Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Пер. с фр. Мн.: Харвест, 1999. 1409 с.

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

Творческая эволюция (8-412)

(с.12-13)

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

Соединение этих двух теорий может разрешить великие проблемы философии более верным и более близким к опыту методом. В самом деле, если бы им удалось выполнить их общую задачу, они показали бы нам образование сознания и, тем самым, генезис той *материи*, общий вид которой рисует наш ум. Они дошли бы до самого корня природы и духа. Они заменили бы ложный эволюционизм Спенсера, состоящий в расчленении уже развившейся действительности на мелкие не менее развившиеся части и в составлении ее потом из этих кусков, т. е. в том, чтобы дать наперед то, что требуется объяснить, — истинным эволюционизмом, который проследит действительность в ее развитии и ее росте.

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

(с.94-96)

Это в особенности необходимо, по нашему мнению, когда мы хотим найти причину изменений, правильно передающихся по наследству. Мы не будем входить здесь в подробности споров, относящихся к передаче приобретенных свойств, и еще менее мы хотели бы определенно высказываться по вопросу, лежащему вне нашей компетенции. Но мы не можем остаться к нему совершенно равнодушными, ибо нигде так не чувствуется, как здесь, невозможность в настоящее время отделываться неопределенными общими местами и необходимость следовать за учеными в подробностях их опытов, обсуждая вместе с ними их результаты. Если бы Спенсер поставил себе с самого начала вопрос о наследственной передаче приобретенных свойств, то его эволюционизм несомненно принял бы совсем другую форму. Если бы (и мы считаем это очень вероятным) привычка индивида передавалась его потомству только в исключительных случаях, то пришлось бы переделать всю психологию Спенсера и добрая часть его философии оказалась бы несостоятельной. Рассмотрим, как, по нашему мнению, нужно ставить вопрос и в каком смысле можно искать его решения.

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

Но если бы, напр., опыт показал передаваемость приобретенных свойств, то тем самым он доказал бы, что зародышевая плазма не так независима от ее телесной среды, как обыкновенно думают, и передаваемость приобретенных свойств *тем самым* стала бы понятной; а это значит, что понятность или непонятность не имеют отношения к этому случаю и что вопрос разрешается только опытом. Но именно здесь и начинается трудность. Приобретенные свойства, о которых идет речь, чаще всего являются привычками или следствиями привычек. Но очень редко бывает, чтобы в основе прочной привычки не лежала естественная способность. Так что всегда можно спросить, передается ли именно привычка, приобретенная телом (*soma*) индивида, или же скорей естественная способность, предшествующая приобретенной привычке; эта же способность врождена *зародышу* (*germen*), который индивид носит в себе, как она уже была врождена индивиду и, следовательно, его зародышу. Поэтому, ничто не доказывает, что крот стал слепым потому, что приобрел привычку жить под землей; быть может, он должен был обречь себя на подземную жизнь вследствие того, что его глаза начали атрофироваться. В таком случае тенденция к потере зрения передавалась бы от зародыша к зародышу, причем само тело крота ничего бы не теряло и не приобретало.

(с.170-171)

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

Будем исходить от действия и примем за принцип, что интеллект прежде всего стремится к производству. Производство имеет дело исключительно с неодушевленным веществом, так что даже если оно употребляет органический материал, то поступает с ним, как с мертвыми вещами, не обращая внимания на свойственную им жизнь. Далее, из неодушевленных вещей производство имеет дело только с твердыми телами; остальные просто в силу своей текучести уходят от его воздействия. Так что из самого отношения интеллекта к производству нетрудно предвидеть, что текучие элементы действительности *отчасти ускользают от него, а то, что в живых существах есть живого, ускользнет от него совершенно.* Наш интеллект, в том виде, как он выходит из рук природы, имеет своим главным объектом неорганические твердые тела.

(с.208-211)

Точно так же интеллект дается в космогонии в роде Спенсеровской; в то же время он принимает, как данное, и материю. Спенсер показывает нам, что материя подчинена законам, что предметы и явления связаны между собой постоянными отношениями, что сознание получает отпечаток этих отношений и законов, приспособляясь, таким образом, к общей картине природы и определяясь, как интеллект. Но здесь совершенно ясно, что интеллект уже предполагается с того момента, когда берутся явления и предметы. Уже *a priori*, независимо от всяких гипотез о сущности материи, очевидно, что материальность тела не ограничивается той точкой, в которой мы прикасаемся к нему. Оно существует везде, где чувствуется его влияние. Но ведь его сила притяжения, не касаясь сейчас других сил, действует и на солнце, и на планеты, а может быть, и на всю вселенную. Чем дальше развивается физика, тем больше уничтожает она индивидуальность тел и даже частиц тел, на которые научное воображение сначала их разлагало. Тела и частицы стремятся раствориться в мировом взаимодействии. Наши восприятия скорей дают нам изображение нашего возможного воздействия на вещи, чем изображение самих вещей. Очертания, приписываемые нами предметам, просто указывают в них то, что мы можем достигнуть и изменить. Те линии, которые, по нашему мнению, обозначаются в материи, представляют линии, на которых нам приходится действовать. Очертание и дорожки возводились (accuses) соответственно тому, как подготовлялось действие сознания на материю, т. е. в общем по мере конституирования интеллекта. Можно, по праву, сомневаться, чтобы животные, построенные по иному плану, чем мы, напр., моллюски или насекомые, видели в материи те же линии, что и мы. Может быть, нет даже никакой необходимости, чтобы они соединяли ее в тела. Чтобы следовать указаниям инстинкта, вовсе нет надобности воспринимать *предметы*, достаточно различать *свойства*. Наоборот, интеллект, даже в самой скромной форме, уже стремится достичь того, чтобы материя действовала на материю. Если материя с какой-либо стороны допускает подразделение на действующие и пассивные элементы или хотя бы на сосуществующие отдельные части, то именно эту сторону и принимает во внимание интеллект. Чем более он занимается разложением материи на части, тем более он придает ей, так сказать, пространственный характер, рассматривая ее как сочетание протяженных частей; несомненно, что такой характер присущ материи, но все же ее части находятся в состоянии смешения и взаимного проникновения. Таким образом, то течение, которое обращает сознание в интеллект, т. е. в отчетливые понятия, приводит материю к подразделению на совершенно внешние друг другу объекты. *Чем более интеллектуальный характер принимает сознание, тем более пространственный вид получает материя.* А это значит, что когда эволюционная философия представляет себе в пространстве материю, разрезанную по тем линиям, по которым последует наша деятельность, эта философия заранее принимает готовый интеллект, происхождение которого она хотела объяснить.

Когда метафизика выводит *a priori* категории мышления, она задается работой того же характера, только более тонкой и более сознательной в отношении к самой себе. При этом интеллект, так сказать, сжимается, сводится к своей квинтэссенции, к такому простому принципу, что он кажется пустым, а затем из этого принципа извлекается то, что было в него заложено, как возможность. Несомненно, что этим доказывается связь интеллекта с самим собой, что таким образом интеллект определяется и выражается формулой, но этим нисколько не намечается его генезис. Так, хотя работы Фихте более значительны в философском отношении, чем работы Спенсера, поскольку первый более считается с истинным порядком вещей, все же они не подвигают нас вперед Фихте берет мышление в концентрированном состоянии и расширяет его до действительности; Спенсер же исходит из внешней действительности, конденсируя ее в интеллект. Но в том и другом случае приходится с самого начала принимать интеллект, в узком или широком смысле; причем он постигает сам себя непосредственным созерцанием или же путем размышлений о природе, отражающих его, как в зеркале.

Если большинство философов согласны относительно этого пункта, то это происходит от того, что они одинаково признают единство природы, представляя ее в абстрактной геометрической форме. Они не видят и не хотят видеть разрыва (conpire) между органическим и неорганическим. Одни из них исходят из неорганического и думают построить из него живое посредством его усложнения; другие исходят из жизни и затем приходят к неодушевленной материи посредством остроумно придуманного decrescendo; но они все согласны, что в природе существуют только различия в степени, — по первой гипотезе в степени сложности, по второй в степени интенсивности. Раз допущен этот принцип, интеллект может считаться столь же обширным, как и сама действительность, ибо несомненно, что то, что в вещах имеет геометрический характер, вполне доступно человеческому уму, и раз между геометрией и прочим миром существует полнейшая непрерывность то и весь мир становится в равной мере умопостигаемым и интеллектуальным. Это и является постулатом большинства систем. В этом мы без труда убедимся, сравнив между собой доктрины, по-видимому, не имеющие никаких точек соприкосновения, никакого общего мерила, каковы, напр., учение Фихте и Спенсера, которые мы сейчас случайно сопоставили.

(с.405-412)

Вряд ли можно сомневаться, что мысль XIX в. требовала такого рода философии, т. е. чуждой произволу и способной спуститься вниз к самым деталям отдельных явлений. Бесспорно также, что эта философия должна была войти в то, что мы называем конкретным временем. Успехи моральных знаний, прогресс психологии, возрастающая важность эмбриологии среди биологических наук — все это подсказывало идею о действительности, имеющей внутреннюю длительность, т. е. представляющей самое время. Понятно поэтому, что когда явился мыслитель, возвестивший эволюционное учение, в котором одновременно указывался и прогресс материи в отношении к определенности, и переход ума к рациональности, где усложнение отношений между внутренним и внешним было рассмотрено во всех его последовательных ступенях, где изменение стало наконец самой сущностью вещей, то все взоры обратились к этому мыслителю. Отсюда и происходит могущественное влияние Спенсеровского эволюционизма на современную мысль. Как ни далек, по-видимому, Спенсер от Канта, как ни мало он знаком с Кантовским учением, он все же, при первом же соприкосновении с биологическими науками, понял, в каком направлении может продолжать философия свое развитие, считаясь с Кантовской критикой.

Однако, он не сильно уклонился в сторону. Он обещал наметить некоторый генезис, но сделал он нечто совершенно другое. Его учение носило имя эволюционизма. Оно собиралось пройти сверху донизу вдоль универсального процесса изменения. Но в действительности он совсем не занимался развитием и изменениями.

Мы не можем здесь входить в подробное рассмотрение Спенсеровской философии. Ограничимся только замечанием, что обычный прием метода Спенсера состоит в том, что развитие реконституируется из отдельных уже развившихся частей. Если я наклею на картон картинку и затем разрежу картон на куски, то, группируя в надлежащем порядке эти кусочки картона, я могу вновь воспроизвести картинку. Не удивительно, что ребенок, играющий с такими кусочками или составляющий из бесформенных обрывков рисунка какую-нибудь хорошенькую картинку, воображает, что он создал эту картинку и ее цвета. Однако же рисование и раскрашивание нисколько не походит на собирание кусочков раньше нарисованной и раскрашенной картинки. Точно так же путем сочетания простейших результатов развития можно кое-как подражать самым сложным действиям. Но никак нельзя таким способом показать генезис каких-либо явлений, и такое сочетание одной готовой развившейся вещи с другою нисколько не походит на самое эволюционное движение.

В этом именно и заключается ошибка Спенсера. Он берет действительность в ее настоящей форме. Он разбивает и раздробляет ее на кусочки и бросает их по ветру, а затем он «интегрирует» эти кусочки и «рассеивает движение» их. Путем такого подражания вселенной своими мозаичными приемами он воображает, что он дал ее картину и наметил ее генезис.

Возьмем, например, материю. Тогда рассеянные элементы, интегрируемые Спенсером в видимые и осязаемые тела, в точности имеют вид частичек простых тел, о которых с самого начала предполагается, что они рассеяны в пространстве. Во всяком случае это «материальные точки», материальные, а следовательно, неизменные точки, настоящие маленькие, твердые тела; выходит, таким образом, что твердость, то есть то, что дано нам теперь ближе всего, с чем нам удобнее всего действовать, и оказывается в самом зарождении материи. Чем более прогрессирует физика, тем яснее показывает она невозможность представлять себе свойства эфира или электричества (вероятной основы всех тел) по образцу данной нам материи. Но философия поднимается еще выше. Она идет дальше эфира, который является не чем иным, как схематическим изображением отношений между явлениями, воспринятыми нашими чувствами. Философия хорошо знает, что то, что в вещах является видимым и осязаемым, представляет лишь наше возможное воздействие на вещи. Мы не можем достигнуть основы того, что развивается посредством подразделения уже развившегося. Мы не можем воспроизвести развития, сочетая его предел и результат, развившуюся вещь одну с другою.

Пусть теперь дело идет о духе. Путем сочетания одного рефлекса с другим Спенсер думает породить по очереди инстинкт и разумную волю. Он не понимает, что специальный рефлекс такой же предельный пункт развития, как и развившаяся воля. Так что его никак нельзя предполагать изначала. Очень возможно, что первый из этих двух терминов быстрее достиг своей законченной формы. Но тот и другой являются, так сказать, складами эволюционного движения, и само это эволюционное движение не может быть выражено ни в функции только первого, ни в функции только второго. Нужно было, наоборот, начать со смешения рефлекса и воли, а затем последовательно отыскивать ту текучую действительность, которая протекает под этой двойной формой и которая, несомненно, входит в ту и в другую, не будучи однако ни одной из них. На самых низких ступенях животного ряда у тех живых существ, которые сводятся к недифференцированной протоплазматической массе, там возбуждение не вызывает еще реакции, в виде действия определенного механизма, как это бывает при рефлексе; точно так же у этих животных нет выбора между несколькими определенными механизмами, как это бывает при произвольных действиях; таким образом их реакция не имеет ни волевого, ни рефлективного характера, и тем не менее она уже указывает на тот и на другой. Мы сами открываем в своем опыте некоторый остаток настоящей, первоначальной активности; таковы те случаи, когда мы выполняем полупроизвольные и полуавтоматические движения, желая избежать настоятельной опасности; ведь это не что иное, как очень несовершенное подражание примитивному поведению, т. к. мы имеем при этом дело со смешением двух видов деятельности, уже определившихся и уже локализированных в мозгу и нервах, тогда как примитивная активность представляет нечто простое, которое становится разнообразным, по мере образования механизмов, вроде нервов и мозга. Однако, Спенсер закрывает глаза на все это, так как сущность его метода состоит не в том, чтобы исследовать постепенную работу определения, т. е. самое развитие, а в том, чтобы составлять уже определившиеся вещи из уже определившихся частей. Пусть, наконец, дело идет о соответствии между умом и материей. Спенсер, конечно, вполне прав, определяя интеллект посредством этого соответствия; он в праве также видеть в нем предел развития. Но когда он пытается начертать это развитие, он опять-таки интегрирует одни уже развившиеся вещи с другими, не замечая, что его работа при этом совершенно бесполезна. Принимая хотя бы самую незначительную частицу того, что в настоящее время уже развилось, он принимает и всю совокупность уже развившихся частей; понятно, поэтому, что он напрасно думает установить ее генезис.

Для Спенсера следующие друг за другом явления природы отражаются в человеческом уме, образующем представление о них. Отношениям между явлениями и соответствуют симметричные отношения между представлениями, а самые общие законы природы, в которых конденсируются отношения между явлениями, породили руководящие принципы мышления, в которых интегрируются отношения между представлениями. Таким образом, природа отражается в уме. Внутреннее строение нашего мышления шаг за шагом соответствует самой природе вещей. С этим я согласен; но для того, чтобы человеческий ум мог представить отношения между явлениями, необходимо ведь, чтобы существовали явления, то есть отдельные факты, выделенные из непрерывного процесса вселенной; а раз мы принимаем этот специальный способ разложения, как это мы делаем теперь, то мы принимаем также интеллект в том виде, как он существует теперь, так как только в отношении к интеллекту и только к нему действительность разлагается таким образом. Можно ли думать, что млекопитающие и насекомые замечают одни и те же стороны природы, намечают те же подразделения, расчленяют вселенную одним и тем же способом? И однако же у насекомого, поскольку оно является разумным, имеется нечто вроде нашего интеллекта. Каждое существо разлагает материальный мир по тем самым линиям, которым должна следовать его деятельность. Это линии возможного действия, которые, перекрещиваясь, обрисовывают, так сказать, сеть опыта, явление же — это ее ячейки. Так всякий город состоит исключительно из домов, улицы же города представляют лишь промежутки между домами; точно так же можно сказать, что природа заключает в себе только явления и что раз даны явления, то отношения представляют просто линии, проходящие между явлениями. Но в городе особенности различных участков земли определяют как место домов, так и их очертания, а также направления улиц; именно с этими особенностями участков следует считаться, для того чтобы понять данный способ подразделения города, определивший положение каждой улицы и каждого дома. Основная ошибка Спенсера и заключается в том, что он берет опыт уже подразделенным, тогда как истинная проблема состоит в выяснении того, каким образом происходит это деление. Я согласен, что законы мышления представляют лишь интеграцию отношений между явлениями; но раз я принимаю явление в том очертании, какое они имеют для меня теперь, я предполагаю данной свою нынешнюю способность восприятия и понимания, так как именно она подразделяет действительность, выделяя явление из всей совокупности ее, а в таком случае, вместо того, чтобы считать, что законы мышления порождены отношениями явлений, я столь же хорошо могу утверждать, что, наоборот, форма мышления определила очертания воспринимаемых явлений, а следовательно, и их отношения между собой. Оба эти способа выражения равноценны, так как, в сущности, они говорят одно и то же. Правда, при втором способе мы отказываемся от учения о развитии, но зато при первом мы ограничиваемся только им и не думаем ни о чем больше. Истинный же эволюционизм ставит своей задачей найти, посредством какого, постепенно создавшегося modus vivendi интеллект приобрел свое определенное строение, а материя — определенный способ подразделения. Это строение и это подразделение связаны друг с другом. Они являются дополнительными по отношению друг к другу; они должны были прогрессировать вместе. Возьмем ли мы нынешнее строение ума или примем нынешнее подразделение материи, в обоих случаях мы остаемся в области уже законченного развития; мы ничего не знаем о том, что развивается, и о самом развитии его.

И, однако, именно развитие нам и следует найти. Уже в области самой физики ученые, наиболее углубляющиеся в свою науку, склоняются к убеждению, что нельзя одинаково рассуждать в частях и о целом, что одни и те же принципы не могут применяться в начале и в конце какого-либо прогресса, что нельзя, например, отвергать творчество и разрушение, когда дело идет о малейших частицах, образующих атом. Тем самым они стремятся войти в конкретное время, в ту единственную вещь, где происходит не только сочетание частей, но и зарождение. Правда, творчество и уничтожение, о котором говорят эти ученые, касается движения или энергии, а не той невесомой среды, в которой циркулируют энергия и движение. Однако, что же остается от материи, когда от нее отнимается все то, что ее определяет, то есть энергия и движение?

Философ должен идти дальше ученого. Обращая в tabula rasa то, что является лишь воображаемым символом, он увидит, что материальный мир разлагается на простой поток, непрерывное течение становления. Он будет подготовлен, таким образом, встретить реальное время там, где эта встреча еще полезнее, а именно в области жизни и сознания, ибо поскольку дело идет о неодушевленном веществе — еще можно пренебрегать ее течением, не совершая крупной ошибки: мы уже сказали, что материя обременена геометрией, и она, идущая книзу, распадающаяся действительность, имеет длительность во времени только благодаря своей связанности с тем, что подымается вверх, жизнь же и сознание и есть этот подъем. Кто однажды постиг их сущность, усвоив их движения, тот поймет, что остальная действительность происходит от них. Является развитие и в недрах его — прогрессивная определенность материального и интеллектуального посредством постепенного упрочнения того и другого. Но тогда мы входим в самое эволюционное движение и следуем за ним вплоть до его нынешних результатов; мы уже не станем искусственно составлять эти результаты из отдельных кусочков их самих. При таком понимании специальной функции философии, она уже не только возвращение разума к самому себе, совпадение человеческого сознания с жизненным принципом, из которого она проистекает, или соприкосновение с творческим усилием, философия — это углубление процесса становления вообще, это истинный эволюционизм и, следовательно, истинное продолжение науки, если только под наукой мы будем понимать совокупность констатированных и доказанных истин, а не какую-то новую схоластику, выросшую во второй половине девятнадцатого века вокруг физики Галилея, подобно тому, как прежняя схоластика создалась на основе Аристотеля.

Материя и память (414-865)

(с.681

(с.695

(с.878

(с.919

(с.1122

(с.1331

(с.1406