотримся ближе: мы увидим, что наш обычный способ выражения, приноровленный к обычному способу мышления, заводит нас в настоящие логические тупики, которым мы веряемся без всякого беспокойства, так как смутно чувствуем, что всегда сможем из них выйти: достаточно нам было бы, в самом деле, только отказаться от кинематографических привычек нашего интеллекта. Когда мы говорим: «ребенок становится взрослым человеком», — то мы не слишком углубляемся в подлинный смысл этого выражения. Иначе оказалось бы, что когда мы полагаем подлежащее «ребенок», сказуемое «взрослый человек» ему еще не подходит, а когда мы произносим сказуемое «взрослый человек», то оно уже не может более прилагаться к подлежащему «ребенок». Реальность, являющаяся *переходом* от детства к зрелому возрасту, проскользнула между пальцами. У нас имеются только воображаемые остановки: ребенок, взрослый человек, и мы почти готовы сказать, что одна из этих остановок есть другая, подобно тому, как стрела Зенона, по мнению этого философа, *находится* во всех точках пути. Истина заключается в том, что если бы язык приспособлялся к реальному, то мы говорили бы не «ребенок становится взрослым человеком», а

---

ду опытом и идеей (противоречащей опыту и чреватой нелепостями), перенести на него делимость движения-длины, то есть движения, *налагаемого* на свою траекторию и произвольно разлагаемого, как и она.

«существует становление от ребенка к взрослому человеку». В первом предложении «становится» — глагол с неопределенным смыслом, предназначенный для того, чтобы скрыть нелепость, в которую впадают, приписывая состояние «взрослого человека» подлежащему «ребенок».

Этот глагол делает приблизительно то же самое, что и движение кинематографической ленты, всегда одинаковое, скрытое в аппарате, роль которого заключается в том, чтобы накладывая один на другой последовательные образы с целью подражать движению реального предмета. Во втором предложении «становление» — подлежащее. Оно выдвигается на первый план. Оно — сама реальность; детство и зрелый возраст в таком случае являются только возможными остановками, точками зрения разума: на этот раз мы имеем дело уже с самим объективным движением, а не с кинематографическим подражанием. Но только первый способ выражения соответствует привычкам нашего языка. Чтобы принять второй, нужно освободиться от кинематографического механизма мышления.

Освобождение от него должно быть полным, чтобы разом рассеять теоретические нелепости, поднимаемые вопросом о движении. Все становится неясным и противоречивым, когда хотят из состояний сфабриковать переход. Неясность рассеивается, противоречие исчезает, лишь только мы размещаемся вдоль самого перехода; производя тогда мысленно поперечные разрезы, мы сможем различить в нем состояния. Ибо переход представляет собой нечто *большее*, чем ряд состояний, то есть возможных разрезов; движение представляет собой нечто *большее*, чем ряд положений, то есть возможных остановок. Но только первый способ видения приспособлен к приемам человеческого разума; второй, наоборот, требует подъема по тому склону, который представляют собой интеллектуальные привычки. Можно ли удивляться, что философия отступила сначала перед подобным усилием? Греки питали доверие к природе, к разуму, предоставленному своей естественной склонности, в особенности к языку, поскольку он естественным образом выносит вовне человеческую мысль. Вместо того, чтобы видеть причину заблуждения в том положении, которое принимают относительно хода вещей мышление и язык, они предпочитали обвинять сам ход вещей.

Так не постеснялись поступить философы Элейской школы. Поскольку становление нарушает привычный ход мыш-

ления и не вписывается в рамки языка, они объявили его нереальным. В пространственном движении и в изменении вообще они увидели только чистую иллюзию. Можно было бы смягчить это заключение, не изменяя предпосылок, и сказать, что реальность изменяется, но что она *не должна была бы* изменяться. Опыт ставит нас перед лицом становления — вот чувственная реальность. Но реальность умопостигаемая, та, которая должна была бы быть, эта реальность еще более реальна, и она, говорят, не меняется. За становлением качественным, за становлением эволюционным, за становлением протяженным разум должен искать то, что противится изменению: определяемое качество, форму или сущность, цель. Таков был основной принцип философии, развившейся в классической древности, философии Форм, или, употребляя выражение, более близкое греческому языку, философии Идей.

Слово εἶδος, которое мы переводим здесь словом Идея, на деле имеет тройной смысл. Оно обозначает: 1) качество, 2) форму, или сущность, 3) цель, или *замысел* (dessein) выполняющегося действия, то есть в сущности *начертание* (dessin) действия, предполагаемого уже выполненным. *Эти три точки зрения являются точками зрения прилагательного, существительного и глагола и соответствуют трем существенным категориям языка.* После объяснений, данных нами немного выше, мы могли бы и, может быть, должны были бы переводить εἶδος словом «снимок», или, лучше, момент. Ибо εἶδος есть устойчивый снимок, схваченный с неустойчивости вещей: это есть *качество*, или момент становления, *форма*, или момент эволюции, *сущность*, или средняя форма, выше и ниже которой располагаются другие формы как ее разновидности; наконец, *замысел*, вдохновитель выполняющегося действия, или, как мы сказали, предвосхищенное *начертание* уже выполненного действия. Свести вещи к идеям значит, поэтому, разложить становление на его главные моменты, каждый из которых, как предполагается, свободен от закона времени и как бы установлен в вечности. Другими словами, приложение кинематографического механизма интеллекта к анализу реального приводит к философии Идей.

Но лишь только в основу движущейся реальности полагаются неподвижные Идеи, тут же с необходимостью появляются известная физика, известная космология, даже из-

вестная теология. Остановимся на этом пункте. Мы не намереваемся обсуждать на нескольких страницах столь содержательную философию, каковой является философия греков. Но так как мы только что описали кинематографический механизм интеллекта, то важно, чтобы мы показали, к какому представлению реального приводит в конце концов работа этого механизма. Таким представлением, нам кажется, является как раз то, которое свойственно греческой философии. Главные линии доктрины, развивавшейся от Платона к Плотину, проходя через Аристотеля (и даже, в известной мере, через стоиков), не имеют ничего случайного, ничего неожиданного, ничего, что можно было бы принять за фантазию философа. Они обрисовывают то видение, которое получает от универсального становления методичный интеллект, когда он смотрит на это становление через мгновенные снимки, схватываемые время от времени с истечения становления. Это значит, что еще и ныне мы можем философствовать, как греки, приходить — не имея надобности знать это — к тем или иным из их общих заключений как раз в той мере, в какой мы доверяемся кинематографическому инстинкту нашего мышления.

Мы сказали, что движение включает в себе нечто *большее*, чем последовательные положения, приписываемые подвижному телу, что становление есть нечто *большее*, чем сменяющие поочередно друг друга формы, что эволюция формы есть нечто *большее*, чем формы, реализовавшиеся одна за другой. Философия сможет поэтому из каждого члена первого рода извлечь члены второго рода, но не из второго первый: умозрение и должно исходить из первого. Но интеллект переворачивает порядок двух членов, и античная философия в этом отношении поступает так же, как интеллект. Она помещается в неизменяемое, она должна иметь дело только с Идеями. Однако существует становление — это факт. Как возможно, полагая абсолютную неизменяемость, заставить выйти из нее изменчивость? Этого нельзя достичь путем прибавления чего-нибудь, ибо предполагается, что вне Идей не существует ничего положительного. Поэтому это должно произойти путем уменьшения. В основании античной философии лежит, по необходимости, следующий постулат: неподвижное включает в себе нечто большее, чем движущееся, и от неизменяемости

к становлению переходят путем уменьшения или ослабления.

Следовательно, чтобы получить изменчивость, нужно прибавить к идеям отрицание или, самое большее, нуль. В этом состоит «небытие» Платона, «материя» Аристотеля — метафизический нуль, который, если присоединить его к Идее как арифметический нуль к единице, помножает ее в пространстве и во времени. Благодаря ему неподвижная и простая Идея превращается в бесконечно распространяющееся движение. *De jure* могут быть только неизменные Идеи, неизменно входящие одни в другие. *De facto* сюда привходит материя, прибавляя свою пустоту и расцепляя одним ударом универсальное становление. Материя, это неуловимое ничто, которое проскальзывает между Идеями, вызывает бесконечную тревогу и вечное беспокойство, подобно подозрению, закравшемуся между двумя любящими сердцами. Свергните неизменные идеи с их высоты: тем самым вы получите вечный поток вещей. Идеи, или формы, представляя в своем соединении теоретическое равновесие Бытия, и являют собой, несомненно, всю постигаемую реальность, всю истину. Что касается чувственной реальности, то она есть бесконечное колебание по ту и другую сторону около этой точки равновесия.

Отсюда вытекает известная концепция длительности, проходящая через всю философию Идеи, а также концепция отношения времени к вечности. Для того, кто проникает в становление, длительность предстает самой жизнью вещей, самой глубинной реальностью. Формы, которые разум изолирует и заключает в понятия, являются тогда только снимками с меняющейся реальности. Это — моменты, встречающиеся на пути длительности, и именно потому, что перерезали нить, соединявшую их со временем, они и не длятся более. Они стремятся смешаться с их собственным определением, то есть с искусственным построением и символическим выражением, являющимися их интеллектуальным эквивалентом. Они, если угодно, вступают в вечность: но то, что они имеют вечного, составляет единое с тем, что они имеют нереального. — Напротив, если приступить к становлению, опираясь на кинематографический метод, то Формы уже не будут снимками с изменчивости, они явятся ее составными элементами, они представят собою все, что становление заключает в себе положительного.

Вечность не парит над временем как некая абстракция, она растворяет его как реальность. Таково именно в этом пункте положение философии Форм, или Идей. Она устанавливает между вечностью и временем то же отношение, что существовало бы между золотой монетой и разменивающей ее мелкой монетой, — настолько мелкой, что в то время, как золотая монета разом покрывает долг, выплата этой мелкой монетой может продолжаться бесконечно, и все же долг останется не покрытым. Это и выражает Платон на своем величественно-прекрасном языке, когда говорит, что Бог, не имея возможности сделать мир вечным, дал ему Время — «подвижный образ вечности»<sup>5</sup>.

Отсюда также вытекает известная концепция протяженности, лежащая в основании философии Идей, хотя она и не выявилась с такой же ясностью. Снова представим себе разум, переместившийся в становление и принявший его движение. Каждое последовательное состояние, каждое качество, словом, каждая форма будет ему казаться простой вырезкой, произведенной мыслью в универсальном становлении. Он найдет, что форма по существу своему протяженна, что такова, какова она есть, она неотделима от протяженного становления, которое материализовало ее на пути своего истечения. Всякая форма, таким образом, занимает пространство, как она занимает время. Но философия Идей следует обратному направлению. Она исходит из формы и в ней видит самую сущность реальности. Для нее форма не будет снимком со становления; для нее формы существуют в вечности; длительность и становление — это только деградация этой неподвижной вечности. Такая независимая от времени форма уже не будет формой, содержащейся в восприятии; она будет *понятием*. И так как реальность, относящаяся к области понятий, не занимает протяженности, как она не имеет длительности, то нужно, чтобы Формы пребывали вне пространства, как они парят над временем. Пространство и время в античной философии поэтому по необходимости имеют одно и то же происхождение и одну и ту же ценность. Это одинаковое сокращение бытия, выражающееся растяжением во времени и протяжением в пространстве.

Протяжение и растяжение выражают тогда просто отклонение того, что есть, от того, что должно быть. С точки

<sup>5</sup> Платон. Тимей, 37 d.

зрения, на которую становится античная философия, пространство и время являются только полем, которое создает себе неполная, или, скорее, затерявшаяся вне себя реальность, чтобы бежать по нему в поисках самой себя. Только нужно здесь допустить, что поле создается по мере бега и что бег как бы отмеряет его под собой. Выведите из равновесия идеальный маятник, простую математическую точку: начнется бесконечное колебание, на протяжении которого точки располагаются рядом с точками и моменты следуют за моментами. Рождающиеся таким образом пространство и время, как и само движение, уже не имеют «позитивности». Они представляют отклонение положения, искусственно данного маятнику, от его нормального положения, *которого ему недостает*, чтобы снова обрести свою естественную устойчивость. Верните его в нормальное положение: пространство, время и движение сведутся в одну математическую точку. Точно так же человеческие рассуждения тянутся бесконечной цепью, но они разом поглощаются истиной, схватываемой интуицией, ибо их протяжение и их растяжение являются только, так сказать, отклонением нашей мысли от истины<sup>6</sup>. То же самое можно сказать о протяженности и длительности в их отношениях к чистым Формам или Идеям. Чувственные формы перед нами, они всегда готовы вновь овладеть своей идеальностью и всегда встречают препятствие со стороны материи, которую они несут в себе, то есть со стороны своей внутренней пустоты, этого расстояния, оставляемого ими между тем, что они суть, и тем, что они должны были быть. Бесперывно они почти овладевают собой и бесперывно заняты тем, что себя теряют. Роковой закон осуждает их падать, лишь только они, как камень Сизифа, должны коснуться вершины, и закон этот, бросивший их в пространство и во время, и есть само постоянство их начального несовершенства. Чередование рождения и угасания, бесперывно возрождающиеся эволюции, кругообразное, бесконечно повторяющееся движение небесных сфер — все это представляет только известную основополагающую нехватку, в которой и состоит материальность. Пополните этот

<sup>6</sup> Мы пытались выделить, что является справедливым и что ложным в той части этой идеи, которая касается пространственности (см. нашу III главу). Она кажется нам совершенно ложной в том, что относится к длительности.

дефицит: тем самым вы уничтожите пространство и время, то есть бесконечно возобновляемые колебания внутри устойчивого равновесия, всегда преследуемого, никогда не достигаемого. Вещи снова войдут одни в другие. То, что было ослаблено в пространстве, снова стянется в чистую форму. Прошлое, настоящее, будущее сойдутся в одном моменте, каковым является вечность.

Это дает основание сказать, что физика есть испорченная логика. В этом предложении резюмируется вся философия Идей. В нем заключается также скрытый принцип философии, прирожденной нашему разуму. Если неизменность больше, чем становление, то форма больше, чем изменчивость, и только путем подлинного падения логической система Идей, рациональным образом подчиненных друг другу и между собою связанных, рассеивается в ряде физических предметов и событий, следующих одни за другими. Идея, порождающая поэму, развивается в тысячах вымыслов, которые материализуются во фразах, развертывающихся в словах. И чем ниже спускаться от неподвижной, навитой на самое себя идеи к развертывающим ее словам, тем больше остается места для случайности и выбора: могли бы всплыть другие метафоры, выраженные другими словами; образ был вызван образом, слово — словом. Все эти слова бегут теперь одни за другими, тщетно пытаюсь сами по себе создать простоту производящей идеи. Наше ухо слышит только слова: оно воспринимает поэму только случайности. Но наш ум, путем последовательных прыжков, скачет от слова к образам, от образов к начальной идее и восходит тем самым от восприятия слов, этих случайностей, вызванных случайностями, к концепции Идеи, которая сама себя полагает. Так действует и философ перед лицом Вселенной. Опыт заставляет проходить перед его глазами явления, которые также бегут одни за другими в случайном порядке, определяемые обстоятельствами времени и места. Этот физический порядок, это истинное ослабление порядка логического, является не чем иным, как падением логики в пространство и время. Но философ, поднимаясь от восприятия к понятию, видит, как в логическом конденсируется вся положительная реальность, заключавшаяся в физическом. Его интеллект, не связанный материальностью, растягивающей бытие, вновь овладевает его сущностью в неизменной системе Идей. Так



складывается Наука, которая является перед нами — в полном и законченном виде, — как только мы возвращаем наш интеллект на его истинное место, исправляя отклонение, отделявшее его от умопостигаемого. Наука, таким образом, не строится человеком: являясь истинной производительницей вещей, она предшествует нашему интеллекту, она независима от него.

И в самом деле, если считать Формы простыми снимками, схватываемыми разумом с непрерывности становления, они становятся относительными, зависящими от разума, который их себе представляет; они не имеют существования в себе. Самое большее, можно было бы сказать, что каждая из этих форм есть идеал. Так мы оказались бы во власти противоположной гипотезы. Нужно, поэтому, чтобы Идеи существовали сами по себе. Античная философия не могла избежать этого заключения. Платон его сформулировал, а Аристотель тщетно пытался от него освободиться. Так как движение рождается от деградации неизменяемого, то, следовательно, не было бы движения, не было бы поэтому и чувственного мира, если бы не было где-либо реализованной неизменяемости. Вот почему, начав с отказа Идеям в независимом существовании и, тем не менее, не имея возможности лишить их этого существования, Аристотель вдавил их одни в другие, собрал их в шар и поместил выше физического мира Форму, которая оказалась, таким образом, Формой Форм, Идеей Идеи, или, употребляя его собственное выражение, Мыслью о Мысли. Таков Бог Аристотеля — по необходимости неизменяемый и чуждый тому, что происходит в мире, ибо он есть только синтез всех понятий в едином понятии. Правда, ни одно из множественных понятий, оставаясь таковым, каково оно есть, не могло бы, пребывая в божественном единстве, существовать отдельно; тщетно было бы искать Идеи Платона внутри Бога Аристотеля. Но достаточно вообразить Бога Аристотеля преломляющим самого себя или просто склоняющимся к миру, чтобы тотчас же появились изливающиеся из него платоновские Идеи, предполагаемые единством его сущности: так лучи выходят из солнца, которое, однако, не заключало их в себе. Несомненно, эту-то *возможность изливания* платоновских идей из Бога Аристотеля и представляет собой в философии Аристотеля активный интеллект, *νοῦς*, названный *πολιτικός* — то есть то, что

есть существенного, хотя и бессознательного в человеческом интеллекте. Νοῦς ποιητικός — это Наука в ее совокупности, положенная разом, которую распыленный сознательный интеллект осужден восстанавливать с трудом, по кусочкам. Существует, таким образом, в нас, или, скорее, позади нас, возможность видения Бога, как говорили потом александрийцы, видения, всегда пребывающего в возможности, никогда реально не осуществляемого сознательным интеллектом. В этой интуиции мы могли бы видеть Бога, расцветающего в виде Идеи. Она-то и «делает все»<sup>7</sup>, играя по отношению к интеллекту, рассеянному в виде движения во времени, ту же роль, что играет неподвижный сам по себе Двигатель по отношению к небесному движению и ходу вещей.

Таким образом, существует концепция причинности *sui generis*, присущая философии Идеи, концепция, которую надлежит осветить полным светом, потому что это та концепция, к которой может прийти каждый из нас, если он, доискиваясь происхождения вещей, будет следовать до конца за естественным движением интеллекта. По правде говоря, древние философы никогда явно ее не формулировали. Они ограничивались тем, что выводили из нее заключения, и вообще, они скорее указали нам точки зрения на нее, чем представили нам ее самое. Действительно, то нам говорят о *протяжении*, то о *толчке*, оказываемом первым двигателем на совокупность мира. Оба взгляда можно найти у Аристотеля, который показывает нам в движении Вселенной стремление вещей к божественному совершенству и, следовательно, восхождение к Богу, тогда как в другом месте описывает это движение как действие соприкосновения Бога с первой сферой и, следовательно, как спускающееся от Бога к вещам. Александрийцы, думается нам, только следовали этому двойному указанию, когда говорили о нисхождении и возвращении: все происходит от первой причины и все стремится в нее возвратиться. Но эти две концепции божественной причинности могут слиться вместе, только если обе их свести к третьей, которую мы считаем основной и которая одна заставит понять, не только почему, в каком смысле вещи двигаются в пространстве

<sup>7</sup> Aristot. De Anima, 430 a 14: καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῶ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῶ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξιν τις, οἷον τὸ φῶς τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα, χρώματα.

и во времени, но также и почему существуют пространство и время, почему существует движение, почему существуют вещи.

Концепцию эту, все более и более просвечивающую в рассуждениях греческих философов по мере того, как мы продвигаемся от Платона к Плотину, мы формулируем таким образом: *положение реальности предполагает одновременное положение всех ее степеней, являющихся посредниками между нею и чистым небытием*. Этот принцип очевиден, когда дело касается числа: мы не можем полагать число 10, не полагая тем самым существование чисел 9, 8, 7 и т. д. — весь промежуток между 10 и нулем. Но наш ум естественным образом переходит здесь из области количества в область качества. Нам кажется, что раз дано что-нибудь совершенное, то дана также вся непрерывность понижений между этим совершенством, с одной стороны, и, с другой стороны, небытием, которое, как нам кажется, мы понимаем. Итак, мы полагаем Бога Аристотеля, мысль о мысли, то есть мысль, *совершающую круг*, превращающуюся из субъекта в объект и из объекта в субъект путем мгновенного или, скорее, вечного кругового процесса. Так как, с другой стороны, кажется, что небытие полагается само собою и что если даются эти две крайности, то промежуток между ними также дается, — то из этого следует, что все нисходящие ступени бытия, начиная с божественного совершенства до «абсолютного ничто», реализуются, так сказать, автоматически, одновременно с тем, как полагается Бог.

Пробежим тогда этот промежуток сверху донизу. Прежде всего, достаточно самого незначительного уменьшения первоначала, чтобы бытие устремилось в пространство и время, но длительность и протяженность, представляющие это первое уменьшение, будут насколько можно близки к божественной непротяженности и к божественной вечности. Мы должны будем поэтому представить себе это первое понижение божественного принципа как сферу, вращающуюся вокруг себя, подражающую неустанностью своего кругового движения вечности круга божественной мысли, создающую к тому же свое собственное место и этим самым место вообще<sup>8</sup>, потому что ничто ее не содержит и она не

<sup>8</sup> De Caelo, II, 287 a 12: τῆν ἐσχάτην περιφορὰς οὔτε κενού ἐστὶν ἔξωθεν οὔτε τόπος. Phys., IV, 212a 34: τὸ δὲ πᾶν ἐστὶ μὲν ὡς κινήσεται ἐστὶ δ' ὡς οὔ.

меняет места; создающую также свою собственную длительность и, через это, длительность вообще, ибо ее движение есть мера всех других движений<sup>9</sup>. Затем мы увидим постепенное убывание совершенства вплоть до нашего подлунного мира, где цикл рождения, роста и смерти в последний раз подражает начальному кругу, искажая его. Понимаемое таким образом причинное отношение между Богом и миром кажется притяжением, если смотреть на него снизу, толчком, или действием через соприкосновение, если смотреть на него сверху, ибо первое небо с его круговым движением есть подражание Богу, а подражание есть принятие формы. Следовательно, в зависимости от того, смотрят ли в одном направлении или в другом, — видят в Боге действующую причину или причину конечную. И, однако, ни то, ни другое из этих двух отношений не будет окончательным причинным отношением. Истинное отношение будет то, которое существует между двумя членами уравнения, где первый состоит из одного знака, а второй является бесконечным числом знаков. Это, если угодно, отношение золотой монеты к разменивающей ее мелкой монете, при том только предположении, что мелкая монета является автоматически, как только показывается золотая монета. Тогда только и становится понятным, почему Аристотель при доказательстве необходимости первого неподвижного двигателя основывался не на том, что движение вещей должно было иметь начало, но, напротив, полагал, что это движение не могло начаться и не должно никогда окончиться. Если существует движение, или, другими словами, счет идет мелкой монетой, то это значит, что где-нибудь существует золотая монета. И если сложение идет без конца, никогда не имея начала, то это значит, что единый член, покрывающий всю сумму, будет вечным. Вечность подвижности возможна только тогда, когда она опирается на вечность неизменяемости, которую она развертывает в цепь, не имеющую ни начала, ни конца.

Таково последнее слово греческой философии. Мы не имели намерения воссоздать ее *a priori*. Она имеет множество истоков. Она невидимыми нитями связана со всеми

Ως μὲν γὰρ ὄλον, ἅμα τὸν τόπον οὐ μεταβάλλει κύκλω δὲ κινήσεται, τῶν μορίων γὰρ οὗτος ὁ τόπος.

<sup>9</sup> De Caelo, I, 279 a 12: οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ. Phys., VIII, 251b 27: ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως.

фибрами античной души. Тщетны были бы попытки вывести ее из одного простого принципа<sup>10</sup>. Но если вычеркнуть из нее все, что пришло от поэзии, от религии, от социальной жизни, а также физики и зарождающейся биологии, если исключить рыхлые материалы, входящие в сооружение этого колоссального здания, то останется прочный остов, и этот остов обрисовывает главные линии метафизики, являющейся, как нам кажется, естественной метафизикой человеческого интеллекта. Следование до конца за кинематографической тенденцией восприятия и мышления на деле неизбежно приводит к философии подобного рода. Наше восприятие и наше мышление заменяют непрерывность эволюционной изменчивости рядом устойчивых форм, которые в переходе нанизываются одна на другую, как те кольца, что мимоходом снимают палочкой дети, крутясь на деревянных лошадаках. В чем будет состоять тогда переход и на что будут нанизаны формы? Так как для получения устойчивых форм пришлось извлечь из изменчивости все, что есть в ней определенного, то для характеристики неустойчивости, на которой формы покоятся, остается только отрицательный признак — сама неопределенность. Первый шаг нашей мысли будет таков: она разлагает каждое изменение на два элемента, один устойчивый, определяемый для каждого частного случая, то есть Форма, другой, определению не поддающийся и всегда один и тот же, — это будет изменчивость вообще. Таковую же будет существенная операция языка. Формы — это все, что язык способен выразить. Он вынужден подразумевать подвижность или ограничивается тем, что ее *подразумевают*; оставаясь невыраженной, подвижность и считается одинаковой для всех случаев. Тогда выступает философия, для которой произведенное мыслью и языком разложение кажется законным. Что остается ей делать, как не объективировать разделение с большей силой, довести его до крайних последствий, свести в систему? Она будет поэтому составлять реальное, с одной стороны, из определенных Форм, или неизменяющихся элементов, и с другой — из принципа подвижности, который, как отрицание формы, предположительно будет ускользать от всякого определения и высту-

<sup>10</sup> Мы оставили в стороне главным образом те, достойные удивления, хотя несколько ускользающие интуиции, которыми позже овладел Плотин, определив и углубив их.

пать чистой неопределенностью. Чем больше она будет направлять свое внимание на эти формы, разграниченные мыслью и выражаемые языком, тем больше ей будет казаться, что они возвышаются над чувственным и превращаются в чистые понятия, способные войти одни в другие и даже объединиться в одно понятие, — синтез всей реальности, высшая точка всякого совершенства. Наоборот, чем больше она будет опускаться к невидимому источнику универсальной подвижности, тем больше она будет чувствовать, как та убегает под ней и в то же время иссякает, погружается в то, что она назовет чистым небытием. В конце концов она будет иметь, с одной стороны, систему Идей, логически согласованных между собой или слившихся в одну, с другой — ничто, платоновское «небытие» или аристотелевскую «материю». Но разрезавши, нужно шить.

Дело идет теперь о том, чтобы из сверхчувственных идей и инфрачувственного небытия восстановить чувственный мир. Это возможно не иначе, как постулируя род метафизической необходимости, в силу которой наличие этого «Всё» и этого Нуля *соответствует* положению всех степеней реальности, измеряющих промежуток между обоими, подобно тому, как неделимое число, если рассматривать его в качестве разницы между ним самим и нулем, открывается как известная сумма единиц и вместе с тем выдвигает все низшие числа. Таков естественный постулат. Его-то мы и замечаем в основании греческой философии. Тогда для объяснения специфических черт каждой из этих промежуточных степеней реальности останется только измерить расстояние, отделяющее ее от совокупной реальности: каждая низшая ступень есть уменьшение высшей, и то новое, что мы в ней чувственно воспринимаем, может быть разложено, с точки зрения умопостигаемости, в новое прибавляющееся количество отрицания. Самое малое количество отрицания, которое находится даже в наивысших формах чувственной реальности, и, следовательно, *a fortiori*, в формах низших, будет то, которое выразится в самых общих признаках чувственной реальности, в протяженности и длительности. Путем постепенного нисхождения получают признаки все более и более специальные. Здесь фантазия философа будет работать без удержу, ибо такой-то момент чувственного мира будет приурочиваться к такому-то уменьшению бытия путем произвольного или, по

крайней мере, сомнительного декрета. Нет необходимости в том, чтобы прийти к представлению о мире, составленном из концентрических сфер, вращающихся вокруг самих себя, как это сделал Аристотель. Но придется принять аналогичную космологию, — я хочу сказать, такое построение, части которого, хотя и совершенно иные, тем не менее будут иметь между собой те же самые отношения. И такой космологией будет управлять всегда один и тот же принцип. Физическое будет определяться логическим. Под изменчивыми явлениями нам покажут просвечивающую замкнутую систему соподчиненных друг другу понятий. Наука, понимаемая как система понятий, будет более реальна, чем чувственная реальность. Она будет предшествовать человеческому знанию, которое только складывает ее буква за буквой, предшествовать также вещам, неумолимо пытающимся подражать ей. Ей достаточно только на одно мгновение отвлечься от самой себя, чтобы выйти из своей вечности и тем самым совпасть со всем этим знанием и со всеми этими вещами. Ее неизменность является поэтому причиной универсального становления.

Такова была точка зрения античной философии на изменчивость и на длительность. Что современная философия много раз, и особенно на первых порах, делала поползновения изменить данную точку зрения, — это кажется нам неоспоримым. Но непреодолимое влечение приводит интеллект к его естественному движению и метафизику — к общим заключениям греческой метафизики. Этот-то последний пункт мы и попытаемся осветить, чтобы показать, какими невидимыми нитями наша механистическая философия связывается с античной философией Идей и как она прежде всего отвечает практическим требованиям нашего интеллекта.

Современная наука, подобно науке древних, действует по кинематографическому методу. Она не может поступать иначе: всякая наука подчинена этому закону. Сущность науки, действительно, состоит в том, чтобы манипулировать знаками, которыми она заменяет сами предметы. Эти знаки, конечно, отличаются от знаков языка большей точностью и более высокой действенностью, но тем не менее они не свободны от общих свойств знака, заключающихся в том, чтобы отмечать в закрепленной форме неподвижный аспект реальности. Чтобы мыслить движение, необхо-

димо непрерывно возобновляемое усилие духа. Знаки созданы для того, чтобы избавлять нас от этого усилия, заменяя движущуюся непрерывность вещей искусственным соединением, практически ей равноценным и имеющим преимущество изготавливаться без труда. Но оставим в стороне приемы и рассмотрим только результаты. Каков главный предмет науки? Это — увеличение нашего влияния на вещи. Наука может быть умозрительной по форме, бескорыстной в своих ближайших целях; другими словами, мы можем предоставлять ей кредит на любое время. Но как бы ни отодвигать срок платежа, нужно, чтобы в конце концов наш труд был оплачен. Таким образом, наука по существу всегда имеет в виду практическую полезность. Даже когда она углубляется в теорию, она вынуждена приспособлять свою работу к общему состоянию практики. Как бы высоко она ни поднималась, она должна быть готовой упасть на поле действия и тотчас же вновь оказаться на ногах. Это было бы для нее невозможно, если бы ее ритм совершенно отличался от ритма самого действия. Действие же, как сказано, совершается скачками. Действовать — это постоянно приспособляться. Знать, то есть предвидеть, имея в виду действие, это значит переходить от одного положения к другому, от одной комбинации к другой. Наука может рассматривать все более и более близкие друг другу комбинации: она будет увеличивать таким путем число изолируемых ею моментов, но всегда она будет изолировать моменты. Что же касается того, что происходит в промежутке, то наука так же не занимается этим, как не делают этого обычный интеллект, чувства и язык: она касается концов, но не промежутка. Кинематографический метод навязывается, таким образом, нашей науке, как он уже навязывался науке древних.

В чем же, в таком случае, разница между этими двумя науками? Мы указали это, когда говорили, что древние сводили физический порядок к порядку жизненному, то есть законы — к родам, между тем как в настоящее время хотят роды превратить в законы. Но нужно рассмотреть это различие под другим углом зрения, который, впрочем, является только видоизменением первого. Какая разница в положении этих двух наук по отношению к изменчивости? Мы ее формулируем так: *античная наука считает, что она достаточно знает свой предмет, если она отме-*



тила его специфические моменты, тогда как современная наука рассматривает предмет в какой угодно момент.

Формы или идеи такого философа, как Платон или Аристотель, соответствуют особым или выдающимся моментам истории вещей, — в общем, тем самым, которые были выделены языком. Полагают, что такие моменты, как, например, детство или старость живого существа, характеризуют тот период, квинтэссенцию которого они выражают; все остальное в этот период наполняется переходом от одной формы к другой, переходом, не имеющим интереса в себе самом. Идет ли речь о падающем теле, — считается уже достаточно близкой к реальности такая его общая характеристика: это есть движение *вниз*, стремление *к центру*, *естественное* движение тела, отделенного от земли, которой оно принадлежало, и стремящегося теперь занять свое прежнее место. Отмечают, таким образом, конечный предел, или кульминационный пункт (*τέλος, ἀκμή*), возводят его в существенный момент, и этим моментом, который язык удержал, чтобы выразить факт как целое, удовлетворяется и наука для характеристики этого факта. В физике Аристотеля движение тела, брошенного в пространство или свободно падающего, определяется понятиями высокого и низкого, произвольного перемещения и перемещения вынужденного, собственного места и места чужого. Но Галилей считал, что не было такого существенного момента, специфического мгновения: изучать падающее тело — это значит исследовать его в какой угодно момент его пути. Истинной наукой о тяжести будет та, которая определит положение тела в пространстве для любого момента времени. Правда, ей нужны для этого знаки, обладающие иного рода точностью, чем знаки языка.

Можно поэтому сказать, что наша физика отличается от физики древних главным образом тем, что бесконечно занята разложением времени. Для древних время обнимает столько неделимых периодов, сколько наше естественное восприятие и наш язык выделяют в нем последовательных фактов, представляющих собой ряд индивидуальностей. Вот почему каждый из этих фактов допускает в их глазах только *совокупное* определение или описание. Если придется при описании различать в нем фазы, то вместо одного факта будет несколько фактов, вместо одного периода — несколько неделимых периодов; но всегда время будет де-

литься на определенные периоды, и всегда этот способ деления будет приходить на ум в форме видимых кризисов реального, как, например, кризис возмужания, то есть в виде обозначившегося раскрытия новой формы. Напротив, для Кеплера или Галилея наполняющая время материя не делит его объективно по тому или иному способу. Время не имеет естественных сочленений. Мы можем, мы должны его делить по своему усмотрению. Все мгновения равноценны. Ни одно из них не имеет права быть представителем других моментов или их владыкой. И, следовательно, мы знаем изменчивость только тогда, когда умеем определять ее в любой момент.

Различие глубокое; в известном смысле оно даже радикально. Но с той точки зрения, с которой мы его рассматриваем, это скорее разница в степени, чем в природе. Человеческий ум от первого рода познания перешел ко второму путем постепенного совершенствования, ища только большей точности. Между этими двумя науками существует такое же отношение, как между различением фаз в движении с помощью глаза и гораздо более полной регистрацией этих фаз путем мгновенного фотографирования. В обоих случаях действует тот же кинематографический механизм, но во втором он достигает такой точности, какой не может иметь в первом. От галопа лошади наш глаз воспринимает главным образом характерное положение, существенное или, скорее, схематическое, форму, которая как будто бы распространяет свои лучи на весь цикл движений и таким образом создает темп галопа: именно это положение скульптурно отображено на фресках Парфенона. Моментальная же фотография изолирует любой момент; для нее все они одинаковы, и галоп лошади распадается для нее на какое угодно число последовательных положений, вместо того, чтобы соединиться в единое целое, которое блеснуло бы в особое мгновение и осветило бы собой весь цикл.

Из этого начального различия вытекают все другие. Наука, рассматривающая по очереди неделимые периоды длительности, видит только фазы, следующие за фазами; формы, сменяющие формы; она довольствуется *качественным* описанием предметов, которые уподобляет организованным существам. Но когда доискиваются, что происходит внутри одного из таких периодов в любой момент времени, то

имеют в виду совсем другое: изменения, совершающиеся от одного момента до другого, уже не будут более, как предполагают, изменениями качества; это будут уже количественные вариации самого ли явления, или его элементарных частей. С правом поэтому утверждали, что современная наука резко отличается от науки древних тем, что она имеет дело с величинами и ставит себе целью прежде всего их измерение. Древние практиковали уже опытное исследование, а, с другой стороны, Кеплер не производил опытов в собственном смысле этого слова, чтобы открыть закон, который был бы самым типом научного познания, как мы его понимаем. Нашу науку отличает не то, что она производит опыты, но что целью этих опытов и ее работы вообще является измерение.

Вот почему с правом также утверждали и то, что античная наука имела дело с *понятиями*, между тем как современная наука ищет *законы*, постоянные отношения между переменными величинами. Аристотелю было достаточно понятия круговращения, чтобы определить движение звезд. Кеплер же не считал возможным понять движение планет с помощью более точного понятия эллипса. Ему нужен был закон, то есть постоянное отношение между количественными изменениями двух или нескольких элементов движения планет.

Но все это только следствия — я хочу сказать, различия, вытекающие из одного основного различия. Случайно древние могли делать опыты, имея в виду измерение, как могли они также открыть закон, говорящий о постоянном отношении между величинами. Закон Архимеда есть поистине опытный закон. Он принимает в расчет три изменчивые величины: объем тела, плотность жидкости, куда погружают тело, и давление, испытываемое им снизу вверх. И в сущности он ясно говорит, что один из этих трех членов есть функция двух других.

Существенное первоначальное различие нужно поэтому искать в другом месте. Это именно то различие, на которое мы указали сначала. Наука древних — статическая. Она либо рассматривает изучаемое изменение как целое, либо, если она делит его на периоды, то из каждого периода делает в свою очередь целое: другими словами, она не принимает во внимание время. Современная же наука создалась на основе открытий Галилея и Кеплера, которые

сразу сделались для нее образцом. Но что же говорят законы Кеплера? Они устанавливают отношение между площадями, описываемыми гелиоцентрическим лучом — вектором планеты, и *временами*, употребляемыми для того, чтобы описать эти площади, между большой осью орбиты и *временем*, необходимым для ее пробега. Какое было главное открытие Галилея? Закон, связывающий пространство, пробегаемое падающим телом, со временем, занимаемым падением. Пойдем далее. В чем состояло первое из великих преобразований геометрии в новейшее время? Ввести — правда, в скрытой форме — время и движение даже в рассмотрение фигур. Для древних геометрия была наукой сугубо статической. Фигуры ее были даны разом в законченном состоянии, подобно идеям Платона. Сущность же картезианской геометрии (хотя Декарт не давал ей этой формы) заключается в том, что она рассматривает всякую плоскую кривую как описываемую движением одной точки подвижной прямой, которая перемещается параллельно себе самой вдоль оси абсцисс, причем перемещение подвижной прямой предполагается однообразным, и абсцисса, таким образом, становится представительницей времени. Кривая может быть тогда определена, если нам удастся выразить отношение пространства, пройденного подвижной прямой, ко времени, употребленному на его пробег, то есть если возможно указать положение подвижного тела на пробегаемой им прямой в любой момент пути. Это отношение будет не чем иным, как уравнением кривой. Заменить фигуру уравнением значит, в сущности, увидеть, какого состояния достигает чертеж кривой в любой момент, вместо того, чтобы рассматривать этот чертеж разом, собранным в одном моменте, когда кривая бывает в законченном состоянии.

Такова была направляющая идея реформы, обновившей и науку о природе, и математику, служившую ей орудием. Современная наука — это дочь астрономии. Она спустилась с неба на Землю по наклонной плоскости, представляемой Галилеем, ибо Ньютон и его последователи соединяются с Кеплером благодаря Галилею. Как же ставилась астрономическая проблема Кеплером? Речь шла о том, чтобы, зная взаимные положения планет в данный момент, вычислить их положения в какой угодно другой момент. Тот же самый вопрос был поставлен с того времени для вся-

кой материальной системы. Каждая материальная точка сделалась элементарной планетой, и главным вопросом, существеннейшей проблемой, решение которой должно было дать ключ к решению всех других проблем, было определение взаимных положений этих элементов в любой момент, раз известны их положения в данный момент. Конечно, в таких точных выражениях проблема ставится только в очень простых случаях, для схематизированной реальности, ибо мы никогда не знаем взаимных положений истинных элементов материи, предполагая даже, что существуют реальные элементы; и даже если бы мы их знали в данный момент, вычисление их положений для другого момента требовало бы чаще всего математического усилия, превосходящего человеческие силы. Но нам достаточно знать, что эти элементы могли бы быть известны, что их настоящие положения могли бы быть открыты и что сверхчеловеческий ум, подчиняя эти данные математическим действиям, мог бы определить положения элементов в какой угодно другой момент времени. Это убеждение находится в основании вопросов, которые мы себе ставим о сущности природы, и методов, которые мы употребляем для их решения. Вот почему всякий закон, выраженный в статической форме, нам кажется как бы временным решением или как бы частной точкой зрения на динамический закон, который один может дать нам цельное и окончательное знание.

Скажем в заключение, что наша наука отличается от античной науки не только тем, что она изыскивает законы, ни даже что ее законы выражают отношения между величинами. Нужно еще прибавить, что величина, к которой мы желали бы отнести все другие, есть время, и что *современная наука должна главным образом определяться своим стремлением принимать время за независимую переменную*. Но о каком времени идет речь?

Мы уже говорили, и никогда не будет лишним повторить, что наука о материи прибегает к тем же приемам, что и обычное познание. Она совершенствует это познание, она увеличивает его точность и значение; но она работает в том же направлении и приводит в движение тот же механизм. Если поэтому обычное познание в силу присущего ему кинематографического механизма отказывается следовать за

становлением в том, что есть в этом становлении движущегося, то наука о материи также от этого отказывается. Конечно, она различает какое угодно количество моментов в рассматриваемом ею промежутке времени. Как бы малы ни были промежутки, на которых она остановилась, она позволяет делить их еще, если мы имеем в этом нужду. В отличие от античной науки, которая останавливалась на известных, так называемых существенных моментах, она занимается любым, каким угодно моментом. Но всегда рассматривает моменты, всегда возможные остановки, всегда, в сущности, неподвижности. Это значит, что реальное время, рассматриваемое как поток, или, другими словами, как сама подвижность бытия, ускользает от научного познания; мы пробовали уже установить это в предшествовавшем труде. Мы слегка касались этого в первой главе настоящей книги. Но нужно вернуться к этому в последний раз, чтобы рассеять недоразумения.

Когда позитивная наука говорит о времени, то она имеет в виду движение известного подвижного тела  $T$  по траектории. Это движение было выбрано ею в качестве представителя времени, и, согласно определению, оно однообразно. Назовем  $T_1, T_2, T_3...$  и т. д. точки, делящие траекторию подвижного тела на равные части от ее начала  $T_0$ . Говорят, что протекли 1, 2, 3 единицы времени, когда подвижное тело находится в точках  $T_1, T_2, T_3...$  пробегаемой им линии. Тогда рассматривать состояние Вселенной к концу известного времени  $t$  значит исследовать, каково оно будет в то время, когда подвижное тело  $T$  будет в точке  $T_t$  своей траектории. Но о самом течении времени, тем более о действии его на сознание, здесь не возникает вопроса, ибо принимаются в расчет точки  $T_1, T_2, T_3$ , взятые в потоке, и никогда сам поток. Можно как угодно укоротить рассматриваемое время, то есть произвольно разложить промежуток между двумя последовательными делениями  $T_n$  и  $T_{n+1}$ , — но всегда придется иметь дело с точками и только с точками. От движения подвижного тела  $T$  удерживаются положения, взятые на его траектории. От движения всех других точек Вселенной удерживаются их положения на их траекториях. Каждой *возможной остановке* подвижного тела  $T$  в точках деления  $T_1, T_2, T_3...$  ставят в соответствие *возможную остановку* всех других подвижных тел в тех точках, через которые они проходят. И когда говорят,

что движение или любое другое изменение заняло время  $t$ , то под этим понимают, что  $t$  обозначает число соответствий этого рода. Таким образом, считают одновременности, не занимаясь течением, идущим от одних одновременностей к другим. Доказательством этого служит то, что я могу, по моему желанию, заставить изменяться скорость движения Вселенной по отношению к сознанию, остающемуся независимым от нее: сознание могло бы заметить перемену по *чувству* вполне качественного характера, которое у него от этого возникло; но раз движение тела  $T$  приобщается к этой перемене, мне нечего менять ни в моих уравнениях, ни в числах, там фигурирующих.

Пойдем далее. Предположим, что эта скорость движения становится бесконечной. Представим себе, как мы говорили на первых страницах этой книги, что траектория подвижного тела  $T$  дана разом, что вся история материальной Вселенной, прошедшая, настоящая и будущая, мгновенно явилась в пространстве. Те же математические соответствия будут существовать между моментами мировой истории, развернутой, так сказать, в виде веера, как будут существовать и деления  $T_1, T_2, T_3...$  на линии, которая получит название, согласно определению, «течения времени». Для науки не произойдет никаких изменений. Но если науке нечего изменять в том, что она нам говорила, хотя бы время развернулось в пространстве и последовательность обратилась в рядоположенность, то это значит, что в том, что она нам говорила, она не считалась ни со специфическим характером *последовательности*, ни с тем, что есть текущего во *времени*. Она не имеет никакого знака для обозначения того, что поражает наше сознание в последовательности и в длительности. Она не прилагается к тому, что есть в становлении подвижного: так мосты, переброшенные через реку, не следуют за водой, текущей под их арками.

Однако последовательность существует, я сознаю ее, это факт. Когда физический процесс протекает перед моими глазами, он не зависит ни от моего восприятия, ни от моей склонности ускорить или замедлить его. Для физика важно *число* единиц длительности, которые занимает процесс: физик не заботится о самих единицах, поэтому последовательные состояния мира и могли быть разом развернуты в пространстве, не изменяя его науки и позволяя ему про-

должать говорить о времени. Но для нас, сознательных существ, важны сами единицы, ибо мы не считаем концов интервалов, мы чувствуем и переживаем сами интервалы. И у нас существует сознание об этих интервалах как интервалах *определенных*. Я снова возвращаюсь к моему стакану подслащенной воды<sup>11</sup>: почему я должен ожидать, чтобы сахар растаял? Если для физика длительность явления относительна и сводится к известному числу единиц времени, причем сами единицы могут быть чем угодно, то для моего сознания эта длительность есть абсолютное, ибо она совпадает с известной степенью моего нетерпения, нетерпения строго определенного. Откуда является эта определенность? Что обязывает меня ожидать, и ожидать в течение известного промежутка психологической длительности, которая предписана мне и по отношению к которой я бессилён? Если последовательность, поскольку она отличается от простой рядоположенности, не имеет реальной действительности, если время не представляет собой известного рода силы, то почему Вселенная разворачивает свои последовательные состояния с такой скоростью, которая для моего сознания есть, в подлинном смысле слова, абсолют? Почему именно с этой, определенной скоростью, а не с какой-нибудь другой? Почему не с бесконечной скоростью? Другими словами, почему не дано все разом, как на ленте кинематографа? Чем более я углубляюсь в этот вопрос, тем более мне кажется, что если будущее осуждено *следовать* за настоящим, а не может быть дано вместе с ним, то это потому, что в настоящий момент оно не вполне определено, и что если время, наполненное этой последовательностью, есть нечто иное, чем число, если оно имеет для сознания, которое в него помещается, абсолютную ценность и абсолютную реальность, то это значит, что оно создается постоянно — конечно, не в той или иной искусственно изолированной системе, как стакан сладкой воды, но в конкретном целом, с которым эта система составляет единое, в целом непредвидимого и нового. Эта длительность может не быть делом самой материи, но длительностью Жизни, которая идет против течения материи: от этого оба движения не будут менее солидарны между собой. *Длительность Вселенной должна поэтому составлять единое целое со свободой творчества, которое может иметь в ней место.*

<sup>11</sup> См. с. 46.



Когда ребенок забавляется составлением картинки, складывая кубики, он достигает в этом все большей быстроты по мере того, как он более упражняется. Составление было даже мгновенным, ребенок нашел его готовым, когда он открыл коробку по выходе из магазина. Операция эта не требует, таким образом, определенного времени, и даже, теоретически, она не требует никакого времени. И это потому, что дан ее результат, что картинка уже создана и что для ее получения достаточно работы восстановления и перестановки, работы, которая может идти все быстрее и быстрее, даже бесконечно быстро, стать, наконец, мгновенной. Но для художника, который рисует картину, извлекаемая из глубины своей души, время не будет чем-то второстепенным. Оно не будет таким интервалом, который можно было бы удлинить или укоротить, не изменяя его содержания. Длительность работы является здесь составной частью самой работы. Сжать ее или расширить означало бы изменить разом и психологическую эволюцию, которая ее наполняет, и изобретение, являющееся пределом этой эволюции. Время изобретения составляет здесь единое с самим изобретением. Это есть развитие мысли, меняющейся по мере своего осуществления. Словом, это жизненный процесс, — такой же, как созревание идеи.

Художник находится перед полотном, краски положены на палитру, модель позирует; мы все это видим, мы знаем и приемы художника: можем ли мы предвидеть, что получится на полотне? Мы владеем элементами проблемы; мы знаем отвлеченно, как проблема будет решена, ибо портрет, конечно же, будет походить на модель, а также и на художника; но конкретное решение приносит с собой то непредвидимое ничто, которое составляет все в произведении художника. Это ничто и занимает время. При полном отсутствии материи оно творит самого себя, как форму. Прорастание и цветение этой формы совершается в течение несократимой длительности, от них неотделимой. То же самое относится и к произведениям природы. То, что кажется в них новым, исходит от внутреннего напора, представляющего собой развитие или последовательность, напора, дарующего последовательности или заимствующего от нее собственную силу, — во всяком случае делающего последовательность, или *непрерывность взаимопроникновения* во времени, несводимой к простой мгновенной рядоположенности в пространстве. Вот почему мысль о том, что-

бы читать в настоящем состоянии материальной Вселенной будущее живых форм и разворачивать разом их будущую историю, должна заключать в себе подлинную нелепость. Но эту нелепость трудно обнаружить, потому что наша память имеет привычку располагать в идеальном пространстве части, воспринимаемые ею одна за другою, потому что она всегда представляет себе *прошлую* последовательность в форме рядоположенности. И она может это делать именно потому, что прошлое принадлежит к изобретенному, мертвому, а не к творчеству и жизни. И так как будущая последовательность должна в конце концов сделаться последовательностью прошедшей, мы и убеждаем себя, что к будущей длительности можно также относиться как к длительности прошедшей, что теперь уже она поддается разворачиванию, что будущее тут, что оно навито, что оно уже нарисовано на полотне. Без сомнения, это иллюзия, но иллюзия естественная, неискоренимая, которая продлится наравне с человеческим разумом!

*Или время есть изобретение, или оно ничто.* Но со временем-изобретением физика, подчиненная в ее теперешней форме кинематографическому методу, не может считаться. Она ограничивается тем, что сосчитывает одновременности между событиями, составляющими это время, и положения подвижного тела  $T$  на его траектории. Она отделяет эти события от целого, являющего в каждое мгновение новую форму и сообщающего им кое-что из своего нового. Она рассматривает их отвлеченно, беря такими, какими они были бы вне всего живого, то есть во времени, развернутом в пространстве. Она удерживает только события или системы событий, которые можно изолировать, не заставляя их претерпевать слишком глубокого искажения, потому что только такие события и явления допускают приложимость ее метода. Наша физика начинается с того дня, когда сумели выделить подобные системы. Итак, *если современная физика отличается от древней тем, что она рассматривает любой момент времени, то она целиком покоится на замене времени-изобретения временем-длиною.*

Поэтому кажется, что параллельно этой физике должен бы был образоваться другой род познания, который удерживал бы то, что упускала физика. Самим течением длительности наука, связанная — в том виде, в каком она была, — с кинематографическим методом, не хотела и не могла овладеть. Нужно освободиться от этого метода. Нужно

потребовать от разума отказаться от самых дорогих ему привычек. Усилием симпатии нужно перенестись внутрь становления. Тогда не пришлось бы спрашивать себя, где будет подвижное тело, какую конфигурацию примет система, через какое состояние пройдет изменчивость в любой момент: моменты времени, являющиеся всего лишь остановками нашего внимания, были бы уничтожены; это было бы попыткой следовать за истечением времени, за самим потоком реального. Первый род познания имеет преимущество давать нам возможность предвидеть будущее и делать нас в известной мере господами событий; но зато он удерживает от движущейся реальности только предполагаемые неподвижности, то есть снимки с реальности, получаемые нашим разумом: он скорее символизирует реальное и переводит его в человеческий план, выражает его. Другое познание, если оно возможно, будет практически бесполезно, оно не распространит нашего владения на природу, оно будет даже идти против некоторых естественных стремлений интеллекта; но если бы оно преуспело, оно охватило бы в последнем объятии самую реальность. Этим не только дополнили бы интеллект и его познание материи, приучая его помещаться в движущемся: путем развития другой способности, дополняющей первую, открыли бы перед собой видение другой половины реального. Ибо достаточно оказаться перед истинной длительностью, чтобы заметить, что она означает творчество и что если то, что разрушается, длится, то это может быть только в силу солидарности его с тем, что создается. Так выявилась бы необходимость непрерывного роста Вселенной, я хочу сказать, роста *жизни* реального. Тогда мы увидели бы в новом аспекте ту жизнь, что встречаем на поверхности нашей планеты, жизнь, идущую в том же направлении, что и жизнь Вселенной, являющуюся противоположностью материальности. Словом, к интеллекту присоединили бы интуицию.

Чем больше будут об этом размышлять, тем больше будут убеждаться в том, что именно эта метафизическая концепция и подсказывается современной наукой.

В самом деле, для древних время теоретически может не приниматься во внимание, так как длительность вещи показывает только упадок ее сущности: этой-то неподвижной сущностью и занимается наука. Так как изменчивость есть только устремленность Формы к своей собственной реализации, то реализация — это все, что нам важно знать.

Конечно, эта реализация никогда не бывает полной: именно это и выражает античная философия, говоря, что мы не воспринимаем форму без материи. Но если мы рассматриваем меняющийся предмет в известный существенный момент, в момент его апогея, то мы можем сказать, что он *касается* своей умопостигаемой формы. Наша наука и овладевает этой идеальной и, так сказать, предельной умопостигаемой формой. И, владея, таким образом, золотой монетой, она полностью владеет и разменной мелочью, которая и есть изменчивость. Эта последняя меньше бытия. Познание, которое избрало бы изменчивость своим предметом, если бы такое познание было возможно, было бы менее, чем наука.

Но для науки, ставящей все мгновения времени на одну ступень, не допускающей ни существенного момента, ни кульминационного пункта, ни апогея, изменчивость уже не является ущемлением сущности, а длительность — разжижением вечности. Течение времени становится здесь самой реальностью, и предметом изучения являются вещи, которые протекают. Правда, с текущей реальности только снимаются мгновенные отпечатки. Но именно потому-то научное познание должно вызвать другое познание, которое его дополнило бы. В то время как античная концепция научного познания в конце концов из времени делала понижение, из длительности — уменьшение Формы, данной в вечности, — следуя до конца за новой концепцией, можно было бы, наоборот, во времени увидеть последовательный рост абсолютного и в эволюции вещей — непрерывное изобретение новых форм.

Правда, это значило бы порвать с метафизикой древних. Последние видели только один способ, ведущий к завершенному знанию. Их наука состояла в раздробленной и фрагментарной метафизике, а метафизика — в сконцентрированной и систематической науке: самое большее, это были две разновидности одного и того же рода. Напротив, согласно гипотезе, которую принимаем мы, наука и метафизика являются двумя противоположными, хотя и дополняющими друг друга, способами познания, из которых первый удерживает только мгновения, то есть то, что не обладает длительностью, второй распространяется на самое длительность. Вполне естественно, что мыслители колебались между столь новой концепцией метафизики и концепцией традиционной. Был весьма большой соблазн на

основе новой науки вновь начать то, что было испробовано на науке древней: предположить тотчас же, что наше научное познание природы закончено, полностью унифицировать его и дать этому образованию, как это уже делали греки, название метафизики. Так рядом с новым путем, который могла проложить философия, оставался открытым старый путь. Это был тот самый путь, по которому шла физика. И так как физика удерживала от времени только то, что могло быть разом дано в пространстве, то метафизика, принявшая то же направление, должна была по необходимости поступать так, как будто бы время ничего не создало и не разрушало, как будто бы длительность не обладала действительностью. Подчиненная кинематографическому методу, подобно современной физике и древней метафизике, она пришла к заключению, допускаемому предположительно с самого начала и неотделимому от метода, а именно, что все дано.

Нам кажется бесспорным, что поначалу метафизика колебалась между обоими путями. Это заметно на примере картезианства. С одной стороны, Декарт утверждает универсальный механицизм: с этой точки зрения, движение относительно<sup>12</sup>, и поскольку время имеет как раз столько же реальности, как движение, то прошлое, настоящее и будущее должны быть даны в вечности. Но с другой стороны (почему философ и не дошел до этих крайних выводов), Декарт верит в свободную волю человека. Он налагает на детерминизм физических явлений индетерминизм человеческих действий и, следовательно, на время-длину он налагает длительность с ее изобретательностью, творчеством, истинной последовательностью. Эту длительность он заставил опираться на Бога, который безостановочно возобновляет творческий путь и, будучи, таким образом, касательной по отношению ко времени и становлению, поддерживает их, сообщая им по необходимости кое-что из своей абсолютной реальности. Когда Декарт становится на эту вторую точку зрения, он говорит о движении, даже о движении пространственном, как об абсолютном<sup>13</sup>.

Он шел, таким образом, поочередно то по одному, то по другому пути, решив ни по одному из них не идти до конца. Первый должен был привести его к отрицанию свобод-

<sup>12</sup> Декарт. Начала, II, 29.

<sup>13</sup> Там же, II, 36 б и след.

ной воли у человека и истинного акта воли у Бога. Это значило упразднить всякую действительную длительность, уподобить Вселенную *данной* вещи, которую сверхчеловеческий интеллект мог бы охватить разом в мгновении или в вечности. Второй путь, наоборот, приводил ко всем следствиям, которые включает в себя интуиция истинной длительности. Творчество уже не казалось только *продолжающимся* (continuée), но и *непрерывным* (continue). Вселенная, рассматриваемая в целом, действительно эволюционировала. Будущее не могло более определяться в зависимости от настоящего; самое большее, можно было сказать, что если оно было реализовано, то его можно было отыскать в том, что ему предшествовало, как звуки нового языка могут быть выражены буквами древнего алфавита; при этом расширяют значение букв и придают им, путем обратного действия, способность выражать такие звуки, какие не могла бы подсказать ни одна комбинация звуков прежнего языка. Словом, механистическое объяснение могло остаться универсальным в том смысле, что его можно было распространить на столько систем, сколько пожелалось их выделить из непрерывности Вселенной; но механицизм становился тогда скорее *методом*, чем *доктриной*. Он выражал, что наука должна действовать кинематографическим способом, что роль ее — повторять ритм истечения вещей, а не входить в них. Таковы были две противоположные одна другой метафизические концепции, которые предстали перед философией.

Был выбран первый путь. Причина этого выбора заключается, несомненно, в стремлении разума действовать по кинематографическому методу, столь естественному для нашего интеллекта и так хорошо приспособленному к требованиям нашей науки, что нужно дважды увериться в его спекулятивном бессилии, чтобы отказаться от него в метафизике. Но влияние древней философии здесь не было бесследным. Греки, эти великие художники, навсегда упрочившие себе славу, создали тип сверхчувственной истины, как и чувственной красоты, очарованию которых трудно не поддаться. Лишь только хотят создавать из метафизики систематизированную науку, сейчас же соскальзывают на путь, ведущий к Платону и Аристотелю. А достаточно войти в зону притяжения, где совершают свой путь греческие философы, чтобы пойти по их орбите.

Так образовались доктрины Лейбница и Спинозы. Мы не отвергаем заключающихся в них сокровищ оригинальности. Каждый из этих мыслителей внес сюда свою душу, богатую творческими силами и приобретениями современно-го гения. У того и у другого — у Спинозы в особенности — замечается напор интуиции, который ломает систему. Но если устранить из обеих доктрин то, что дает им жизнь и одухотворяет их, удерживая только их остов, то перед глазами окажется тот же образ, который получается, если смотреть на платонизм и аристотелизм через призму картезианского механицизма: систематизация новой физики, построенная по образцу древней метафизики.

Чем могла быть на деле унификация физики? Вдохновляющая эту науку идея заключалась в том, чтобы изолировать в недрах Вселенной такие системы материальных точек, чтобы можно было высчитывать положение каждой из этих точек в любой момент при условии, что известно их положение в данный момент. Но поскольку определяемые таким образом системы были единственными, которыми новая наука могла оперировать, и поскольку нельзя было сказать *a priori*, удовлетворяет или не удовлетворяет какая-нибудь система требуемому условию, то было полезно всегда и повсюду поступать так, как будто бы данное условие было реализовано. Существовало методологическое правило, ясно указанное и настолько очевидное, что не было даже необходимости его формулировать. В самом деле, простой здравый смысл нам говорит, что если мы владеем действительным орудием исследования и не знаем границ его применения, то мы должны поступать так, как будто эта применяемость была безгранична: всегда будет время поставить ей предел. Но для философа должно было быть большим соблазном олицетворить эту надежду, или, вернее, это стремление новой науки и обратить общее методологическое правило в основной закон вещей. Для этого нужно было перенестись к пределу, предположить физику законченной и охватывающей всю совокупность чувственного мира. Вселенная становилась системой точек, положение которых в каждый момент было строго определено относительно предшествующего момента и теоретически допускало вычисление для какого угодно момента. Словом, это приводило к универсальному механицизму. Но недостаточно было просто сформулировать этот механицизм; нужно было обосновать его, то есть доказать его необходимость,

оправдать его. И так как существенным утверждением механицизма является утверждение математической солидарности между собой всех точек и всех моментов Вселенной, то основание механицизма должно находиться в единстве принципа, в котором слилось бы все, что есть рядоположенного в пространстве и последовательного во времени. Тогда совокупность реального предполагается данной разом. Взаимоотношения рядоположенных в пространстве видимостей зависят от неделимости истинного бытия. И строгий детерминизм последовательных во времени явлений выражает только, что бытие, как целое, дано в вечности.

Новая философия должна была поэтому сделаться возобновлением, или, вернее, перемещением древней философии. Последняя брала каждое из *понятий*, в которых концентрируется становление или которыми обозначается высшая его точка, предполагала, что все они известны, и соединяла их в одно понятие, форму форм, идею идей, как-ким, например, был Бог у Аристотеля. Первая берет каждый из *законов*, устанавливающих отношения одного становления к другим и являющихся постоянным субстратом явлений; она предполагает, что все они известны, и соединяет их в единство, которое также должно служить их полному выражению, но которое, как Бог Аристотеля, и по тем же причинам должно оставаться неизменно заключенным в самом себе.

Правда, этот возврат к античной философии совершался не без значительных трудностей. Когда такие философы, как Платон, Аристотель или Плотин, соединяют все понятия своей науки в одно, они охватывают таким путем совокупность реального, ибо понятия представляют сами вещи и заключают в себе по крайней мере столько же положительного содержания, как и вещи. Но закон вообще выражает только отношение, и физические законы, в частности, выражают только количественные отношения между конкретными вещами: так что если современный философ оперирует законами новой науки, как античная философия оперировала понятиями науки древней, если он сводит в одну точку все заключения физики, считающейся универсальной наукой, — он оставляет в стороне то, что есть конкретного в явлениях: воспринятые качества, сами восприятия. Его синтез, как представляется, должен обнимать только часть реальности. На деле первым результатом реальной науки было разделение реального на две поло-



вины — количество и качество, из которых одна была отнесена на счет *тела*, другая — на счет *души*. Древние не двигали подобных барьеров ни между качеством и количеством, ни между душой и телом. Для них математические понятия были такими же понятиями, как и любые другие, они были родственны другим понятиям и вполне естественно входили в иерархию идей. Ни тело не определялось тогда геометрической протяженностью, ни душа — сознанием. Если ψυχή Аристотеля, энтелехия живого тела, менее духовна, чем наша «душа», то это потому, что его σῶμα, уже пропитанное идеей, менее телесно, чем наше «тело». Разрыв между двумя членами не был еще, таким образом, окончательным. Но он сделался таковым, и с того времени метафизика, нацеленная на абстрактное единство, должна была или примириться с тем, чтобы охватывать своим синтезом только половину реального, или, наоборот, воспользоваться абсолютной взаимной необратимостью обеих половин, чтобы на одну из них смотреть как на *перевод* другой. Различно звучащие фразы скажут различные вещи, если они принадлежат одному и тому же языку, то есть имеют между собой известное звуковое родство. Напротив, если они принадлежат двум различным языкам, то именно в силу радикального звукового различия они смогут выразить одно и то же. То же самое относится к качеству и количеству, к душе и телу. Именно потому, что между двумя членами была порвана всякая связь, философы вынуждены были установить между ними строгий параллелизм, о котором древние и не помышляли, и считать их переводом друг друга, а не обращением одного в другой, словом, субстратом их дуализма сделать основное тождество. Синтез, до которого поднялись, сделался поэтому способным обнять все. Божественный механизм заставил соответствовать одно другому — явления мысли явлениям протяженности, качества — количествам, души — телам.

Этот-то параллелизм мы находим и у Лейбница, и у Спинозы, правда, в разных формах, по причине неодинакового значения, придаваемого ими протяженности. У Спинозы оба члена — Мысль и Протяженность — находятся, по крайней мере, в принципе, в одном ранге. Это — два перевода одного и того же оригинала, или, как говорит Спиноза, два свойства одной и той же субстанции, которую нужно назвать Богом. И оба эти перевода, как и бесконечное число других, на неизвестных нам языках, вызваны и

даже потребованы оригиналом, подобно тому, как сущность круга передается, так сказать, автоматически и фигурой, и уравнением. Для Лейбница, напротив, протяженность хотя и является также переводом, но оригиналом является мысль, и эта последняя могла бы обойтись без перевода: перевод создан только для нас. Полагая Бога, с необходимостью полагают также и все возможные с него снимки, то есть монады. Но мы всегда можем представить себе, что снимок был схвачен с известной точки зрения, и такому несовершенному уму, как наш, естественно качественно различные снимки распределять по качественно тождественным разрядам и положениям точек зрения, откуда снимки могли быть сделаны. В действительности не существует точек зрения, ибо существуют только снимки, — каждый, как неделимое целое, и каждый по-своему изображающий реальность, как целое: такая реальность и есть Бог. Но у нас есть потребность переводить множественность несходных между собой изображений на множественность этих внешних друг другу точек зрения, равно как символизировать большее или меньшее родство снимков относительным положением друг к другу этих точек зрения, их соседством или их взаимным отдалением, то есть величиной. Это и выражает Лейбниц, говоря, что пространство есть разряд сосуществований, что восприятие протяженности есть восприятие смутное (то есть относительное, зависящее от несовершенства разума) и что нет ничего, кроме монад, понимая под этим, что реальное Целое не имеет частей, но что оно бесконечно повторяется, каждый раз целиком (хотя различно) внутри себя, и что все эти повторения дополняют друг друга. Так видимый рельеф предмета соответствует совокупности стереоскопических снимков с него, сделанных со всех точек зрения; и вместо того, чтобы видеть в рельефе рядоположение твердых частей, можно также рассматривать его как созданный из *взаимной дополнительнойности* этих общих снимков, данных каждый целиком, как неделимый, отличающийся от других и, однако, представляющий одну и ту же вещь. Целое, то есть Бог, есть для Лейбница тот самый рельеф, а монады — это плоские изображения, дополняющие друг друга: вот почему Бог определяется им как «субстанция, не имеющая точек зрения», или как «универсальная гармония», то есть взаимная дополнительность монад. В сущности Лейбниц отличается от Спинозы тем, что он рассматривает универ-

сальный механизм как аспект, который реальность имеет в наших глазах, тогда как Спиноза делает из него аспект, принимаемый реальностью для самой себя.

Правда, что сконцентрированная в Боге совокупность реального сделала для этих философов затруднительным переход от Бога к вещам, от вечности ко времени. Затруднение для них было даже гораздо значительнее, чем для Аристотеля или Плотина. Бог Аристотеля на деле был получен сжатием и взаимным проникновением Идей, представляющих, в законченном состоянии или в своем кульминационном пункте, вещи, которые меняются в мире. Он был поэтому трансцендентен миру, и длительность вещей рядопологалась с его вечностью как ее ослабление. Но принцип, к которому приводит рассмотрение универсального механизма и который должен быть субстратом последнего, конденсирует в себе уже не понятия, или *вещи*, но законы, или *отношения*. Отношение же не существует изолированно. Закон соединяет между собой меняющиеся члены; он неотделим от того, чем управляет. Принцип, в котором все эти отношения конденсируются и который лежит в основе единства природы, не может поэтому быть трансцендентным к чувственной реальности; он присущ ей, и нужно предположить разумом, что он существует во времени и вне времени, собран в единстве своей субстанции и вместе с тем осужден развешивать ее в цепь, не имеющую ни начала, ни конца. Чтобы не формулировать столь шокирующего противоречия, философы вынуждены были пожертвовать более слабым из двух членов и считать ту сторону вещей, которая связана со временем, чистой иллюзией. Лейбниц говорит об этом в точных выражениях, ибо он делает из времени, как и из пространства, смутное восприятие. Если множественность его монад выражает только многообразие снимков, сделанных с целого, то история одной изолированной монады является для этого философа не чем иным, как множественностью снимков, которые монада может получить от своей собственной субстанции, так что время будет состоять в совокупности точек зрения каждой монады на самое себя, как пространство — в совокупности точек зрения всех монад на Бога. Мысль Спинозы гораздо менее ясна, и кажется, что этот философ пытался установить между вечностью и тем, что длится, ту же разницу, которую устанавливал Аристотель между сущностью и случайностями: предприятие самое трудное, так как не было

более  $\beta\lambda\eta$  Аристотеля, чтобы измерять отклонение и объяснять переход от существенного к случайному, ибо Декарт его вычеркнул навсегда. Как бы то ни было, чем более исследуешь спинозистскую концепцию «неадекватного» в отношении его к «адекватному», тем более чувствуешь, что идешь в направлении к Аристотелю, подобно тому, как монады Лейбница, по мере того, как они яснее вырисовываются, стремятся приблизиться к Умопостигаемому Плотина<sup>14</sup>. Естественная склонность этих двух философских систем приводит их к заключениям античной философии.

Резюмируя, можно сказать, что сходство новой метафизики с метафизикой древних проистекает оттого, что и та и другая полагают — первая поверх чувственного, последняя в недрах самого чувственного — законченную, единую и полную Науку, с которой должна совпасть вся содержащаяся в чувственной реальности. *Для той и для другой реальность, как истина, дана сподна в вечности.* Та и другая отвращаются от представления реальности, создающейся последовательно, то есть в сущности от абсолютной длительности.

Что заключения этой метафизики, вышедшей из науки, снова возвратились в науку как бы рикошетом, это можно показать без труда. Весь наш так называемый эмпиризм еще проникнут ими. Физика и химия изучают только инертную материю; биология, когда она исследует живое существо в физическом и химическом отношениях, рассматривает только одну его сторону, относящуюся к инертности. Механистические объяснения, несмотря на их развитие, охватывают только незначительную часть реального. Предположить *a priori*, что целостность реального может быть разложена на элементы подобного рода, или, по крайней мере, что механицизм мог бы дать цельный перевод того, что совершается в мире, значит принять определенную метафизику, ту самую, принципы которой и следствия из них были определены такими философами, как Спиноза и Лейбниц. Конечно, психофизиолог, признающий полную эквивалентность между мозговым состоянием и состоянием психологическим, представляющий себе возможность для какого-нибудь сверхчеловеческого интеллекта читать

<sup>14</sup> В курсе о Плотине, читанном в Коллеж де Франс в 1897—1898 гг., мы попытались выделить эти сходства. Они многочисленны и поразительны. Аналогия доходит до формулировок, употребляемых с той и с другой стороны.

в мозгу то, что происходит в сознании, мнит себя весьма далеким от метафизиков XVII века и очень близким к опыту. Но простой и чистый опыт не говорит нам ничего подобного. Он показывает нам взаимную зависимость между физическим и духовным, необходимость известного мозгового субстрата для психологического состояния и ничего более. Из того, что один член солидарен с другим, не следует, чтобы между ними была эквивалентность. Из-за того, что определенная гайка необходима для какой-нибудь машины, что машина действует с этой гайкой и останавливается, когда ее убирают, не скажут, что гайка эквивалентна машине. Чтобы зависимость обратилась в эквивалент, нужно, чтобы каждая часть машины соответствовала определенной части гайки, подобно тому, как в дословном переводе каждая глава соответствует главе, каждая фраза — фразе, слово — слову. Но отношение между мозгом и сознанием оказывается, по-видимому, совсем иным. Не только гипотеза об эквивалентности между психологическим состоянием и состоянием мозговым включает настоящую нелепость, как мы пытались это показать в предыдущем труде, но если обратиться к фактам без предвзятой мысли, то окажется, что отношения между этими состояниями как раз такие, как между машиной и гайкой. Говорить об эквивалентности между двумя членами значит просто извращать метафизику Спинозы или Лейбница, делая ее почти непостижимой для разума. Принимая эту философию таковой, какова она есть, в отношении Протяженности, ее искажают со стороны Мысли. Благодаря Спинозе и Лейбницу объединяющий синтез явлений материи предполагается законченным: все объясняется механически. Но для фактов сознания синтез не доводится до конца. Останавливаются на полдороге. Сознание предполагается совпадающим с той или иной частью природы, а не со всей природой. И приходят, таким образом, или к «эпифеноменизму», связывающему сознание с известными специальными вибрациями и размещающему его в мире спорадически, то там, то здесь, или к «монизму», рассеивающему сознание на столько пылинок, сколько существует атомов. Но в том и в другом случае возвращаются к неполному спинозизму или лейбницианству. Между этой концепцией природы и картезианством можно найти исторических посредников. Медики-философы XVIII века с их суженным картезиан-

ством сыграли большую роль в зарождении современного «эпифеноменизма» и современного «монизма».

Эти доктрины являются, таким образом, запоздалыми по сравнению с Кантовой критикой. Конечно, философия Канта также пропитана верой в единую и цельную науку, охватывающую всю совокупность реального. Даже если рассматривать ее с известной стороны, она является только продолжением современной метафизики и повторением метафизики античной. Спиноза и Лейбниц, по примеру Аристотеля, гипостазировали в Боге единство знания. Критика Канта, по крайней мере, одной из своих сторон, состояла в том, чтобы поставить вопрос: необходима ли для современной науки эта гипотеза во всем ее объеме, как она была необходима для науки античной, или достаточно только одной ее части. У древних действительно наука имела дело с понятиями, то есть с родами *вещей*. Уплотняя все понятия в одно, они, таким образом, с необходимостью приходили к *бытию*, которое можно было, без сомнения, назвать Мыслью, но которое скорее было мыслью-объектом, чем мыслью-субъектом: когда Аристотель определял Бога как  $\nu\omicron\iota\varsigma\epsilon\acute{\alpha}\delta\varsigma \nu\omicron\iota\eta\varsigma\varsigma$ , то, вероятно, ударение делалось на  $\nu\omicron\iota\varsigma\epsilon\acute{\alpha}\delta\varsigma$ , а не на  $\nu\omicron\iota\eta\varsigma\varsigma$ . Бог был синтезом всех понятий, идей идей. Современная наука вращается вокруг законов, то есть вокруг отношений. Отношение же есть связь, устанавливаемая разумом между двумя или несколькими членами. Но отношение без привносящего его интеллекта — ничто. Вселенная может быть поэтому системой законов только в том случае, если явления фильтруются через интеллект. Без сомнения, этот интеллект мог бы быть интеллектом существа бесконечно высшего сравнительно с человеком, которое основывало бы материальность вещей, соединяя их в то же время между собой: такова была гипотеза Лейбница и Спинозы. Но нет надобности идти так далеко, и для действия, которое нужно здесь получить, достаточно человеческого интеллекта: таково и есть кантовское решение. Между догматизмом Спинозы или Лейбница и кантовской критикой существует то же расстояние, как между «нужно, чтобы...» и «достаточно, чтобы...» Кант останавливает этот догматизм на склоне, уведившем его слишком далеко по направлению к греческой метафизике: он сводит к строгому минимуму гипотезу, и это необходимо для того, чтобы считать физику Галилея бесконечно

расширенной. Правда, когда он говорит о человеческом интеллекте, то дело идет не о вашем или моем интеллекте. Единство природы является от человеческого разума, который объединяет, но объединительная функция здесь будет безличной. Она сообщается с нашими индивидуальными сознаниями, но она их превосходит. Она гораздо меньше, чем субстанциальный бог, но она все же немного больше, чем изолированная деятельность человека и даже коллективная деятельность всего человечества. Она не составляет собственно части человека; скорее человек находится в ней, как в атмосфере интеллектуальности, вдыхаемой его сознанием. Это, если угодно, *формальный Бог*, нечто такое, что у Канта не является еще божественным, но стремится им стать. Он выявился с Фихте. Как бы то ни было, главная роль этой объединительной функции разума у Канта — это придавать нашей совокупной науке относительный и *человеческий* характер, хотя эта человечность и является несколько обожествленной. Критика Канта, рассматриваемая с этой точки зрения, состояла главным образом в том, чтобы ограничить догматизм своих предшественников, принимая их концепцию науки и сводя к минимуму то, что было в ней от метафизики.

Но получится совсем иное, если мы обратимся к различию, делаемому Кантом между материей познания и ее формой. Видя в интеллекте прежде всего способность устанавливать отношения, Кант приписывал членам, между которыми устанавливаются отношения, происхождение внеинтеллектуальное. Он утверждал, вопреки мнению своих непосредственных предшественников, что познание не может быть целиком разложено на интеллектуальные отношения. Он возвратил философии тот существенный элемент философии Декарта, который был отринут картезианцами, но изменил его и перенес в другой план.

Этим он расчистил путь для новой философии, которая могла бы проникнуть во внеинтеллектуальную материю познания путем высшего усилия интуиции. Совпадая с этой материей, принимая тот же ритм и то же движение, не могло ли бы сознание путем двух усилий, обратных одно другому по направлению, по очереди то поднимаясь, то опускаясь, схватывать изнутри, а не видеть извне, две формы реальности — тело и дух? Не помогало ли нам это двойное усилие по мере возможности оживлять абсолютное?

Так как при этом во время такой операции можно было бы видеть, как интеллект возникает сам собой, как выделяется он из духа как целого, то интеллектуальное познание явилось бы тогда таковым, каково оно есть, — ограниченным, но не относительным.

Таково направление, которое могло указать кантианство вновь ожившему картезианству. Но сам Кант не пошел по этому пути.

Он не захотел по нему идти, так как, назначая познанию внеинтеллектуальную материю, он считал эту материю или коэкстенсивной интеллекту, или более узкой, чем интеллект. Вот почему он уже не мог более ни думать о том, чтобы выкраивать из нее интеллект, ни, следовательно, воспроизводить его генезис и генезис его категорий. Рамки интеллекта и сам интеллект должны были быть приняты таковыми, каковы они есть, вполне готовыми. Между материей, являющейся перед нашим интеллектом, и самим этим интеллектом не было никакого родства. Согласно между ними являлось оттого, что интеллект придавал материи свою форму. Так что не только надо было полагать интеллектуальную форму познания как род абсолютного и отказываться от того, чтобы давать ее генезис, но сама материя этого познания казалась слишком размельченной интеллектом, чтобы можно было надеяться постигнуть ее в ее первоначальной чистоте. Она не была «вещью самой по себе», она была только отражением, полученным через нашу атмосферу.

Если теперь спросить себя, почему Кант не думал, что материя нашего познания переходит за рамки его формы, то вот что окажется. Критика Кантом нашего познания природы заключается в том, чтобы отделить то, что должно быть нашим духом, от того, что должно быть природой, если притязания нашей науки оправдываются; но сами-то эти притязания не подверглись критике со стороны Канта. Я хочу этим сказать, что он принял без возражения идею единой науки, способной охватывать с одинаковой силой все части данного и координировать их в одну систему, представляющую во всех частях одинаковую прочность. Он не предполагал в своей «Критике чистого разума», что наука становилась все менее и менее объективной и все более и более символической по мере того, как она двигалась от физического к жизненному, а от жизненного к психи-



ческому. Опыт не идет, по его мнению, в двух различных и, может быть, противоположных направлениях, — в одном, согласующемся с направлением интеллекта, в другом, ему обратном. Для него существует только один опыт, и интеллект распространяется на всю его протяженность. Это и выражает Кант, говоря, что все наши интуиции чувственны, или, другими словами, инфраинтеллектуальны. На деле именно это и следовало бы допустить, если бы наша наука представляла во всех своих частях равную объективность. Но предположим, напротив, что наука делается все менее и менее объективной, все более и более символической по мере того, как она идет от физического к психическому, проходя через жизненное. В таком случае — так как нужно каким бы то ни было образом воспринять известную вещь для того, чтобы дойти до ее символического изображения, — должна существовать интуиция психического и вообще жизненного, которую интеллект, без сомнения, переложит и переведет, но которая, тем не менее, будет переходить за рамки интеллекта. Другими словами, должна существовать интуиция суперинтеллектуальная. Если такая интуиция имеет место, то возможно не только познание внешнее, познание явлений, но возможно также для духа овладение самим собой. Более того, если у нас имеется интуиция такого рода, я хочу сказать, интуиция суперинтеллектуальная, то чувственная интуиция, без сомнения, связывается с ней благодаря неким опосредованиям, как инфракрасный цвет связывается с ультрафиолетовым. Чувственная интуиция вскрывается, таким образом, сама собой. Она уже не будет доходить только до призрака неуловимой вещи самой по себе. Она введет нас и в абсолютное (лишь бы были внесены сюда необходимые поправки). Пока в ней видели единственный материал нашей науки, на всю науку распространялось кое-что относительное, которое поражает научное познание духа, и тогда восприятие тела, являющееся началом науки о телах, само являлось как бы относительным. Чувственная интуиция должна была поэтому казаться относительной. Совсем иное дело, если проводить различие между науками и на научное познание духа (а следовательно, и на познание жизненного) смотреть как на более или менее искусственное расширение известного способа познания, которое, прилагаясь к телам, вовсе не является познанием символическим. Пойдем да-

лее: если существуют, таким образом, две интуиции различного порядка (причем вторая получается путем инверсии направления первой) и если интеллект естественным образом направляется в сторону второй, то нет существенного различия между интеллектом и самой этой интуицией. Между материей чувственного познания и ее формой барьер понижается точно так же, как между «чистыми формами» чувственности и категориями разума. Становится видным, как материя и форма интеллектуального познания (суженного до своего собственного предмета) порождают друг друга путем взаимного приспособления, так как интеллект формируется, ориентируясь на телесность, а телесность — на интеллект.

Но Кант не желал и не мог допустить такой двойственной интуиции. Чтобы допустить ее, нужно было бы видеть в длительности самую ткань реальности и, следовательно, проводить различие между субстанциальной длительностью вещей и временем, рассеянным в пространстве. Нужно было бы видеть в самом пространстве и в присущей ему геометрии идеальный предел, в направлении которого материальные вещи разворачиваются, но где он не бывает развернутым. Ничего нет более противного букве, а может быть, и духу «Критики чистого разума». Правда, познание представлено нам здесь как лист всегда открытый, а опыт — как бесконечно продолжающееся давление фактов. Но, согласно Канту, эти факты по мере своего возникновения рассыпаются по плоскости: они внешни относительно друг друга и внешни по отношению к духу. Нет речи о внутреннем познании, которое могло бы схватить их изнутри, в самом их возникновении, вместо того, чтобы брать их после их появления, о познании, которое подрывалось бы, таким образом, под пространство и под опространствованное время. А между тем наше сознание помещает нас именно под эту плоскость: там и находится истинная длительность.

С этой стороны Кант также достаточно близок к своим предшественникам. Он не допускает середины между вневременным и временным, распыленным на отдельные моменты. И так как не существует интуиции, которая может перенести нас во вневременное, то, по самому определению, всякая интуиция должна быть чувственной. Но разве между физическим существованием, распыленным в пространстве, и существованием вневременным, которое мо-

жет быть только существованием концептуальным и логическим, как об этом говорил метафизический догматизм, нет места для сознания и для жизни? Да, бесспорно. Это можно видеть, если переместиться в длительность, чтобы идти от нее к моментам, вместо того, чтобы исходить из моментов, соединяя их в длительность.

И однако непосредственные преемники Канта, чтобы избежать кантовского релятивизма, направились в сторону вневременной интуиции. Правда, идеи становления, прогресса, эволюции, по-видимому, занимают значительное место в их философии. Но на самом деле, играет ли там длительность какую-нибудь роль? В реальной длительности каждая форма происходит из предшествующих форм, всегда прибавляя к ним что-нибудь, и объясняется этими формами в той мере, в какой она может иметь объяснение. Но выводить эту форму прямо из Бытия как целого, проявлением которого она по предположению является, это значит возвратиться к спинозизму. Это значит отрицать за длительностью всякую действенность, как это делали Лейбниц и Спиноза. Посткантовская философия, как бы строго она ни относилась к механистическим теориям, принимает от механицизма идею единой науки, одной и той же для всякого рода реальности. И она ближе к этой доктрине, чем сама полагает; ибо если при рассмотрении материи, жизни и мысли она заменяет последовательные ступени сложности, предполагаемые механицизмом, степенями в реализации Идеи или степенями в объективации Воли, то она все же говорит о ступенях, и это будут ступени лестницы, пробегаемой бытием в едином направлении. Словом, она различает в природе те же сочленения, что и механицизм: она перенимает у механицизма весь рисунок; она только кладет сюда другие краски. Но именно сам рисунок или, по крайней мере, половина рисунка и должна быть переделана.

Правда, для этого нужно было бы отказаться от того метода построения, которого держались преемники Канта. Нужно было бы призвать опыт, опыт очищенный, я хочу сказать, высвободившийся, где это нужно, из тех рамок, которые строил наш интеллект по мере развития нашего воздействия на вещи. Опыт подобного рода не будет опытом вневременным. Он только ищет по ту сторону пространственного времени, в котором являются нам постоян-

ные перегруппировки частей, конкретную длительность, где постоянно совершается радикальная переплавка целого. Он следует за реальным во всех его изгибах. Он не ведет нас, подобно строительному методу, ко все более и более высоким обобщениям, к возвышающимся один над другим этажам великолепного здания. Но зато он не оставляет промежутка между объяснениями, которые он нам подсказывает, и между предметами, которым надлежит дать объяснение. Он стремится осветить не только целое, но и детали реального.

Что в XIX веке мышление требовало такого рода философии, философии, освободившейся от произвольного, способной спуститься к деталям отдельных фактов, в этом не может быть сомнения. Несомненно, оно почувствовало также, что эта философия должна проникнуть в то, что мы называем конкретной длительностью. Появление наук о духе, прогресс в психологии, растущее в биологических науках значение эмбриологии, — все это должно было подсказывать идею реальности, длящейся внутренне, реальности, которая является самой длительностью. Вот почему, когда появился мыслитель, который возвестил учение об эволюции, где движение материи к большей восприимчивости описывалось одновременно с движением духа к рационализации, где постепенно прослеживалось усложнение соответствий между внешним и внутренним, где, наконец, изменчивость становилась самой сущностью вещей, — к нему обратились все взоры. Отсюда исходит то могучее притягательное воздействие, которое оказал эволюционизм Спенсера на современную мысль. Как бы, казалось, ни был он далек от Канта, как бы мало к тому же он ни знал кантианство, при первом же соприкосновении с биологическими науками он почувствовал, какого направления должна держаться философия, если она считается с критикой Канта.

Но он не пошел по этому пути, а, скорее, круто свернул с него. Он пообещал дать космогоническую систему, а создал совсем иное. Его доктрина определенно называется эволюционизмом: она имела притязание подняться и спуститься по пути всемирного становления. На деле же там не было вопроса ни о становлении, ни об эволюции.

Мы не намереваемся входить в углубленный анализ этой философии. Скажем просто, что *обычный прием метода*

Спенсера состоит в том, чтобы воссоздавать эволюцию из фрагментов того, что уже эволюционировало. Если я наклею на картон картинку и разрежу потом картон на кусочки, я смогу, складывая, как нужно, эти кусочки картона, воспроизвести картину. И ребенок, трудящийся над частями этой игрушки, складывающий бесформенные части картинки и получающий в конце концов раскрашенный рисунок, конечно же, воображает, что это он произвел и рисунок, и краски. И однако акт рисования и раскрашивания не имеет никакого отношения к акту соединения частей картинки, уже нарисованной и раскрашенной. Точно так же, соединяя между собой самые простые результаты эволюции, вы, насколько возможно, подражаете воспроизведению самых сложных ее следствий; но ни из тех, ни из других вы не получите космогонии, и это прибавление одной стадии эволюции к другой ничуть не будет походить на само эволюционное движение.

А между тем таково заблуждение Спенсера. Он берет реальность в ее наличной форме; он разбивает ее, он ее распыляет на частички, которые и пускает по ветру; затем он «интегрирует» эти частицы и «останавливает их движение». Подражая целому в работе с мозаикой, он воображает, что рисует и создает его генезис.

Идет ли речь о материи? Рассыпанные элементы, которые он интегрирует в видимые и осязаемые тела, вполне имеют вид частиц простых тел, которые он предполагает сначала рассеянными в пространстве. Во всяком случае это «материальные точки» и, следовательно, точки неизменяемые, настоящие маленькие твердые тела: как будто бы твердость, будучи тем, что всего к нам ближе и что более всего поддается нашей обработке, могла быть основой происхождения материальности! Чем больше физика продвигается вперед, тем больше она показывает невозможность представить себе свойства эфира или электричества — этой возможной основы всех тел — по образцу свойств видимой нами материи. Но философия поднимается еще выше эфира, этого простого схематического построения отношений между явлениями, улавливаемыми нашими чувствами. Она хорошо знает, что то, что есть в вещах видимого и осязаемого, представляет собой наше возможное воздействие на них. Принцип эволюции не постигается путем деления того, что уже эволюционировало. Сочетанием между собою того,

что уже эволюционировало, не воспроизводится эволюция, пределом которой оно является.

Идет ли речь о духе? Путем сочетания рефлекса с рефлексом Спенсер думает сотворить поочередно инстинкт и разумную волю. Он не видит, что специализировавшийся рефлекс, будучи конечным пунктом эволюции по такому же праву, что и укрепившаяся воля, не может быть предполагаем в самом начале. Что первый из двух членов достигает быстрее своей окончательной формы, чем другой, — это весьма вероятно; но тот и другой являются результатом эволюционного движения, и само эволюционное движение не может выражаться ни в функции одного первого, ни в функции одного второго. Нужно начать с того, чтобы смешать вместе рефлекторное и волевое. Нужно затем идти на изыскание текучей реальности, стремительно бегущей под этой двойной формой, без сомнения, причастной той и другой, не будучи ни в одной из них. На низшей ступени лестницы животного царства, у живых существ, состоящих из недифференцированной протоплазматической массы, возбуждающая реакция не приводит еще в движение определенный механизм, как это бывает при рефлексе; она не делает еще выбора между несколькими определенными механизмами, как это бывает в акте волевым; она не будет поэтому ни волевой, ни рефлекторной, и, однако, она предвещает и то, и другое. Собственный опыт указывает нам, что и в нас самих есть что-то, что поистине относится к начальной деятельности, когда мы при крайней опасности выполняем полу-волевые, полу-автоматические движения; но это не более, чем очень несовершенное подражание примитивному действию, ибо здесь имеется смесь двух деятельностей, уже сформировавшихся, уже локализованных в головном и спинном мозгу, тогда как первоначальная деятельность есть вещь простая, изменяющаяся в самом процессе создания таких механизмов, как механизмы спинного и головного мозга. Но на все это Спенсер закрывает глаза, потому что сущностью его метода является соединение отвердевшего с отвердевшим, каковой и является сама эволюция.

Идет ли, наконец, речь о связи между духом и материей? Спенсер прав, говоря, что интеллект и является этой связью. Он имеет право видеть в этой связи предел одной из эволюционных линий. Но когда он доходит до того, что-

бы начертать эту эволюционную линию, он опять соединяет между собой то, что уже эволюционировало, не замечая бесполезности своего труда: принимая малейшую частицу из того, что поднялось на ступень эволюции данного момента, он тем самым полагает эту эволюцию как целое, и тогда уже напрасно претендовать на то, чтобы отыскать генезис.

В самом деле, для Спенсера явления, следующие в природе одно за другим, проецируют в человеческом уме представляющие их образы. Отношения между явлениями соответствуют поэтому симметричные отношения между представлениями. И самые общие законы природы, в которых концентрируются отношения между явлениями, должны были поэтому породить основные принципы мышления, в которых интегрированы отношения между представлениями. Природа, таким образом, отражается в духе. Внутренняя структура нашего мышления точно соответствует самому остову вещей. Я с этим согласен; но чтобы человеческий разум мог себе представить отношения между явлениями, нужно еще, чтобы существовали явления, то есть отдельные факты, выделенные из непрерывности становления. И раз принимают как данное тот способ разложения, какой мы замечаем теперь, тем самым и принимают интеллект таковым, каков он есть сейчас, ибо данный способ разложения реального есть способ разложения по отношению к интеллекту и только к нему одному. Можно ли думать, что млекопитающие и насекомые отмечают одинаковые стороны природы, проводят в ней одинаковые деления, расчленяют целое одинаковым способом? А между тем насекомое, поскольку оно является разумным, имеет нечто общее с нашим интеллектом. Каждое существо разлагает материальный мир в соответствии с теми линиями, по которым должно следовать его действие; эти линии *возможного движения*, скрещиваясь, вырисовывают ту сеть опыта, каждой петлей которого является какой-нибудь факт. Конечно, город составляется исключительно из домов, и улицы города — не более чем промежутки между домами; точно так же можно сказать, что природа заключает в себе только факты и что, раз даны факты, то отношения будут только линиями, пролегающими между фактами. Но в городе место для домов, их очертание и направление улиц определены разделением земли на участки: нужно об-

ращаться к этому разделению на участки, чтобы понять специальное разделение, результатом которого оказывается то, что каждый дом находится там, где он есть, каждая улица идет туда, куда она идет. Основная ошибка Спенсера и заключается в том, что он берет опыт уже поделенным на участки, тогда как истинная проблема заключается в том, чтобы узнать, как совершился этот раздел. Я согласен, что законы мышления — это только интеграция отношений между фактами. Но как только я полагаю факты в том их очертании, в каком они являются для меня сегодня, я предполагаю мои способности к восприятию и деятельности интеллекта таковыми, каковыми они имеются у меня сегодня, ибо они-то и распределяют на участки реальное, высекают факты из целостной реальности. Тогда вместо того, чтобы говорить, что отношения между фактами породили законы мышления, я могу также утверждать, что форма мышления определила очертания воспринятых фактов и, следовательно, их отношения между собой. Оба способа выражения стоят друг друга. В сущности они говорят одно и то же. Правда, придерживаясь второго, нужно отказаться говорить об эволюции. Но и с первым ограничиваются только тем, что говорят о ней, уже не думая. Ибо истинный эволюционизм должен поставить своей задачей исследовать, путем какого постепенного достигаемого *modus vivendi* интеллект усвоил свой план строения и свой способ подразделения материи. Это строение и это подразделение порождают одно другое. Они дополняют друг друга. Они должны были развиваться одно вместе с другим. И принимают ли теперешнее строение интеллекта, берут ли теперешнее подразделение материи, в обоих случаях пребывают в том, что уже эволюционировало; нам ничего не говорят ни о том, что эволюционирует, ни о самой эволюции.

И однако эту-то эволюцию и нужно найти. Уже в области физики ученые, наиболее углубляющиеся в свою науку, склоняются к тому, что нельзя рассуждать о частях так же, как рассуждают о целом, что нельзя прилагать те же самые принципы к началу и к концу развития, что ни творчество, ни разрушение, например, нельзя игнорировать, когда дело идет о составных частицах атома. Этим они стремятся вступить в конкретную длительность, единственную длительность, где существует зарождение частей, а не только их сочетание. Правда, творчество и разру-



шение, о которых они говорят, относятся к движению или к энергии, а не к невесомой среде, в которой энергия и движение циркулируют. Но что может остаться от материи, если лишить ее всего того, что ее определяет, а именно энергии и движения? Философ должен идти дальше ученого. Делая *tabularasa* из того, что является только воображаемым символом, он увидит, что материальный мир разрешается в простой поток, в непрерывность истечения, в становление. И он подготовится, таким образом, к тому, чтобы найти реальную длительность там, где найти ее еще полезнее, — в области жизни и сознания. Ибо пока дело идет о неорганизованной материи, можно пренебрегать истечением, не совершая грубой ошибки: материя, как мы говорили, нагружена геометрией, и она, эта реальность, которая *нисходит*, имеет длительность только благодаря своей солидарности с тем, что *поднимается*. Но жизнь и сознание и есть этот самый подъем. Достаточно однажды схватить их в их сущности, сливаясь с их движением, чтобы понять, как происходит из них остальная реальность. Появляется эволюция, и в недрах этой эволюции — прогрессивное обозначение материальности и интеллектуальности путем постепенного отвердения той и другой. Но тогда-то и проникают в эволюционное движение, чтобы следовать за ним до его действительных результатов вместо того, чтобы искусственно воссоздавать эти результаты из их фрагментов. Такова, по нашему мнению, истинная функция философии. Таким образом понятая, философия не только является возвратом духа к самому себе, совпадением человеческого сознания с живым началом, из которого оно исходит, соприкосновением с творческим усилием. Она является углублением становления вообще, истинным эволюционизмом и, следовательно, истинным продолжением науки, — если только понимать под последней совокупность установленных и доказанных истин, а не ту новую схоластику, которая разрослась во второй половине XIX века вокруг физики Галилея, как древняя — вокруг Аристотеля.

**ПРИМЕЧАНИЯ,  
ПРЕДМЕТНЫЙ  
УКАЗАТЕЛЬ,  
УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН**

## ПРИМЕЧАНИЯ

Первое издание во Франции: Н. Bergson. *L'évolution créatrice*. Paris, 1907. На русский язык «Творческая эволюция» переводилась неоднократно, в том числе для Собрания сочинений А. Бергсона в 5 томах (СПб., 1913—1914, т. 1). Для настоящего издания был избран перевод В. А. Флеровой (М., 1914). Для сверки перевода использовано издание: Paris, 1988.

*К с. 37*

*ложный эволюционизм Спенсера.* — Спенсер Герберт (1820—1903) — английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма. Автор учения о всеобщей эволюции, основанного на принципах механицизма (изложено в работах «Основные начала», СПб., 1899, «Основания биологии» и др.).

*Дюнан Ш.* — французский философ-спиритуалист, автор книг «*Essai de philosophie générale*» (1898), «*Les deux idéalismes*» (1911).

*...мы давно уже изложили в нашем «Опыте о непосредственных данных сознания...»* — Это первая крупная работа Бергсона (1889), где им развита концепция длительности, «конкретного времени». См.: Бергсон А. Соч. в 5-ти томах, т. 2. СПб., 1913—1914; а также: Бергсон А. Собр. соч., т. 1. М., 1992.

*К с. 39*

*Напомним кратко выводы предшествующей работы.* — Имеется в виду «Опыт о непосредственных данных сознания».

*К с. 42*

*Память, как мы пытались показать... — «Материя и память»* (1897) — работа Бергсона, где рассматривается проблема взаимоотношения духа и тела и дается первоначальное обоснование интуитивизма с точки зрения гносеологии и теории восприятия. См.: Бергсон А. Соч. в 5-ти томах, т. 3; а также: Бергсон А. Собр. соч., т. 1. М., 1992.

*К с. 44*

*in abstracto* — отвлеченно, вообще (лат.).

*К с. 45*

*Сверхчеловеческий интеллект мог бы вычислить...* — Бергсон нередко приводит в своих работах этот тезис французского математика и астронома Пьера Симона Лапласа (1749—1827), высказанный им в работе «Опыт философии теории вероятно-

стей» (1814) и ставший классическим выражением механистического, т. н. «лапласовского», детерминизма. См. также с. 70, где Бергсон, цитируя Лапласа, приводит точную формулировку этого тезиса.

*Мы коснулись этого вопроса в предыдущей работе...* — Речь идет об «Опыте о непосредственных данных сознания».

*К с. 47*

*...нужно различать два противоположных движения — «нисхождения» и «восхождения».* — Бергсон опирается здесь на идеи Плотина об эманации Единого в материю (процессия) и обратном движении — подъеме души к Единому (конверсия). См. подробнее прим. к с. 213.

*a fortiori* — тем более (лат.).

*К с. 52*

*...сама основа нашего сознательного существования есть память...* — одна из центральных идей работы «Материя и память».

*К с. 53*

*...вместе со знаменитым микробиологом...* — И. И. Мечников (1845—1916), русский биолог, один из создателей эволюционной эмбриологии, эволюционной морфологии, иммунологии. Автор многих трудов, в том числе по проблемам старения. См. работы: Этюды о природе человека (1904); Этюды оптимизма (1907).

*К с. 54*

*ex abrupto* — сразу, внезапно (лат.).

*К с. 55*

*...со времен физических открытий Галилея...* — См.: Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира. — Избр. труды в 2-х томах, т. 1. М., 1964; Беседы и математические доказательства. Там же, т. 2.

*К с. 57*

*...мир, о котором думал Декарт, говоря о непрерывном творении.* — См., напр.: Декарт Р. Мир, или Трактат о свете. — Соч. в 2-х томах, т. 1. М., 1989, с. 204.

*Трансформизм* — представление об изменяемости органических форм, происхождении одних организмов от других. Учение трансформизма, сформировавшееся в биологии в XVIII в., противостояло креационизму.

*К с. 58*

*Де Фриз* (Де Фрис) Хуго (1848—1935) — нидерландский ботаник, один из создателей теории изменчивости и эволюции. Ввел термин «мутация» и охарактеризовал роль мутаций в эволюционном процессе. Наряду с вейсманизмом его теория представляет собой одну из ветвей неodarвинизма. См. также с. 91.

## К с. 60

согласно теории «непрерывности зародышевой плазмы», подерживаемой Вейсманом... — Вейсман Август (1834—1914) — немецкий зоолог-эволюционист; разработал концепцию неодарвинизма, в которой предвосхитил некоторые идеи хромосомной теории наследственности. *Зародышевая плазма* — понятие, введенное А. Вейсманом в 1892 г. для обозначения гипотетического вещества — материальной субстанции ядер половых клеток, являющейся носителем наследственности и передающейся из поколения в поколение. Вейсман проводил резкое различие между клетками тела — соматическими — и половыми клетками. Эта концепция отрицала наследование приобретенных свойств и признаков.

## К с. 61

*Болдуин* Джеймс Марк (1861—1934) — североамериканский философ, автор трудов по психологии развития и социальной психологии.

## К с. 62

*Сейй* Габриэль (1852—1922) — французский философ-спиритуалист, последователь Ренувье и Равессона. Книга «*Essai sur le génie dans l'art*» была написана им в 1883 г.

## К с. 67

*Ле Дантек* Феликс (1869—1917) — французский биолог-эволюционист, критик дарвинизма. Предпринял попытку соединения ламаркизма с дарвинизмом, признавая одновременно и наследование приобретенных признаков, и роль естественного отбора в эволюции.

*Один из самых замечательных натуралистов нашего времени...* — *Коп* Эдуард Дринкер (1840—1897) — американский палеонтолог и зоолог, один из основоположников неоламаркизма в американской палеонтологии. Допускал возможность наследования приобретенных признаков, в том числе под влиянием «виталистического принципа» — «особого вида энергии», «силы роста». См. также с. 103.

## К с. 68

*тропизмы* (от греч. tropos — поворот, направление) — ростовые движения различных органов растений (стебля, корня, листьев) под действием раздражителя — света, силы земного тяготения и др. В основе тропизмов лежит неравномерный рост, вызываемый перераспределением в органе растения фитогормонов.

*Дженнингс* Герберт Спенсер (1868—1947) — американский биолог, автор трудов по генетике популяций и экологии животных; в его исследованиях были получены данные об эффективности отбора только в генетически гетерогенных популяциях.

Вильсон Э. — американский цитолог.

К с. 70

Дюбуа-Реймон Эмиль Генрих (1818—1896) — немецкий физиолог, по происхождению швейцарец, представитель механистического материализма.

Гексли (Хаксли) Томас Генри (1825—1895) — английский естествоиспытатель и философ-эволюционист, соратник Ч. Дарвина. Президент (1883—1885) Лондонского Королевского общества.

К с. 71

Доктрина целесообразности в ее крайней форме, какую мы обнаруживаем, например, у Лейбница... — См.: Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике, 19—23; Монадология, 79. — Соч. в 4-х томах, т. 1. М., 1982.

В учении Лейбница время сводится к смутному восприятию... — Концепция времени у Лейбница не сводится к идее малых восприятий, как утверждает Бергсон (на с. 334 он, кстати, сам несколько уточняет свою позицию). Вероятно, Бергсон имеет в виду следующие утверждения Лейбница: «Можно даже сказать, что в силу этих малых восприятий настоящее чревато будущим и обременено прошедшим, что все находится во взаимном согласии... и что в ничтожнейшей из субстанций взор, столь же пронизательный, как взор божества, мог бы прочесть всю историю вселенной...» (Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении. Предисловие. Цит соч., т. 2, с. 54); «...Всякая субстанция выражает, хотя и смутно, все, что происходит в универсуме» («Рассуждение о метафизике», 9).

К с. 72

...античную концепцию целесообразности. — См., напр.: Аристотель. Физика, II, 196b—200b. — Соч. в 4-х томах. Т. 3. М., 1981; Метафизика, I, 3, 983a. Там же, т. 1.

К с. 73

Витализм — концепция, согласно которой в основе жизненных процессов и явлений лежат особые факторы, отсутствующие в неживой природе и определяющие качественное своеобразие живых тел — т. н. «жизненная сила» (лат. vis vitalis), «энтелехия» и др. Противостоит механистическим объяснениям, сводившим живое к неживому. В XX веке получили развитие идеи неовитализма, представителями которого являются Дриш, Рейнке, Венцль, Бехер и др. Биолог и философ Ханс Дриш (1867—1941), опираясь на идеи Геккеля, создал систему критического неовитализма, отчасти восходящую к Аристотелю и его понятию энтелехии. Иоганн Рейнке (1849—1931), ботаник и философ, защищал идею о существовании в организме духовных сил (доминант), определяющих его развитие. Витализм оказал влияние на

ряд течений в биологии и психологии, например, на гештальт-психологию, и послужил одним из источников концепций органицизма и холизма.

К с. 76

*tabula rasa* — чистая доска (лат.).

К с. 79

Платон первым возвел в теорию утверждение, что познать реальное значит найти для него Идею... См., напр.: Платон. Парменид. — Собр. соч. в 4-х томах. Т. 2. М., 1993.

К с. 84

Эймер Теодор Густав Генрих (1843—1898) — немецкий зоолог, автор трудов по морфологии, гистологии и физиологии беспозвоночных и позвоночных животных. Представитель «классического трансформизма»; сторонник положения о наследовании приобретенных признаков.

К с. 85

Дарвиновская идея приспособления... — Дарвинизм, одна из наиболее влиятельных в XX веке эволюционных концепций, основоположником которой является английский естествоиспытатель Чарльз Дарвин (1809—1882), опирается на следующие идеи: преобразование видов живых существ происходит на основе незначительных изменений в признаках отдельных организмов; в борьбе за существование выживают формы, наиболее приспособленные к данным условиям среды; эти формы передают свои свойства потомкам путем отбора наиболее выносливых (естественный отбор).

К с. 89

автор известной книги о «Конечных причинах»... — Жане Поль (1823—1899) — французский философ и историк философии, последователь В. Кузена. Автор книг: *Victor Cousin et son oeuvre* (1885); *Causes finales* (1876); *Psychologie et métaphysique* (1897). Ему посвящена работа Бергсона «*Analyse des Principes de métaphysique et de psychologie de Paul Janet*». — «*Revue philosophique*», Paris, nov. 1897.

К с. 91

Бэтсон Уильям (1861—1926) — английский генетик и цитолог, последователь Менделя и противник дарвинизма.

К с. 96

*sui generis* — в своем роде, своеобразный (лат.).

К с. 98

Фундаментальная работа Эймера... — Названия работ Эймера Бергсон приводит на с. 100. См. также прим. к с. 84.

...опыты Дорфмейстера... — Биолог Г. Дорфмейстер одним из первых провел экспериментальные исследования в области видообразования.

## К с. 101

Заленский В. В. (1847—1918) — русский биолог-дарвинист, автор трудов по сравнительной эмбриологии.

*Неодарвинизм* — эволюционная концепция, созданная в 80—90-х годах XIX века А. Вейсманом (см. прим. к с. 60). Концепция содержала ряд плодотворных идей (о роли хромосом в наследственности, отрицание наследования приобретенных признаков), но в целом оказалась ошибочной. См. также с. 178—179.

## К с. 102

Ламарк Жан Батист (1744—1829) — французский естествоиспытатель, предшественник Дарвина, сторонник механистического детерминизма. Создал первую целостную концепцию эволюции живой природы (ламаркизм), в основе которой лежала идея об изменении привычек и видов деятельности организма под влиянием внешней среды и о наследовании приобретенных таким образом новых признаков. Основные работы: «Philosophie zoologique», 1809; рус. пер: «Философия зоологии», т. 1—2, М.-Л., 1935—1937; «Histoire naturelle des animaux sans vertébrés», 1815—1822, в 7 томах.

*Неоламаркизм* — совокупность различных направлений в эволюционной теории, возникших во второй половине XIX века и развивающих идеи лamarкизма. Эти направления объединяет признание наследования приобретенных признаков и отрицание формообразующей роли естественного отбора.

## К с. 104

*ipso facto* — в силу самого факта (лат.).

## К с. 105

*Опыты Броун-Секара... Броун-Секар* Чарльз Эдуард (1817—1894) — французский физиолог и невролог; проводил исследования в области экспериментальной физиологии, по изучению и лечению нервных болезней. Ставил, в частности, опыты по подкожному впрыскиванию человеку водного настоя тестикул морских свинок и собак, что на непродолжительный период приводило к увеличению мышечной силы, усилению умственной деятельности и т. п.

## К с. 108

*...о которых говорит знаменитый биолог... — Жиар* Альфред (1846—1908), один из первых неоламаркистов.

## К с. 116

*...как мы показали в прежнем исследовании... — Имеется в виду работа «Материя и память» (гл. I).*

## К с. 123

*vis a tergo* — внутренняя движущая сила (лат.).



## К с. 128

Дарвин написал прекрасную книгу о движениях ползучих растений. — Издание на рус. языке: Дарвин Ч. Лазящие растения. — Собр. соч. в 8 томах, т. 8. М.-Л., 1941.

## К с. 140

Опыты Мора и Дюфура. — См.: Archives de physiologie. Consommation du sucre par les muscles, 5-е série, 4, 1892, pp. 327—336.

## К с. 141

Кювье Жорж (1769—1832) — французский зоолог, один из реформаторов сравнительной анатомии, палеонтологии и систематики животных, один из первых историков естественных наук. Его фактический материал и методы послужили базой для дальнейшего развития зоологии и палеонтологии. Хотя он отвергал эволюционные взгляды своего времени, собранный им материал сыграл свою роль в обосновании эволюции живой природы.

## К с. 142

Мы не будем останавливаться здесь на вопросе, который мы долго исследовали в предыдущей работе. — Имеется в виду «Материя и память».

## К с. 149

Фундаментальное заблуждение, которое, начиная с Аристотеля... — См.: Аристотель. О душе. — Соч. в 4-х томах. Т. 1. М., 1976.

## К с. 151

открытие Буше де Перта... — Буше де Кревкер де Перт Жак (1788—1868) — французский ученый и писатель, автор ряда трудов по археологии и антропологии. Исследователь первобытной культуры.

## К с. 153

Лакомб Поль (1833—1919) — французский историк, по взглядам был близок к Тэню, стремился превратить историю в точную науку.

*Homo faber* — человек, производящий орудия труда (лат.).

Роменс Джорден Дэнон — английский биолог-эволюционист. Развивал идею о том, что важным фактором видообразования является «физиологическая изоляция», т. е. нескрещиваемость вновь возникших форм с исходными. Имеется в виду книга: L'évolution mentale chez les animaux. Paris, 1884, pp. 174—176.

## К с. 160

...старый философский спор о врожденности. — Речь идет о концепции врожденных идей, развивавшейся, в частности, в рационализме XVII в. в полемике с эмпиризмом и берущей начало в теории идей Платона.

К с. 161

Философы проводят различие между материей нашего познания и его формой. — Здесь имеется в виду концепция Канта, изложенная им в «Критике чистого разума» (см. прим. к с. 336).

К с. 164

*petitio principii* — заключение, основанное на выводе из положения, которое само нуждается в доказательстве (лат.).

К с. 174

...угадывать, путем симпатии... — Термин «симпатия» Бергсон использует, как правило, в значении «сопереживание», «вчувствование». Далее, на с. 183—186, он сам объясняет данное словоупотребление.

К с. 184

...уподоблением «павшему» интеллекту. Это — термин Плотина, который использует его при описании нисхождения, «отпадения» души в материальный мир.

К с. 191

Ньюкомен Томас (1663—1729) — английский изобретатель, один из создателей теплового двигателя.

К с. 194

...подобной космогонии Спенсера. — См.: Спенсер Г. Основные начала. Часть 2. Глава XVI. Закон эволюции. Продолжение, § 13; глава XIX. Неустойчивость однородного, 150.

К с. 196

Труд, предпринятый Фихте... — См.: Фихте И. Г. Основа общего наукоучения. — Соч. в 2-х томах. т. I. Работы 1792—1801 гг. М., 1995.

*decrescendo* — с ослаблением силы (лат.).

К с. 197

...не тот интеллект, который показал нам Платон в своей аллегории пещеры... — Платон. Государство, VII, 514a—517d.

К с. 206

...мы не будем останавливаться на этом вопросе, который исследовали в другом месте. Имеется в виду работа «Материя и память» (гл. III).

К с. 207

Первый аспект изложен нами в другом месте. — Речь идет о «Материи и памяти».

Фарадей Майкл (1791—1867) — английский физик, создатель учения об электромагнитном поле.

Трансцендентальная эстетика Канта — первая часть «Трансцендентального учения о началах» кантовской «Критики чистого разума», где рассматриваются пространство и время как

априорные формы созерцания. См.: Кант И. Соч. в 6-ти томах. Т. 1. М., 1964.

*К с. 208*

*...идеальность пространства ... тезис.* — Об антиномиях чистого разума речь идет в части 2 «Трансцендентального учения о началах» (отд. 2, кн. 2, гл. 2) «Критики чистого разума».

*Она побудила Канта к «эмпиристским теориям познания».* «Критика чистого разума», часть 2, отд. 2, кн. 2, гл. 2, разд. 3.

*deus ex machina* — бог из машины (лат.). Обозначает неожиданную развязку (в античных трагедиях бог неожиданно появлялся на сцене при помощи механизма).

*К с. 209*

*...между вещами и нашим духом... существует предустановленное согласие...* — Учение о предустановленной гармонии было предложено Лейбницем для объяснения наличия в мире взаимосвязи и согласованности, взаимодействия души и тела, а также для обоснования возможности познания. См., напр.: Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии. — Цит. соч., т. 2; Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла. Предварительные рассуждения о согласии веры и разума, 44, Первая часть опытов о справедливости Бога, свободе человека и начале зла, § 59—66 (цит. соч., т. 4).

*К с. 213*

λόγος — слово, речь, дело (греч.).

ψυχή — дыхание, дух, душа; жизнь (греч.).

*Равессон-Мольен* (наст. фамилия — Лаше) Жан Гаспар Феликс (1813—1900) — французский философ-спиритуалист, ученик Шеллинга. Дал очерк философии Плотина в «Essai sur la métaphysique d'Aristote», t. 2 (1846). Равессону посвящена работа Бергсона «La vie et l'oeuvre de Ravaisson», опубликованная в сборнике Бергсона «La pensée et le mouvant» (P., 1934).

*процессия* (греч. Πρόβος — шествие вперед, выступление, выход; лат. pro-cedo — проходить, протекать, продвигаться) — термин, обозначающий нисходящее движение от Единого к чувственному миру в философии Плотина. На русский язык переводился как «процесс происхождения вещей»: «Процесс происхождения вещей идет не во восходящей, а по нисходящей линии, так что чем дальше он идет, тем больше выступает множественность, между тем как начало на каждой ступени всегда обладает большею простотою, чем то, что от него происходит». Эннеады. V. 3. 16. В кн.: Плотин. Эннеады. Киев, 1995, с. 161 (пер. Г. В. Малеванского). Ср. у Лосева: «В образах платиновской торжественной процессии и бергсоновского «порыва» — больше, чем просто разница между александрийцем и парижанином, влюбленным в вагнеровский «Полет валькирий». Здесь, где речь идет

о спасении от смерти, разница в темпе временных отношений. Плотин уверен в том, что это спасение вечно реализуется и нам надо только обратить на него внимание. У Бергсона спасение не совпадает с сущностью вещей, а зависит от нашей инициативы, нашего свободного усилия». — Лосев А. Ф. Плотин и Бергсон с точки зрения проблемы образного мышления. В кн.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980, с. 560—561.

Обратный процесс восхождения, возврата от чувственного мира к Единому обозначен термином «конверсия» (*греч.* ἐπιστροφή — поворачивание, обращение; лат. *conversio*). Подробно об этих понятиях и связанных с ними проблемах см.: Mossé-Bastide R. M. Bergson et Plotin. P., 1959. Здесь так описано различие в этом отношении между Плотиним и Бергсоном: «У Плотина процессия — только лишь движение спуска, организация, осуществляющая синтез между различными уровнями самого этого движения... В сердце бергсоновской «процессии» находится усилие возвышения и «конверсии»: как бы жизнь ни распадалась на отдельные направления и даже ни ослабляла свой порыв, она все же верна своему исходному предназначению — творить возможно больше свободы» (р. 220).

К с. 219

Леруа Эдуар (1870—1954) — французский ученый и философ, последователь Бергсона, представитель католического модернизма. Ввел термин «ноосфера».

К с. 222

Мсье Журден — персонаж комедии Мольера «Мещанин во дворянстве».

К с. 227

...сравнить аристотелевскую теорию падения тел с объяснением, данным Галилеем. См.: Аристотель. Физика; О небе. — Соч., т. 3 (ниже Бергсон дает точные ссылки). Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира, с. 118—128, 237—266, 313—344; Беседы и математические доказательства, с. 163—170 (обсуждению этих проблем посвящены также День третий и четвертый Бесед). Подробнее об этих проблемах см.: Гайденко П. П. Эволюция понятия науки (XVII—XVIII вв.). М., 1987.

К с. 228

К прим. 10: «движение каждого [тела] в его собственное место есть движение к его собственной форме» («О небе», пер. А. В. Лебедева).

Законы Кеплера... — См.: Чеботарев А. Иоганн Кеплер и небесная механика. М., 1971.

К с. 229

...вторая половина познания и некоторые философы. — Здесь и далее Бергсон, вероятно, имеет в виду концепцию эмпириокритицизма.

## К с. 231

...ми античный реализм не говорил бы о «материи»... — Речь идет о концепциях материи у Платона и Аристотеля.

...ми современный идеализм не полагал бы «чувственного многообразия»... — Имеются в виду концепции Канта и его последователей.

## К с. 233

*sic jubeo* — так предписано (лат.).

## К с. 239

Дюгем (Дюэм) Пьер (1861—1916) — французский физик, автор ряда работ по философии и истории естествознания.

Второе начало термодинамики — один из основных законов термодинамики, закон возрастания энтропии.

Карно Никола Леонар Сади (1796—1832) — французский физик и инженер, один из основателей термодинамики.

## К с. 240

Клаузиус Рудольф Юлиус Эмануэль (1822—1888) — немецкий физик, один из создателей термодинамики. Ввел понятие энтропии (1865). Поддерживал гипотезу «тепловой смерти Вселенной».

## К с. 241

Больцман Людвиг (1844—1906) — австрийский физик, один из основателей статистической физики; дал статистическое обоснование второго начала термодинамики.

## К с. 243

Лаланд Андре (1867—1963) — французский философ, автор работ по философии науки, логике, психологии, этике. Создатель «Технического и критического философского словаря». Точное название цитируемой Бергсоном работы — «L'idée directrice de la dissolution opposée à celle de l'évolution».

## К с. 245

*modus vivendi* — способ существования (лат.).

## К с. 252

Мы исследовали этот вопрос в работе «Введение в метафизику». — См.: Бергсон А. Собр. соч. в 5-ти томах. СПб., 1913—1914. Т. 5.

## К с. 255

Мы не будем останавливаться здесь на том, что исследовали в предыдущих работах. — Имеются в виду «Материя и память» и ряд работ, вошедших впоследствии в сборник «Духовная энергия» (1919).

## К с. 256

...как мы пытались доказать в другом месте... — Речь идет о «Материи и памяти».

## К с. 270

*Можно понять, говорил Декарт, многоугольник в тысячу сторон...* — См.: Размышления о первой философии. Шестое размышление. — Декарт Р. Собр. соч. в 2-х томах. Т. 2. М., 1994, с. 58.

## К с. 274

*Кант в своей критике онтологического доказательства...* — Кантовскую критику онтологического доказательства существования Бога см.: «Критика чистого разума», часть 2, отд. 2, гл. 3, разд. 4.

## К с. 294

*Аргументы Зенона Элейского...* — Парадоксы Зенона, представителя Элейской школы, целью которого было доказательство невозможности движения в мире истинного бытия («Дихотомия», «Ахиллес и черепаха», «Стрела», «Стадий»), Бергсон исследовал в «Опыте о непосредственных данных сознания» и в «Материи и памяти» (издание 1992 г., с. 98—99, 280—282). В своей второй диссертации, написанной на латинском языке, «*Quid Aristoteles de loco senserit*» («Идея места у Аристотеля»), Бергсон проанализировал аристотелевское решение парадоксов Зенона. См. об этом: Mossé-Bastide R. M. Bergson éducateur. Paris, 1955, p. 27—28, а также: Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985, с. 27—50.

## К с. 296

*Мы исследовали их в другом месте.* — См. прим. к с. 297.

## К с. 297

*По поводу этого пункта мы отсылаем к аргументации Эвеллена.* — См. подробнее: Койре А. Заметки о парадоксах Зенона. Цит. соч., с. 27—50.

## К с. 299

*...философы Элейской школы...* — Элейская школа — древнегреческая философская школа конца VI — нач. V века до н. э., представители которой (Парменид, Зенон и Милет; по некоторым свидетельствам, родоначальником школы был Ксенофан) утверждали тождественность сущего и мыслимого и отрицали возможность движения и чувственного многообразия в мире единого и вечного бытия.

## К с. 301

*Главные линии доктрины, развивавшейся от Платона к Плотину...* — Имеется в виду концепция движения и бытия, концепция общего и единичного, единого и множественного, берущая начало в платоновской теории идей и в космологии, изложенной Платоном в «Тимее».

*...через стоиков...* — Стоицизм — древнегреческая философская школа (III в. до н. э. — II в. н. э.). Влияние Платона и

Аристотеля в особенности сказалося на концепциях представителей Средней Стои (Панетий, Посидоний).

*К с. 302*

...«небывшие» Платона... — См.: Платон. Сократ. Соч., т. 2. «материя» Аристотеля... — См. сочинения Аристотеля «Метафизика» (VII, 7, 1032a; X, 8, 1058a и др.) и «Физика» (I, 9).

*К с. 306*

Платон его сформулировал, а Аристотель тщетно пытался от него освободиться. — См.: Платон. Парменид (Соч., т.2); Аристотель. Метафизика. I, 9; VII, 8; XIII, 4-5.

...употребляя его собственное выражение, Мыслью о мысли. — Аристотель. Метафизика, XII, 7, 9.

Бог Аристотеля. См.: Аристотель. Метафизика (XII, 7).

...активный интеллект... — Учение Аристотеля об уме-нусе см. в его работе «О душе». «Нус» у Аристотеля — и перводвига-тель, и интеллектуальная интуиция. Это учение было впоследствии развито в неоплатонизме.

*К с. 307*

...как говорили потом александрийцы... — Имеются в виду представители неоплатонизма, философской школы, основатель которой, Плотин, получил образование в Александрии.

Оба взгляда можно найти у Аристотеля... как спускающе-ся от Бога к вещам. — См.: Аристотель. Метафизика, I, 2, 982b5; I, 3; XII, 7.

Александрийцы ж только следовали этому двойному указанию... — См. прим. к с. 47 и 214.

К прим. 7: в русском переводе звучит так: «И действительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет делает действительными цвета, существующие в возможности» («О душе», пер. П. С. Попова).

*К с. 308—309*

К прим. 8: «...вне крайней орбиты нет ни пустоты, ни места» («О небе», пер. А. В. Лебедева). «...все в целом в одном отношении будет двигаться, в другом нет. Ибо как целое оно не меняет места все сразу, по кругу же будет двигаться, так как это место его частей» («Физика», пер. В. П. Карповича).

*К с. 309*

...Аристотель при доказательстве необходимости первого неподвижного двигателя... — См.: Аристотель. Физика, VII, 1; VIII, 1.

К прим. 9: в русском переводе дано так: «...вне неба равным образом нет ни места, ни пустоты, ни времени» («О небе»); «...время есть некоторое свойство движения» («Физика»).

К с. 312

...как это сделал Аристотель. — См.: Аристотель. О небе, II, 4.

К с. 314

τέλος — конец, исход, результат (греч.).

ἀκμή — высшая стадия, лучшая пора (греч.).

...в физике Аристотеля... Но Галилей считал... — См. прим. к с. 227.

К с. 317

...сущность же картезианской геометрии... — Изложена Декартом в работе «Геометрия», которая представляет собой одно из приложений, наряду с «Диоптрикой» и «Метеорами», к сочинению Декарта «Рассуждение о методе».

Ньютон и его последователи соединяются с Кеплером благодаря Галилею. — Подробнее об этих проблемах см.: Гайденко П. П. Цит. соч.; Койре А. Цит. соч.

К с. 319

...мы пробовали уже установить это в предшествовавшем труде. — Бергсон имеет в виду «Опыт о непосредственных данных сознания».

К с. 326

...Декарт верит в свободную волю человека. — Декарт Р. Первоначала философии. I, 37—39 (Соч., т.1).

К с. 330

Этот-то параллелизм мы находим и у Лейбница, и у Спинозы. — Взаимодействие идеального и реального, душ и тел в концепции Лейбница осуществлялось посредством предустановленной гармонии и интеллектуальной интуиции; см. прим. к с. 210. Спиноза развивал тезис о мышлении и протяжении как двух атрибутах единой субстанции; интеллектуальная интуиция в его учении также обеспечивала согласование между идеями и реальностью. См.: Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье. Избр. произв. в 2-х томах, т. 1. М., 1957, с. 90; Этика. Часть I, теорема 14.; часть II, теорема 1 и 2. Там же, с. 372—373, 404.

К с. 331

Полагая Бога, с необходимостью полагают также и все возможные с него снимки, то есть монады. — См.: Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике, 14; Монадология.

Это и выражает Лейбниц м реальное Целое не имеет частей. См.: — Лейбниц Г. В. Критика основоположений преподобного отца Мальбранша (Соч., т. 1, с. 400); Новая система природы, 11; Переписка с Кларком. Пятое письмо Лейбница, к § 5 и § 6, 29.

...Бог определяется им как «субстанция, не имеющая точек зрения»... — Бергсон, вероятно, имеет здесь в виду высказыва-



ния Лейбница о том, что Бог, в отличие от других монад с их ограниченными точками зрения на мир, «...в каждой части универсума видит его в целом по причине совершеннейшей связи предметов» («Опыты теодицеи...», с. 367).

...или как «универсальная гармония», то есть взаимная дополнительность монад. — См.: «Монадология», 56, 59.

К с. 332

Лейбниц говорит об этом... — См. прим. к с. 71.

...время будет состоять в совокупности точек зрения каждой монады на самое себя, как пространство — в совокупности точек зрения всех монад на Бога. — Ср., напр.: «...эта гармония производит связь как будущего с прошедшим, так и настоящего с отсутствующим. Первый вид связи объединяет времена, а второй — места. Эта вторая связь обнаруживается в единении души с телом, и вообще в связи истинных субстанций между собой. Но первая связь имеет место в преформации органических тел, или, лучше, всех тел...» (Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи..., Предисловие, с. 69).

К с. 333

ὑλη — материя, вещество (греч.).

...чем более исследуешь спинозистскую концепцию «неадекватного» в отношении его к «адекватному»... — Спиноза Б. Этика. Часть 2, теоремы 24—41, 46, 47; часть 3, теорема 1.

К с. 334

...как мы пытались это показать в предыдущем труде... — Речь идет о «Материи и памяти».

И приходят, таким образом, или к «эпифеноменизму», или к «монизму». — Эпифеноменизм (эпифеноменализм) — характерное для концепций механистического материализма представление о сознании как об эпифеномене, не имеющем собственной сущности. Говоря о «монизме», Бергсон имеет в виду, очевидно, эмпириокритицизм.

Медики-философы XVIII века... — Бергсон имеет в виду французских (возможно, и английских) философов-материалистов: некоторые из них, к примеру Ламетри и Гартли, получили медицинское образование и занимались врачебной практикой.

К с. 335

νοήσεως ὑπόνοσις — мышление мышления (греч.).

К с. 336

Единство природы является от человеческого разума и будет безличной. Имеется в виду концепция трансцендентального единства апперцепции у Канта. — Критика чистого разума. Трансцендентальная дедукция чистых рассудочных понятий.

...формальный Бог... выявился с Фихте. — Речь идет о концепции абсолютного Я у Фихте. См.: Фихте И. Г. Основа общего

наукоучения. Часть первая. Основоположения всего наукоучения. § 1. Первое совершенно безусловное основоположение. См. подробнее: Вышеславцев Б. Этика Фихте. М., 1914.

*...различию, делаемому Кантом между материей познания и ее формой.* — Кант И. Критика чистого разума. Трансцендентальная эстетика, 1.

*К с. 338*

*Это и выражает Кант, говоря, что все наши интуиции чувственны, или, другими словами, инфраинтеллектуальны.* — О причинах отрицания Кантом интеллектуальной интуиции см.: Критика чистого разума. Трансцендентальная эстетика, §8, IV.

*К с. 340*

*...непосредственные преемники Канта.* — Бергсон имеет в виду послекантовскую рационалистическую философию — Фихте, Шеллинга и Гегеля.

*К с. 341*

*...эволюционизм Спенсера...* — Далее рассматривается эволюционная концепция Спенсера, изложенная в «Основных началах»: Часть II. Познаваемое. Главы XII—XXIV.

*К с. 342*

*...затем он «интегрирует» эти частицы...* — Здесь имеется в виду «закон эволюции», сформулированный Спенсером в «Основных началах»: «Эволюция есть интеграция вещества, которая сопровождается рассеянием движения и в течение которой вещество переходит из состояния неопределенной, бессвязной однородности в состояние определенной связной разнородности, а сохраненное веществом движение претерпевает аналогичное превращение» (цит. соч. с. 237).

**И. И. Блауберг**

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- абсолютное — 34, 46, 79, 164, 197, 204, 209, 227, 228, 233, 238, 268, 286, 321, 325, 327, 336, 338
- автоматизм — 144, 155, 158, 183, 191, 223, 231, 255, 257, 258
- аналогия в строении органов — 83—108
- антиномия — 208, 209
- аргументы Зенона Элейского — 294—298
- ассоциация и диссоциация — 112, 135, 253—255
- астрономия — 54, 63, 217, 317, 318
- беспорядок — 72, 124, 221—223, 230—234, 266
- бессознательное — 42, 75, 97, 102, 118, 130, 131, 157—159, 160, 163, 185, 190, 202, 203, 291, 307
- биология — 34, 55, 59, 65, 68, 84, 97, 98, 102, 108, 125, 183, 200, 333
- эволюционная — 83—118, 178
- Божество — 202
- Бог — 245, 303, 307
- как свобода — 245
- у Аристотеля — 306—309, 329, 335
- у Декарта — 326, 327
- у Лейбница — 330, 331, 333—335
- у Спинозы — 330, 335
- формальный — 336
- борьба за существование — 85
- будущее — 43, 46, 56, 61, 62, 69, 71, 75, 82, 123, 124, 206, 288, 305, 321, 323, 324, 326, 327
- непредвидимость Б. — 43, 44, 61, 76, 78, 81, 327
- бытие — 204, 231, 267, 268, 270, 286, 302, 304, 305, 307, 325, 329, 335, 340
- «Введение в метафизику» — 252
- вероятность — 58
- взаимодействие — 48, 70, 90, 195, 238, 239

- витализм** — 73
- внимание** — 39—41, 161, 174, 192, 211, 265, 276
- воля** — 43, 78, 102, 110, 132, 204, 205, 212, 224, 230—233, 235, 237, 242, 244, 246, 293, 343
- воображение** — 35, 168, 195, 217, 270, 274, 276
- воспоминание** — 42, 43, 136, 170, 177, 188, 206, 211, 269, 272, 273
- восприятие** — 39, 40, 47, 48, 50, 72, 113, 161, 172, 178, 183, 185, 188, 195, 208, 210, 227, 228, 269, 288, 289—291, 293, 306, 310, 314, 330, 331, 339  
— *внешнее* — 183, 185, 186, 270, 273  
— *внутреннее* — 270, 273
- восхождение** (восходящий поток, возвращение) — 47, 261, 262, 308
- время** (см. также длительность) — 40, 42, 45—47, 49, 52, 58, 61, 69, 70, 72, 76, 86, 121, 123, 160, 173, 209, 217, 218, 230, 246, 264, 274, 303—308, 314—329, 333, 339—341  
— *как ткань жизни* — 42, 238  
— *течение В.* — 46, 325  
— *абстрактное* — 45, 56  
— *конкретное* — 56, 238  
— *реальное* — 42, 57, 329  
— *в математике* — 46, 54, 56  
— *как tabula rasa* — 76  
— *время-изобретение и время-длина* — 323, 324, 326  
— *мы не мыслим реального времени, но проживаем его* — 77  
— *и вечность* — 70, 301—305, 325—329, 332, 333
- Вселенная** — 45, 47, 51, 56, 70, 72, 195, 238, 239, 241, 243, 267, 269, 305, 319—324, 327—329, 335  
— *В. как естественная система* — 64  
— *В. длится* — 47
- гармония** — 72, 73, 80, 81, 123, 134, 135, 143  
— *скорее позади, чем впереди* — 81, 135  
— *организованный мир как гармоническое целое* — 80
- глаз, его строение** — 89—102, 110—118
- гений** — 37, 62, 96, 143, 232, 328
- геометрия** — 33, 44, 46, 64, 76, 78, 87, 172, 197, 213—215, 217, 219, 224, 229, 317, 339  
— *в античности* — 64, 317  
— *картезианская* — 317
- гетеробластия** — 101

- гипотеза** — 44, 55, 58, 69—71, 74, 83, 84, 86, 89, 90, 96, 108, 113, 117, 140, 179, 187—189, 196, 207, 220, 240, 268, 288  
— случайных изменений — 91—96, 101  
— внезапных изменений — 92—95, 101  
— незначительных изменений — 91, 92, 101  
— влияния внешних условий — 96, 101  
— гипотеза непрерывности зародышевой плазмы — 60, 61, 104—106  
— Эйлера — 84, 110, 111
- дарвинизм** — 84, 85, 91—96, 102, 109
- движение** — 34, 42, 64, 66, 71, 72, 76, 98, 99, 114, 116, 117, 119, 128—130, 136, 142, 144—147, 154, 158, 167, 189, 195, 208, 211, 214, 215, 218—220, 236, 237, 244, 245, 249, 254, 259, 288—309, 313—317, 319, 320, 327, 346
- дедукция** — 213—216, 218
- детерминизм** — 219, 326, 329
- деятельность** — 35, 57, 68, 80, 90, 95, 102, 117, 129, 136, 142, 143, 150, 151, 154, 158, 159, 164, 183, 214, 237, 242, 245, 285—288, 293, 336, 343  
— рефлекторная и произвольная — 129, 247  
— психическая — 155, 156
- диалектика** — 236  
— как ослабленная интуиция — 236
- дивергенция** — 75, 83, 120—137, 148  
— инстинкта и интеллекта — 150, 178, 187, 192  
— дивергентное развитие растительного и животного мира — 126—137, 148, 192, 249  
— и конвергенция 135
- динамическое** — 127, 318
- длительность** (см. также время) — 40—48, 51—54, 56, 57, 63, 69—71, 204—206, 209, 213, 216, 217, 219, 238, 264, 265, 267, 286, 287, 302—304, 308, 309, 312, 320—327, 332, 333, 338—341, 345  
— реальная — 38, 56, 77, 205  
— как непрерывное развитие прошлого — 42, 323, 324  
— как изобретение — 47, 323, 324  
— основа бытия и сама субстанция вещей — 71
- догматизм** — 103, 336  
— метафизический — 202, 340
- «доминанты» Рейнке** — 74
- дух** — 35, 37, 71, 184, 191, 196, 197, 206, 207, 209, 210, 215, 219, 223, 224, 237, 246, 260, 264, 313, 336—338, 343

- душа — 39, 43, 261, 262, 268, 330
- единое и множественное — 114, 186, 202, 255
- единство — 34, 38, 69, 164, 166, 252, 255, 262, 307, 330
- жизни — 123, 253
  - природы — 202, 204, 332, 336
  - организованного мира — 69, 125, 177, 196, 197
  - науки — 202, 203
- естественный отбор — 84, 86, 89—96, 117, 178, 179, 183
- животный мир — 49, 57, 88, 89, 95, 104, 109, 110, 125—143, 146—150, 152, 153, 177, 194, 195, 247—249, 259
- жизненный порыв — 80, 81, 83, 84, 111—118, 120—124, 126, 137, 143, 230, 246, 251, 262
- как потребность творчества — 247
  - и материя — 245—255, 258, 261, 262
- жизнь**
- есть эволюция — 54, 57, 230, 289
  - как взрыв — 133, 134, 137, 138
  - импульс Ж. — 81, 84, 109, 121, 123, 137, 148, 150
  - как непрерывное созидание непредвидимых форм — 63, 110, 118, 143
  - как взаимодействие тенденций — 252, 259
  - как развитие в форме пучка — 120, 135, 189
  - как творческая эволюция — 173, 224
  - как тенденция действовать на неорганизованную материю — 118
  - как сознание, брошенное в материю — 189, 255
  - жизненное начало — 74, 226, 250
  - самопроизвольность жизни — 110
  - формы жизни — 51, 120, 122, 124, 131, 143, 147, 162, 244, 251
- заблуждение — 59, 75, 143, 150, 151, 167, 175, 244, 259, 266, 276, 277, 280—282, 284, 300
- законы природы — 54, 65, 76, 169, 194, 200, 202, 241, 242, 254, 316, 318, 329, 330, 332, 335, 336, 344
- и роды — 226—230, 313, 314
  - физические — 48, 71, 75, 186, 218—220, 228, 239, 240, 251, 317, 330
  - Кеплера и Галилея — 316, 317
  - сохранения и рассеяния энергии — 239, 240
  - второе начало термодинамики — 240
  - биологические — 51, 54, 254
- здравый смысл — 46, 52, 63, 165, 172, 215, 224, 269, 328
- знание — 63, 64, 159—163, 177, 182, 186, 204, 210, 228, 245, 282, 293, 312, 318

- зоология — 145
- идея — 38, 62, 70, 75, 78, 80, 83, 91, 99, 110, 112, 114, 117, 123, 144, 170, 171, 189, 224, 229, 231, 233, 269, 270, 305, 322, 330, 335, 341  
— у Платона 79, 301—306
- изменчивость — 40, 57, 91, 241, 294, 302, 303, 305, 310, 312, 314, 315, 324, 325, 341
- изобретение — 57, 71, 152, 153, 175, 190, 201, 237, 257, 322
- иллюзия — 80, 165, 186, 196, 264, 294, 296, 300  
— иллюзии разума — 38, 264—348
- индетерминизм — 326
- индивид — 49—52, 54, 60, 62, 73, 74, 81, 83, 93, 103, 104, 107, 109, 110, 169
- индивидуализация — 253, 255
- индивидуальность — 34, 48—51, 74, 111, 120, 195, 252, 254, 262  
— как характерный признак жизни — 49, 254  
— споры об индивидуальности — 49, 50
- индукция — 213, 216—218
- инстинкт — 149—164, 169, 170, 176—189, 192, 195, 343  
— как врожденное знание вещи 161, 163  
— и жизнь 176, 185, 193  
— как симпатия 185  
— и организация 176, 177
- интеллект — 33—38, 43, 62, 70, 71, 75—82, 112—114, 123, 150—176, 179, 182—197, 204—216, 229, 231, 244, 246, 260—264, 272, 273, 276, 280, 281, 286, 287, 291, 293, 298, 301, 302, 306, 307, 312, 324, 327, 335—341, 343—345  
— сверхчеловеческий — 43, 45, 55, 62, 70, 318, 327, 334  
— и эволюция — 38, 63, 82, 125, 150  
— и пространство — 195, 252  
— и сознание — 158, 170, 189, 190, 193, 262  
— и деятельность — 35, 75, 77, 163, 172, 287  
— и фабрикация — 165—169, 190  
— и жизнь — 34, 56, 150, 175, 176, 201  
— и наука — 70, 71, 185, 201, 313, 327  
— и становление — 174, 175, 265  
— интеллект и материя — 185, 186, 190, 193, 201, 204, 220, 246, 260  
— и отношение — 161, 163, 164, 336  
— естественные склонности И. — 33, 63, 174  
— функции И. — 35, 63, 158, 163—175, 198, 205, 235

- назначение И. — 33, 167, 172, 173, 244  
— границы (рамки) И. — 135, 186, 199, 202, 203, 205, 252, 337, 338, 340  
— активный (у Аристотеля) — 307
- интеллектуализм** — 200
- интуиция** — 77, 185, 186, 189, 190, 215, 216, 236, 260, 263, 264, 304, 307, 324, 327, 328, 338, 339  
— и жизнь — 185, 186, 260  
— в искусстве — 113, 185  
— как симпатия — 184  
— и философия — 236, 260, 336  
— чувственная — 338, 339  
— суперинтеллектуальная — 338, 339
- искусство** — 62, 76, 114, 115, 185, 224
- истина** — 59, 78, 91, 201, 204, 236, 268, 281, 301, 304, 333
- история** — 43—46, 51, 55, 62, 63, 69, 110, 120, 125, 174  
— характер как экстракт И. — 42, 120
- история философии** — 236
- категории мысли** — 34, 196, 210, 252, 339
- качество** — 100, 195, 218, 288, 289, 291, 294, 300, 303, 308, 330, 331
- кинематографический механизм познания** — 264—346
- количество** — 66, 89, 92, 99, 218, 239, 308, 330, 331
- концептуальное мышление (концептуализм)** — 34, 36, 264—346
- корреляция** — 94, 95, 112
- космогония** — 194  
— Спенсера — 194, 341
- космология** — 194, 211, 301, 312
- «Критика чистого разума»** — 337, 339
- личность** — 43, 44, 51, 78, 120, 121, 136, 204, 206, 229, 252, 260, 261, 278—280
- логика** — 33, 34, 42, 95, 152, 161, 172, 201, 211, 214, 215, 263, 281, 305, 306
- математика** — 54—57, 65, 70, 75, 126, 213, 240, 298, 317  
— универсальная — 71  
— современная — 65  
— мир математика — 57
- материя** — 33, 35, 44, 46—48, 53, 58, 63, 69, 72, 87, 88, 97, 115, 133—135, 142, 155, 156, 165, 168, 172, 176, 187, 189,



- 190, 193—196, 202, 244, 245, 248, 264, 315, 318, 319, 321, 335, 337, 342—346
- неорганизованная — 34, 45, 49, 63, 100, 119, 120, 151, 155, 156, 165, 166, 171, 172, 178, 196, 200, 203, 221, 226—228, 236—238, 241—243, 261, 267, 273, 288, 304, 346
  - организованная — 63, 96—100, 120, 127
  - живая — 63, 116, 154
  - генезис М. — 37, 204, 236—246
  - и форма — 87, 155, 159, 161, 165, 167, 168, 190, 194, 200, 221, 222, 237, 245, 304, 325
  - «материя» Аристотеля — 302, 312
- «Материя и память»** — 118, 189, 227
- метафизика** — 52, 70, 186, 187, 192, 194, 196, 201, 203, 206, 211, 267, 312, 325—327, 330, 333, 334
- естественная М. человеческого ума — 52, 55, 310
- метафора, метафорическое** — 51, 52, 86, 87, 121, 141, 215, 257
- метод** — 37, 112, 125, 165, 167, 193—199, 327—329
- Спенсера — 341, 342
- механицизм** — 38—118, 122, 203, 264—346
- радикальный — 71, 75, 76
  - механическая причинность — 34, 75, 77, 89, 186
  - механистический инстинкт ума — 52
  - механистическая концепция жизни — 35, 67, 69, 111, 116, 176
  - природы — 202
- множественность** — 34, 38, 252, 253, 255, 262
- мозг** — 101, 129, 141, 190, 191, 247, 258
- мозговой механизм — 42, 97, 129, 188, 256
  - и сознание — 42, 129, 188, 189, 255, 256, 261, 262, 335
  - животного и человека — 189—192, 256, 257
- монизм** — 335
- мутации** — 62, 109, 137
- мышление** — 42, 50, 51, 171, 223, 229, 235, 255, 266, 293, 300, 310, 341, 344
- метод М. — 79, 80, 167
- напряжение** — 240, 241
- наследование приобретенных признаков** — 103—107, 110, 179, 182
- наследственность** — 55, 107

- настоящее** — 42, 43, 46, 50—57, 61, 70, 78, 81, 82, 123, 177, 204, 205, 269, 282, 283, 305, 321, 326, 327
- наука** — 36, 45, 46, 50, 52, 55, 56, 60, 62—67, 69, 88, 95, 115, 125, 133, 172, 173, 183, 186, 200—205, 207, 210, 218, 220, 229, 230, 261, 288, 306, 307, 312, 319, 321, 325—329, 333, 336, 338, 339, 346
- универсальная — 79
  - и метафизика — 200, 325, 326, 328
  - и жизнь — 34, 69
  - и законы — 200, 229, 335
  - античная — 312—319, 325, 326, 330, 335
  - современная — 85, 125, 133, 178, 312—319, 325, 326, 330, 335
  - единая — 228, 229, 333—335, 338, 340
- небытие** — 256—286, 310, 311
- «небытие» Платона — 305, 311
- неовитализм** — 74
- неодарвинизм** — 101, 109, 178—180
- неоламаркизм** — 102—108, 110, 180
- нисхождение** (нисходящее движение) — 47, 261, 263, 308, 346
- ничто** — 267, 276, 284, 285, 308
- образ** — 34, 152, 170, 252, 269, 270, 274, 287, 290, 291, 305
- общество** — 52, 121, 122, 147, 169, 253, 254, 258, 278, 281
- опыт** — 33, 34, 37, 38, 43, 58, 59, 69, 71, 104, 133, 161, 182, 186, 196, 203, 208, 215, 224, 229, 235, 238, 280, 281, 283, 288, 298, 300, 306, 334, 338, 339, 340, 345
- «Опыт о непосредственных данных сознания»** — 38
- организация** — 43, 49—52, 60, 66, 80, 114, 115, 154—156, 172, 176, 183, 189, 192, 227, 237, 245, 246, 297
- как взрыв 115
- отрицание** — 116, 266, 276—278, 283—285, 311
- и утверждение 277—282, 284
- относительное** — 35, 79, 197, 203, 210, 228, 233, 239, 265, 286, 327
- отношение** — 160—164, 229, 332, 335
- палеонтология** — 58, 59, 145
- память** — 40, 43, 177, 205, 272, 283, 323
- как основа сознательного существования — 52
  - органическая — 54, 56

- перводвигатель (у Аристотеля) — 307, 309
- первоначальный порыв (см. также жизненный порыв) — 104, 111, 122
- поведение — 63, 70, 78
- познание — 35, 36, 57, 63, 70, 157, 158, 161—165, 172, 176, 178, 183—186, 192, 197, 200, 204, 210, 220, 222, 226, 229, 230, 266, 280, 283, 315, 318, 324—326, 337—339  
— рамки П. — 35, 37, 164, 203  
— относительное и абсолютное в П. — 35, 36, 164, 197, 204, 229, 337, 339  
— формальное и материальное в П. — 161—164, 336—339  
— внутреннее — 170
- понятие — 33, 35, 36, 39, 75, 79, 80, 123, 171, 194, 196, 199, 210, 214, 236, 280—282, 302, 304, 306, 311, 312, 316, 329, 330, 332, 335
- порядок — 72, 114, 118, 165, 193, 211—235, 241, 246, 266  
— и интеллект — 212, 218, 233  
— два рода П. — 218, 223—235, 241, 242, 266
- практика, практическое — 35, 163, 171, 186, 210, 222, 223, 226, 227, 235, 244, 264—266, 285, 293, 312, 313
- предвидение — 43, 61—63
- предустановленная гармония (предустановленное согласие) — 209, 210
- привычка, навык — 63, 76, 105, 128, 144, 153, 161, 171, 179, 182, 183, 191, 198, 201, 238, 257, 324
- природа — 37, 48, 59, 62—70, 72, 74, 76, 89, 97, 100, 112, 114, 116, 120, 124, 127, 143, 154—156, 158, 163, 166, 168, 196, 197, 220, 221, 227, 229, 231, 237, 238, 249, 254, 258, 259, 260, 263, 289, 293, 318, 335, 338, 341, 344, 345  
— самопроизвольность П. — 76
- приспособление — 33, 80, 84, 86—88, 94—98, 102, 111, 122, 123, 135, 142, 145, 147
- причинность — 34, 75, 100, 161, 174, 175, 190, 216, 218, 225, 226, 233, 268, 307—309
- прогресс — 61, 62, 86, 88, 92, 117, 121, 124, 142, 147, 152, 153, 173, 198, 226, 243, 289, 340, 341  
— и регресс — 72, 149, 210  
— в науке — 64, 173  
— нервной системы — 128, 142, 148, 187, 247
- пространство, пространственность — 38, 45, 46, 48, 49, 60, 65, 85, 114, 127, 134, 136, 138, 160, 168, 171, 173, 195,

- 206—220, 230, 235, 241, 246, 252, 274, 303—308, 317, 320, 321, 323, 326, 329, 331, 339, 342
- протяженность, протяжение** — 48, 166, 168, 205, 206, 208, 212, 241, 303, 304, 308, 312, 323, 330, 331, 335  
— и *напряжение* — 213, 219, 223, 233, 241
- прошлое** — 40, 42, 46, 50—52, 54—57, 61—63, 70, 71, 77, 82, 153, 155, 177, 204—206, 269, 282, 283, 305, 323, 326
- процессия** (см. нисхождение) — 213
- псевдодея** — 268
- псевдопроблема** — 222, 268, 285
- психология** (психологическое) — 68, 72, 82, 84, 102, 103, 110, 136, 159, 165, 188, 194, 200, 206, 211, 252, 256, 268, 287, 322  
— *животных* — 152  
— *психологическая жизнь* — 38, 40—42, 251
- пустота** — 265—269, 271—273, 283, 284, 286
- разум** — 36, 38, 43, 47, 62, 63, 65, 76, 81, 88, 97, 112, 130, 161, 163, 164, 169, 174, 175, 199, 203, 206—208, 221, 226, 228, 231, 234, 238, 244—246, 252, 266, 270—272, 276, 277, 280, 282—284, 287, 298—300, 302, 303, 305, 306, 324, 327, 332, 335, 336, 344  
— *самонадеянность Р.* — 79
- рассудок** — 35, 36, 204, 233
- растительный мир** — 49, 57, 88, 95, 103, 109, 110, 125—137, 146—148, 150, 177, 180, 248, 249, 259
- рациональность, рациональное** — 79, 82
- релятивизм** — 202, 230
- ремесло** — 76, 77, 170
- сверхсознание** — 242, 255
- сверхчеловек** — 259
- свобода** — 78, 79, 130, 143, 144, 155, 170, 190, 191, 205, 206, 219, 223, 235—237, 244, 245, 247, 249, 250, 257, 259—261, 326, 327  
— *выбора* — 118, 142, 187, 188, 257, 267, 268  
— *творчества* — 322
- СИМВОЛ, СИМВОЛИЗМ, СИМВОЛИЧЕСКОЕ** — 35, 36, 60, 112, 172, 185, 189, 201, 204, 212, 215, 238, 240, 280, 303, 324, 331, 337, 338, 345
- симпатия** — 174, 183, 185, 186, 324
- система** — 46, 47, 50, 52, 57, 62, 70, 71, 91, 169, 216

- материальная — 45, 318
- изолированная — 46—48, 50, 54, 207, 321, 328
- философская — 37, 38, 79, 165, 197, 236, 333
- солнечная — 47, 55, 64, 216, 238—240, 243, 250, 263
- системы искусственные и естественные — 55—57, 64, 69
- скептицизм** — 202
- смерть** — 53, 243, 263
- сознание** — 36, 38, 41—44, 46, 51, 57, 62, 70, 102, 129—132, 136, 150, 157—160, 176, 177, 186—189, 191—193, 195, 198, 211, 216, 235, 242, 252, 255—262, 264, 265, 267, 269, 271, 272, 273, 287, 319—321, 330, 335—337, 340, 345, 346
  - и подвижность — 129—132, 136, 147, 150
  - и действие — 157, 158, 187, 188
  - и материя — 257, 260, 262
  - и свобода — 262
  - взаимопроникновение состояний С. — 39—42
  - поток С. — 41, 189
  - как движущее начало эволюции — 189—192
  - животного и человека — 257
- спиритуализм** — 261
- становление** — 174, 244, 264, 265, 291, 293, 294, 298—306, 312, 319, 320, 324, 327, 340, 341, 344, 346
- старение** — 51—54
  - механистическое объяснение С. — 54
- статическое** — 42, 125, 140, 245, 265, 318
  - статическое и динамическое определение растительно-го и животного мира — 126
  - статическая концепция реального — 245, 286
  - статическая наука древних — 316
- субстанция** — 36, 42, 72, 74, 100, 111, 237, 331—333
- существование** — 33, 39, 44, 45, 47, 62, 85, 122, 205, 267—286
  - и длительность — 44
  - и небытие — 267—286
  - логическое — 268
- творчество** — 38, 44, 47, 57, 62, 71, 72, 76, 110, 174, 175, 186, 219, 223, 230, 237, 245, 255, 323, 324, 326, 327, 346
  - Принцип Т. — 267
  - органическое — 55, 64, 110, 124, 226
- телеология** — 38, 81, 83, 113, 115—118, 122, 123, 192
- телеологизм** — 72, 73, 77, 80, 82, 87, 112—114
  - радикальный — 71, 72, 75, 76, 81, 143

- тело — 33, 35, 40, 48, 51, 65, 70, 74, 165, 168, 171, 191, 195, 207, 227, 228, 247, 251, 258, 268, 269, 288—290, 293, 330, 331, 336  
— неорганизованное — 48, 50, 54, 165, 166, 172, 176, 193  
— живое — 48, 50, 55, 60, 116, 153, 176, 216, 228, 242, 289
- теология — 301
- теория — 58—60, 95, 102, 103, 108, 109, 167, 171, 183, 184, 210, 255  
— жизни — 36, 37, 80  
— падения тел у Аристотеля — 228  
— у Галилея — 228  
— теория конечных причин (см. также телеология) — 82, 118  
— познания — 36, 37, 186, 187, 200, 203, 208, 209, 221, 228, 230  
— теория познания и теория жизни нераздельны — 36—37  
— «колониальная» Т. происхождения высших организмов — 253
- трансформизм — 57—60
- тропизм — 68
- умозрение — 35, 76, 164, 167, 168, 197, 201, 222, 226, 227, 263, 265, 286, 294, 301
- усилие — 103, 108, 110, 133, 143—146, 151, 180, 204, 205, 215, 235, 236, 243, 249, 253, 257, 313
- фабрикация — 114, 116, 143, 152—155, 158, 163, 165, 167, 168—170, 190
- фагоцитоз — 53, 73
- физика — 54, 64, 65, 67, 68, 98, 115, 119, 126, 186, 195, 200, 201, 203, 211, 215, 220, 228, 241, 301, 305, 314, 323, 324, 326, 328—330, 334, 343, 345
- физиология — 68, 90, 106, 107, 250
- философия — 35, 37, 60, 63, 77, 88, 95, 100, 103, 109, 114, 115, 124, 160, 161, 165, 167, 186, 196—201, 211, 222, 223, 227, 228, 260, 261, 264, 266, 295—346  
— эволюционная — 34, 103, 196, 342  
— интуитивная — 261, 263, 269  
— жизни — 80  
— природы — 150  
— и наука — 109, 183, 200, 201  
— истинная функция Ф. — 346  
— элейская школа — 295, 300

- Платона философия (см. также Философия Идей, или Форм) — 168, 197, 300—314, 329, 332
- Аристотеля — 150, 183, 228, 301, 306—312, 314, 316, 329, 332, 333
- неоплатонизма Ф. (александрийская школа) — 213, 307, 308
- Декарта — 57, 270, 326—328, 333, 336
- Спинозы — 268, 328, 330—332, 334, 335, 340
- Лейбница — 71—72, 268, 328, 330—335, 340
- Канта — 208, 209, 275, 335—341
- посткантовская Ф. — 340, 341
- форма** — 33—36, 43—45, 47, 53, 58—63, 69, 72, 76, 80, 84, 87, 88, 91, 92, 96, 102, 107, 109, 116, 143, 146, 174, 202, 237, 290, 291, 294, 300—306, 310, 314—316, 322, 325, 340
- химия** — 54, 63, 65—68, 99, 115, 119, 200, 334
- целесообразность** — 34, 38—118, 175, 186, 224, 258
- внешняя — 73
- внутренняя — 73, 74
- античная концепция Ц. — 72
- классическая концепция Ц. — 73, 83, 118
- целое** — 46, 48, 271, 290, 331, 332
- целое и часть** — 63, 64, 80, 112—118, 123, 124, 166, 175, 179, 211—213, 271, 341, 346
- человек** — 35, 44, 48, 51, 53, 72, 80, 114, 121, 125, 149, 152, 153, 156, 169, 170, 188, 190, 191, 194, 240, 257—261, 281, 336
- как цель эволюции — 192, 258, 259
- *Homo sapiens* и *Homo faber* — 153
- человечество** — 153, 190, 259, 260, 262, 263, 289
- эволюционизм** — 60, 69, 83, 102, 103, 109
- истинный — 37, 345, 346
- ложный — 37, 264
- Спенсера — 37, 103, 341—345
- главные формы совр. эволюционизма — 83—110
- эволюция** — 34—37, 53, 55, 57—59, 77
- в биологии — 33, 37—118, 179, 180
- сознания — 61, 78—79
- эволюционные линии — 36, 38, 83—86, 89, 92, 93, 96, 102, 110, 118—122, 220, 249, 259, 344
- эволюционная гипотеза — 70, 83, 84, 90, 91
- случайность в Э. — 84—86, 91—96, 98, 101, 102, 106, 109, 118, 123, 124, 134, 178—180, 247, 250, 259, 260

- 
- как непрерывное творчество — 123, 125, 173
  - частная Э. как круговой процесс — 124, 144
  - эксперимент — 59
  - эманация — 33
  - эмбриология — 58, 59, 69, 341
  - энергия — 60, 67, 68, 80, 132—141, 239—241, 243, 247—251, 255, 257, 347
  - «энтелехия» Дриша — 74
  - энтропия — 240
  - эпифеноменизм — 335
  - язык — 42, 46, 60, 161, 169, 170, 191, 253, 258, 281, 291, 293, 299, 300, 310, 311, 313, 314, 330
    - и интеллект 169—171, 252
    - и сознание 258



## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Автономова Н. — 22  
 Аристотель — 149, 183, 227,  
 301, 302, 306—309, 312, 314, 316,  
 327, 329, 330, 332, 333, 335, 346,  
 352, 355, 358—362  
 Архимед — 316  
 Башляр Г. — 29  
 Беркли Д. — 5  
 Бетховен Л. ван — 224  
 Бехер — 352  
 Блондель М. — 29  
 Болдуин Д. М. — 61, 351  
 Больцман Л. — 241, 359  
 Броун-Секар Ч. Э. — 105, 106,  
 354  
 Буше де Перт Ж. — 151, 355  
 Бэтсон У. — 91, 353  
 Вейсман А. — 60, 104, 105,  
 351, 354  
 Венцль — 352  
 Вернадский В. И. — 29  
 Вильсон Э. — 68, 352  
 Вирхов Р. — 20  
 Вуазен — 105  
 Вышеславцев Б. — 364  
 Гайденок П. П. — 358, 362  
 Галилей Г. — 55, 227, 228,  
 314—317, 335, 346, 350, 358, 362  
 Гартли — 363  
 Гегель Г. В. Ф. — 364  
 Гексли Т. Г. — 70, 352  
 Гёффдинг Х. — 9, 18  
 Гофман А. — 20  
 Гуссерль — 7  
 Гюйо — 15, 16  
 Дарвин Ч. — 15, 92, 94, 98,  
 128, 179, 352, 353—355  
 Декарт Р. — 6, 57, 270, 317,  
 326, 333, 336, 350, 360, 362  
 Деламар — 106  
 Де Фриз Х. — 58, 91, 109, 350  
 Джемс У. — 24  
 Дженнингс Г. С. — 68, 351  
 Дорфмейстер Г. — 98, 353  
 Дриш Х. — 73, 352  
 Дюбуа-Реймон Э. Г. — 70, 352  
 Дюгем П. — 239, 359  
 Дюнан Ш. — 37, 349  
 Дюфур — 140, 355  
 Жсане П. — 353  
 Жюар А. — 354  
 Заленский В. В. — 101, 354  
 Зенон Элейский — 9, 24,  
 294—298, 360  
 Кант И. — 7, 10, 11, 22, 25,  
 207—209, 229, 274, 335—341, 356,  
 357, 359, 363, 364  
 Карно Н. Л. С. — 239, 242,  
 359  
 Карпович В. П. — 361  
 Кеплер И. — 228, 315—317,  
 358, 362  
 Кинтон Р. — 149  
 Кларк — 362  
 Клаузиус Р. Ю. Э. — 240, 359  
 Койре А. — 360, 362  
 Коп Э. Д. — 102, 351  
 Крокер Р. — 28  
 Ксенофан — 360  
 Кузен В. — 353  
 Курно — 15  
 Кювье Ж. — 141, 355

- Лакомб П. — 153, 355  
 Лаланд А. — 243, 359  
 Ламарк Ж. Б. — 102, 354  
 Ламетри — 363  
 Лаплас П. С. — 70, 349, 350  
 Лебедев А. В. — 358, 361  
 Ле Дантек Ф. — 67, 351  
 Лейбниц Г. В. — 10, 13, 14,  
 71, 72, 268, 328, 330, 331, 333—  
 335, 340, 352, 357, 362, 363  
 Леруа Э. — 29, 219, 358  
 Линден М. фон — 132  
 Лосев А. Ф. — 357, 358  
 Лосский Н. О. — 14  
 Малеванский Г. В. — 357  
 Мальбранш — 362  
 Марен Ф. — 122  
 Мейерсон Э. — 29  
 Мендель — 353  
 Мечников И. И. — 350  
 Милет — 360  
 Мольер — 358  
 Мор — 140, 355  
 Муссю — 106  
 Ньюкомен Т. — 191, 356  
 Ньютон И. — 317, 362  
 Паветий — 361  
 Парменид — 360  
 Паскаль Б. — 28  
 Перон — 105  
 Платон — 18, 79, 167, 197, 213,  
 301—303, 306, 308, 314, 317, 329,  
 353, 355, 356, 359—361  
 Плотин — 16—19, 26, 213,  
 301, 308, 310, 329, 332, 333, 350,  
 356—358, 360, 361  
 Bastian — 214  
 Bateson W. — 91  
 Berthold — 67  
 Betge — 184  
 Blaringhem — 109  
 Boltzmann — 241  
 Bouvier — 156  
 Brandt — 94  
 Brown-Séguard Ch. E. — 105  
 Попов П. С. — 361  
 Посидоний — 361  
 Пригожин И. — 29, 30  
 Пти А. — 21  
 Равессон Ф. — 213, 351, 357  
 Рейнке И. — 73, 352  
 Ренан — 15, 16  
 Ренувье — 351  
 Риккерт Г. — 28  
 Роменс Дж. Дж. — 153, 355  
 Сеай Л. Г. — 62, 351  
 Скарга Б. — 16  
 Сократ — 6  
 Спенсер Г. — 15, 16, 37, 103,  
 165, 194, 196, 197, 341—343, 349,  
 356, 364  
 Спиноза Б. — 268, 328, 330—  
 335, 340, 362, 363  
 Стенгерс И. — 30  
 Тейяр де Шарден П. — 29  
 Тойнби А. — 29  
 Тэн — 355  
 Унамуно М. — 29  
 Фарадей М. — 207, 356  
 Фихте И. Г. — 196, 197, 336,  
 356, 363, 364  
 Флорова В. А. — 349  
 Чеботарев А. — 358  
 Шалер Н. С. — 191  
 Шаррен — 106  
 Шевалье Ж. — 25  
 Шеллинг — 357, 364  
 Эвеллен Ф. — 297  
 Эймер Т. Г. Г. — 85, 98, 100,  
 110, 353  
 Юм Д. — 5  
 Busquet — 254  
 Bütschli — 66  
 Buttlet-Reepen — 180  
 Calkins — 51  
 Charrin — 106  
 Cope E. D. — 67, 102, 130  
 Cuénot — 104  
 Darwin Ch. — 91, 92.  
 Dastre — 68

- De Manaccéine — 141  
De Saporta — 127  
De Vries H. — 91, 110  
Delage I. — 88, 106, 253, 254  
Delamare — 106  
Devaux A. — 7  
Du Bois-Reymond E. H. — 70  
Eimer T. — 100  
Evellin F. — 297  
Fabre — 181  
Faraday M. — 207  
Fischel — 101  
Forel — 184  
Foster — 141  
Gaudry A. — 146  
Giard A. — 108  
Guérin P. — 88  
Hartog — 88  
Heymons — 99  
Houssay — 128  
Hude H. — 28  
Huisman D. — 7  
Janet P. — 89  
Kant I. — 277  
Kunstler — 254  
Labbé — 254  
Lacombe P. — 153  
Laplace P. — 70  
Le Dantec F. — 53  
Linden M. von — 132  
Marion — 127  
Maupas — 68  
Metchnikoff I. — 53  
Möbius K. A. — 88  
Morgan C. L. — 104, 106  
Mossé-Bastide R.-M. — 18, 358,  
360  
Moussu — 106  
Peckham — 182  
Peron — 105  
Perrier E. — 253  
Plotin — 18, 358  
Quinton R. — 149  
Rhumbler — 66  
Roule — 60  
Salensky V. — 101  
Samter — 99  
Skarga B. — 7, 16, 22, 24  
Schaler N. S. — 148, 192  
Scott — 91  
Sedgwick Minot — 53, 254  
Serkovski — 253  
Sigwart — 277  
Stchasny — 141  
Tarakevitch — 141  
Vignon P. — 68  
Voisin — 105  
Weismann A. — 105  
Wilson E. B. — 68  
Wolff — 101

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>И. Блауберг</i>	
ПРЕДИСЛОВИЕ	5
ВВЕДЕНИЕ	33
ГЛАВА ПЕРВАЯ	
<b>ОБ ЭВОЛЮЦИИ ЖИЗНИ. МЕХАНИЦИЗМ И ЦЕЛЕ- СООБРАЗНОСТЬ</b>	39
О длительности в целом. Неорганизованные тела. Организованные тела: старение и индивидуальность	39
О трансформизме и способах его интерпретации. Радикальный механицизм: биология и физико-хи- мия. Радикальный телеологизм: биология и фило- софия	57
Поиск критерия. Рассмотрение различных тео- рий трансформизма на частном примере. Дарвин и незначительное изменение. Де Фриз и внезапное изменение. Эймер и ортогенез. Неоламаркисты и на- следование приобретенного	83
Жизненный порыв	111
ГЛАВА ВТОРАЯ	
<b>РАСХОДЯЩИЕСЯ НАПРАВЛЕНИЯ ЭВОЛЮЦИИ ЖИЗНИ. ОЦЕПЕНЕНИЕ, ИНТЕЛЛЕКТ, ИНСТИНКТ</b>	119
Общая идея эволюционного процесса. Возраста- ние. Расходящиеся и взаимодополняющие тенден- ции. Значение прогресса и приспособления	119
Отношение животного к растению. Схема жи- вотной жизни. Развитие животной жизни	126
Великие направления эволюции жизни — оцепе- нение, интеллект, инстинкт	149
Первичная функция интеллекта	164
Природа инстинкта	176
Жизнь и сознание. Место человека в природе	186

<b>ГЛАВА ТРЕТЬЯ</b>	
<b>О ЗНАЧЕНИИ ЖИЗНИ. ПОРЯДОК В ПРИРОДЕ И ФОРМА ИНТЕЛЛЕКТА</b>	<b>193</b>
Отношение проблемы жизни к проблеме познания. Философский метод. Мнимый порочный круг предложенного метода. Реальный порочный круг противоположного метода	193
О возможности одновременного генезиса материи и интеллекта. Геометрия, присущая материи. Существенные функции интеллекта	206
Очерк теории познания, основанный на анализе идеи беспорядка. Две противоположные формы порядка; проблема родов и проблема законов. Беспорядок и два порядка	211
Творчество и эволюция. Материальный мир. О происхождении и назначении жизни. Существенное и случайное в жизненных процессах и в эволюционном движении. Человечество. Жизнь тела и жизнь духа	235
<b>ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ</b>	
<b>КИНЕМАТОГРАФИЧЕСКИЙ МЕХАНИЗМ МЫШЛЕНИЯ И МЕХАНИСТИЧЕСКАЯ ИЛЛЮЗИЯ. ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЮ СИСТЕМ. РЕАЛЬНОЕ СТАНОВЛЕНИЕ И ЛОЖНЫЙ ЭВОЛЮЦИОНИЗМ</b>	<b>264</b>
Очерк критики систем, основанный на анализе идей небытия и неизменности. Существование и небытие	264
Становление и форма	286
Философия форм и ее концепция становления. Платон и Аристотель. Естественная склонность интеллекта. Становление с позиций современной науки. Две точки зрения на время	300
Метафизика современной науки. Декарт, Спиноза, Лейбниц	314
Кантовская критика	335
Эволюционизм Спенсера	341
<b>ПРИМЕЧАНИЯ</b>	<b>349</b>
<b>ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ</b>	<b>365</b>
<b>УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН</b>	<b>379</b>

Анри  
БЕРГСОН

## ТВОРЧЕСКАЯ ЭВОЛЮЦИЯ

Редактор *Н. Саркитов*  
Художественный редактор *И. Марев*  
Технический редактор *Т. Фатюхина*  
Корректор *Н. Кузнецова*

ЛР № 071673 от 01.06.98 г. Изд. № 0901347.  
Подписано в печать 21.11.01 г.  
Формат 84×108<sup>1/32</sup>. Бумага офсетная.  
Гарнитура «Школьная». Печать высокая.  
Усл. печ. л. 20,16. Уч.-изд. л. 21,67.  
Заказ № 0116140.

ТЕРРА-Книжный клуб.  
113093, Москва, ул. Щипок, 2.

Издательство «КАНОН-пресс-Ц».  
113093, Москва, Стремянный пер., 32/1.

Отпечатано в полном соответствии  
с качеством предоставленного оригинал-макета  
в ОАО «Ярославский полиграфкомбинат».  
150049, Ярославль, ул. Свободы, 97.



ISBN 5-275-00390-0



9 785275 003901