

ГЛАВА 5

ОФОРМЛЕНИЕ ОСНОВОПОЛАГАЮЩИХ ПРИНЦИПОВ НОВОЙ МЕТАФИЗИКИ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ А. БЕРГСОНА

5.1. Критика традиционной психологии. Противоположность мира и человека

В конце XIX века явный пробел в классической научной картине мира, связанный с тем, что в ней отсутствовал адекватный образ человека, стал очевидным. Но, как уже говорилось в разделе 1.2, именно в это время возникла наука, которая выступила с претензией на то, что именно в ней заключается единственно правильный путь познания человека и что вместе с уже существующими науками она породит новую картину мира, которая даст исчерпывающее и окончательное постижение всей реальности, не требующее никакого дополнения в философском познании. Рождение *научной* психологии, тесно связанное с развитием позитивизма и обострением враждебности научного сознания к философскому «мудрствованию», казалось долгожданным прорывом к строго научному постижению человека. Название работ В. Вундта, положивших начало психологии, – «Психология с точки зрения естествознания» и «Основы физиологической психологии» (1874) – говорят сами за себя; главной тенденцией рождающейся психологии стало стремление стать частью естествознания, выстроить познание человека в полной аналогии с познанием материальной природы.

Конечно, невозможно было отрицать специфический нематериальный характер психических явлений, однако познание этих явлений признавалось возможным только потому, что они обязательно имеют материальные корреляты. Предметом психологии, утверждает Вундт, должны стать те процессы и явления, которые доступны и внешнему и внутреннему наблюдению и имеют как физиологическую, так и психологическую составляющие. Самое главное, что психология заимствовала у естественных наук, – это аналитический метод познания, т. е. представление о том, что понять целое (в данном случае сознание) можно через анализ простейших элементов этого целого. В результате основное внимание психология направляла на элементарные слагаемые психологического опыта, в качестве таковых Вундт выделил ощущения, представления и простейшие аффекты. Методом внутреннего наблюдения признавалась *интроспекция* (акт самонаблюдения), причем выдвигалось требование ее экспериментальной проверки, она должна была быть контролируемой и повторяемой. Такие радикальные условия делали маловероятным, что этот метод охватит абсолютно все феномены сознания. Рождение идеи *бессознательного в сознании* стало позже естественным ответом на это требование.

Безусловно, главным негативным результатом перенесения естественнонаучного метода в психологию стал *психологический атомизм*, представление о составленности сознания из отдельных, относительно независимых и неделимых «атомов». При этом предполагалось, что указанные «атомы» при пассивности сознания «сами собой» соединяются в более сложные психологические образования с помощью ассоциаций по смежности и сходству. Активность сознания – это выделение отдельных составляющих психологического опыта в акте внимания.

Нетрудно видеть, что в таком подходе к человеку, к его сознанию воспроизводилась та самая механистическая модель природы, которая в конце XIX века оказалась дискредитированной даже в самих науках о природе («механицизм» классической психологии хорошо продемонстрировал Г. Риккерт в книге «Границы образования естественнонаучных понятий»). В связи с этим психология уже в конце XIX века подверглась резкой и убедительной критике. Очень известной была критика В. Дильтея, осуществленная в книге «Мысли об описательной и расчленяющей психологии» (1894). Дильтей утверждал, что существует две психологии; первая из них – это *объяснительная, расчленяющая психология* Вундта, главным методом которой является разложение сознания на отдельные «атомы» с их последующим синтезом с помощью ассоциации. Эта форма психологии близка к

естествознанию, как и последнее пытается найти законы, которым подчинено сознание, однако она не способна приблизиться к сущности сознания, порождая его искусственный и неадекватный образ. По-настоящему проникающей в сущность сознания Дильтей считал вторую форму психологии, которую он называл *описательной психологией* и главной задачей которой признавал адекватное описание душевной жизни в ее *целостности, уникальности*.

Однако все-таки наиболее проработанную и убедительную критику недостатков новой науки о человеке осуществил Анри Бергсон (1859-1941). Особую весомость этой критике придавало то обстоятельство, что Бергсон естественно сочетал в своих рассуждениях и философские идеи и конкретные психологические аргументы против ключевых принципов классической психологии. Его главные труды были адресованы представителям позитивной науки, он пытался изнутри научного сознания показать порочность принятого в психологии метода и тем самым подвести психологов к пониманию необходимости радикальной реформы их научной сферы – реформы, которая должна была заключаться в отказе психологии от ориентации на естествознание и движение в сторону философии.

Несостоятельность классической психологии была связана с тем, что она базировалась на ряде не подвергавшихся сомнению предпосылок, которые на самом деле были глубоко ошибочны и вели к совершенно неадекватной концепции человеческого сознания. Именно на критику этих принципов и были направлены основные труды Бергсона. Среди этих принципов наиболее важными и характерными были следующие¹⁴⁵:

1) Наша внутренняя жизнь, сознание, складывается из множества элементарных составляемых, простейшими из которых являются ощущения;

2) Состояния сознания – ощущения, чувства, страсти, усилия – обладают количественной определенностью, могут быть более или менее интенсивными;

3) Все психические состояния, отдельные состояния сознания и оно само в целом, причинно зависят от нейро-физиологических процессов, протекающих в мозгу, по сути, порождаются мозговыми процессами;

4) Важнейший элемент психической жизни – воспоминания – также непосредственно зависят от процессов, протекающих в отдельных участках мозга, хранятся в этих участках мозга.

Первую из главных своих работ, книгу «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889), Бергсон посвящает критике первых двух из этих принципов. Начинает он с проблемы интенсивности психических состояний. Затрагивая принципиальный для любой науки вопрос о сущности наших измерений, Бергсон замечает, что в исходном смысле измеримая величина – это величина экстенсивная, т. е. величина «распростертая» в пространстве. По сути, только само пространство, пространственное протяжение, и является измеримым в первичном, интуитивно самоочевидном смысле, процедура измерения в этом случае заключается в последовательном прикладывании какого-либо эталона к измеряемому объекту (именно такова процедура измерения пространственных размеров в классической науке). Все остальные параметры, которые мы приписываем объектам окружающей реальности, измеримы постольку, поскольку они могут быть в рамках какой-то природной закономерности сведены к *пространственному протяжению*. Например, измерение температуры – интенсивной величины, заданной в точке (точнее, в малой области пространства), реализуется с помощью известной из физики зависимости длины некоторых объектов от их температуры; это принцип лежит в основе устройства любого термометра.

Отметим, что это утверждение Бергсона остается справедливым и по отношению к современной науке. А. Эйнштейн при создании теории относительности подверг критическому анализу измерительные процедуры классической механики и пришел к выводу о необходимости сделать процедуру определения времени независимой от процедуры опре-

¹⁴⁵ Отметим, что, к сожалению, в современной психологии они по-прежнему принимаются за истину, поэтому критика Бергсона продолжает быть актуальной, хотя мало востребованной, и в наши дни.

деления пространственного протяжения. Позже эта идея была реализована с помощью конструкции атомных часов, которые, по убеждению современных ученых, принципиально отличаются от механических часов, поскольку основаны не на измерении расстояния, пройденного стандартным объектом (стрелки часов) в некоем периодическом процессе, а на подсчете атомов, распавшихся в явлении радиоактивности. Однако на деле это различие не так принципиально, как кажется; ведь акт *счета* также предполагает представление о пространственной протяженности и невозможен без такого представления. Ликвидируя непосредственную зависимость процедуры определения времени от физического пространства, современная наука ничуть не уменьшает и, как показывает Бергсон, не в состоянии уменьшить зависимость своих процедур от идеи пространства как экстенсивного протяжения. Об этой части рассуждений Бергсона речь пойдет ниже.

Обращаясь к психическим явлениям, Бергсон признает, что в обыденной жизни мы постоянно используем представление о различной интенсивности психических состояний. Мы говорим о более или менее сильных чувствах, страстях, впечатлениях, воспоминаниях. Даже такие сложные психические акты, как акт эстетической оценки или удовольствие от прекрасного, допускают прилагательные «больше» и «меньше», мы ведь говорим, например, что полотно живописца доставляет ценителю *больше* эстетического наслаждения, чем вывеска магазина. Но что реально подразумевается во всех таких случаях? Главная мысль Бергсона заключается в том, что здесь всегда происходит смешение двух понятий: собственно цельного психического акта и привходящих факторов, таких как внешние, физические причины этого акта, сопутствующие мускульные напряжения, переход к другим психическим актам и т. п. Именно эти факторы допускают определенную количественную оценку, которая незаметно переносится на сам центральный акт.

В качестве примера можно рассмотреть знакомый каждому пример нарастания чувства гнева. В данном случае количественная оценка привходит в психический акт за счет двух факторов: во-первых, из-за возрастания числа причин, вызывающих гнев (например, нарастание числа поступков другого человека, которые вызывают раздражение субъекта гнева), и, во-вторых, из-за увеличения той части тела, которая физически (мускульно) задействована в аффекте гнева. Не случайно про самую крайнюю степень гнева так и говорят – «меня всего трясет», т. е. в данном случае достигается предел этого физического расширения, и аффект вовлекает в действие *все* тело. На деле две разных формы гнева всегда качественно различаются друг от друга, и при их количественном сравнении речь идет не о самих психических состояниях, а об их физических (телесных) следствиях.

Наиболее известным примером интенсивности психических актов считается оценка силы испытываемой боли. Однако и здесь, утверждает Бергсон, реально оценивается не сама психическая «материя», а телесные последствия психических состояний. Боль возникает в результате физического действия на тело, и тело отвечает на это действие мускульными реакциями. Многообразие этих реакций и задействованность в них все большего объема тела и составляет подлинное основание оценки силы боли. Именно поэтому слабую боль легко локализовать – соответствующее травмирующее действие вызывает мускульную реакцию только в небольшой области тела, затронутой этим действием. По мере роста травмирующего действия растет и сфера, в которой развиваются мускульные реакции, именно это мы и фиксируем говоря о «возрастании» боли. Если уколоть иголкой руку и постепенно наращивать силу давления иголки на тело, то первоначально боль будет локализована в маленьком участке руки, затем болеть будет вся рука, наконец, при очень сильном давлении, болевое ощущение распространится по всему телу. Именно зона пространственного захвата боли и поддается количественной оценке, но сама боль, *как психический акт*, – просто качественно различна, в конце она не больше и не меньше, чем в начале, – она просто *качественно другая*.

Поскольку самый важный и очевидный вид элементарных психических актов – это зрительные ощущения, Бергсон особенно подробно рассматривает, что мы мыслим в понятии их интенсивности. Он анализирует самый простой пример, который стал основой целой

области психологии – психофизики, ее представители выступили с претензией на развитие абсолютно строгих и количественно точных оценок интенсивности психических актов. «Посмотрите внимательно на лист бумаги, освещенный, например, четырьмя свечами, и потушите последовательно одну, две, три свечи. Вы говорите, что поверхность осталась белой и ее блеск уменьшается. На самом деле вы знаете, что потушена одна свеча, или, если вы этого не знаете, то прежде много раз замечали подобное изменение облика белой поверхности в момент тушения света. Но отвлекитесь от ваших воспоминаний и от навыков вашей речи – и вы убедитесь, что видите не уменьшение освещения белой поверхности, а полосу тени, прошедшей по этой поверхности в момент тушения свечи. Для вашего сознания эта тень – такая же реальность, как и сам свет. Если вы назвали белой первоначально ярко освещенную поверхность, то вы должны назвать по-иному то, что видите теперь, ибо это нечто совсем другое; если можно так выразиться, это – новый оттенок белого цвета. Следует ли дальше развивать это положение? Мы привыкли, благодаря прошлому опыту, а также физическим теориям, рассматривать черный цвет как отсутствие или по меньшей мере как *minimum* светового ощущения и считать последовательные оттенки серого цвета убывающими степенями интенсивности белого цвета. Но на самом деле черный цвет столь же реален для нашего сознания, как и белый. / Непредубежденному сознанию убывающие степени интенсивности белого цвета, освещающего данную поверхность, представлялись бы различными цветовыми оттенками, аналогичными различным цветам спектра»¹⁴⁶. Таким образом, и в этом случае количественная оценка ощущений происходит не из них самих, а из сравнения их физических причин на основе прошлого опыта

Следующая проблема, которую ставит и решает Бергсон, касается возможности аналитического разложения состояний сознания на отдельные элементы. Эта проблема непосредственно связана с проблемой сущности числа, поскольку обособление элементов эквивалентно их перечислению как первого, второго и т. д.

И здесь исходный пункт рассуждений Бергсона связан с утверждением о том, что счет предполагает форму пространства. В этом смысле он расходится с Кантом, который связывал возможность счета с формой времени. Как замечает Бергсон, помимо предполагаемой возможности полагать некое новое отдельное нечто (новую единицу), что ассоциируется с формой времени, в идее числа заключена необходимость *сохранять* то, что уже было положено ранее. Акт полагания числа 2 включает в себе не только возникновение новой единицы, но и сохранение первой как отдельной, нетождественной второй. Если этого акта сохранения первой единицы не будет, мы в каждом новом полагании будем считать всю ту же «первую» единицу. Но форма сохранения рядоположенных нетождественных единиц это и есть пространство; таким образом образование числа предполагает интуицию пространства.

Тем самым возможность изоляции и пересчета элементов психических состояний связана с возможностью применения формы пространства к нашему внутреннему миру. По отношению к ощущениям и восприятиям, опирающимся на окружающую нас действительность, это кажется допустимым. Но как быть с аффективными состояниями, которые не имеют никакой пространственной характеристики?

Ответ Бергсона на этот вопрос достаточно радикален: поскольку психические состояния идеальны, форма пространства к ним неприменима, и значит, они не поддаются разложению на отдельные единицы. Психические состояния обладают такой цельностью, которая не допускает разделения на отдельные слагаемые без утраты сущности этих состояний. Хотя, с другой стороны, нельзя отрицать возможности говорить о какой-то множественности внутри нее. Только эта множественность носит совершенно иной характер, чем множественность обособленных единиц в пространстве.

¹⁴⁶ Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч. в 4-х т. М., 1992. Т. 1. С. 73.

Здесь Бергсон вводит следующую важнейшую идею, касающуюся понимания душевной сущности человека. Он утверждает, что нужно говорить о двух видах множественности: «...множественности материальных объектов, непосредственно образующая число, и множественность фактов сознания, способная принять вид числа только посредством какого-нибудь символического представления, в которое непременно входят пространственные элементы»¹⁴⁷. Именно последнее становится в работе «Опыт о непосредственных данных сознания» главным в понимании пространства. Оставляя пока в стороне вопрос об онтологической сущности пространства, он рассматривает само *представление* об однородном пространстве как важнейшую форму нашего постижения действительности. Причем, в отличие от Канта, который понимал пространство похожим образом, Бергсон не утверждает, что эта форма постижения действительности является абсолютно универсальной; он признает возможность какого-то постижения и вне этой формы, более того, такое постижение является гораздо более ценным и близким к действительности. Ведь, как мы уже знаем, все психические состояния являются качественно неповторимыми, и в той степени, в какой они обусловлены внешним миром, они свидетельствуют о неповторимости каждого состояния мира, а это качество не может быть отражено в форме однородного пространства.

Однако для целей социального общения и практической деятельности часто нужно разделение целого и нивелирование неповторимого разнообразия. Для этой цели у человека есть мощное средство – *абстрагирование*¹⁴⁸. Его основой и главной формой является однородное пространство, состоящее из неразличимых между собой изолированных точек. Благодаря этой форме человек бесконечно расширяет возможности познания внешнего мира, хотя одновременно он что-то теряет. Точнее говоря, он приобретает в «охвате» мира познанием, но теряет в «глубине» познания отдельных состояний.

Именно потому что форма пространства – это разделение и изоляция отдельных однотипных элементов, она неприменима к нашему внутреннему миру. Главное качество этого мира – *временное деление, изменчивость, развитие*. Вновь может показаться, что Бергсон здесь просто следует за Кантом, который полагал пространство формой внешнего опыта, а время – формой внутреннего опыта. Действительно, здесь есть определенная идейная преемственность, и это лишний раз доказывает, что философия Канта стала важным рубежом в переходе европейской философии от классической к неклассической стадии развития (см. раздел 1.3). И тем не менее здесь важнее различие, а не сходство. У Канта конкретная реализация времени – это числовой ряд, последовательность независимых актов полагания. Как мы помним, у Бергсона так понятый числовой ряд есть в большей степени реализация интуиции пространства, а не времени. Правильно увидев роль времени в структуре человеческого бытия, Кант проявил недостаточную последовательность в проведении этой идеи, само время он понял, в духе современного ему естествознания, как аналог пространства, как одномерное пространство, как последовательность независимых полаганий. Бергсон же, наоборот, противопоставляет время и пространство. Время – это непрерывно длящийся акт порождения нового, и, будучи таковым, он не может быть разделен на систему независимых актов, поскольку это означало бы, с одной стороны, возможность прекращения акта (т. е. «прекращение» времени) и, с другой стороны, утрату качества новизны, поскольку рядопологать акты можно, только поняв их как подобные, в чем-то тождественные.

Одной из известнейших идей Бергсона становится различие двух форм времени: времени внутреннего мира человека, которое Бергсон предпочитает называть *длительностью* (*durée*), и время внешнего мира, которое использует в своих построениях естествознание. Глубочайшее заблуждение и науки и философии в смешении этих двух форм времени и даже в полагании второго представления более «точным» и «строгим», подчиняющим себе первое и «разъясняющим» его.

¹⁴⁷ Там же. С. 87.

¹⁴⁸ Латинское слово *abstractio* и означает отделение, изоляцию.

Бергсон утверждает прямо противоположное. Именно первое есть настоящее и *единственное* время, второе представление есть перенос того, что мы имеем только во внутреннем опыте на внешний мир; «существует реальное пространство без длительности, в котором все явления возникают и исчезают одновременно с состояниями нашего сознания. Существует реальная длительность, разнородные элементы которой взаимопроникают, но каждый элемент которой можно сблизить с одновременным с ним состоянием внешнего мира и тем самым отделить от других моментов. Из сравнения этих двух реальностей возникает символическое представление о длительности, извлеченное из пространства. Длительность, таким образом, принимает иллюзорную форму однородной среды, а связующей нитью между этими двумя элементами, пространством и длительностью, является одновременность, которую можно было бы определить как пересечение времени с пространством»¹⁴⁹.

Когда мы берем время и движение в рамках научного описания мира, мы имеем только последовательность изолированных и статичных положений объектов; но очевидно, что *система положений не есть реальное движение и временное развитие*. Только для сознания наблюдателя, которое само длится, – и *благодаря этому сознанию* – есть связь между этими положениями. Но ученый не подозревает об этой роли своего сознания и считает, что может говорить о движении во внешнем мире самом по себе. В конечном счете это приводит к многочисленным парадоксам в таком «объективном» представлении о движении; самые известные из них – это парадоксы Зенона. Имея в виду парадокс «Ахиллес и черепаха», Бергсон пишет: «...расстояние между двумя точками пространства бесконечно делимо, и если бы движение состояло из частей, подобных частям самого расстояния, то оно никогда бы не было пройдено. Но на самом деле каждый шаг Ахиллеса есть простое и неделимое действие, и, совершив определенное число этих действий, Ахиллес обгоняет черепаху. Ошибка элеатов вытекает из того, что они отождествляют этот ряд неделимых и своеобразных актов с однородным пространством, в котором они осуществляются»¹⁵⁰.

Различие характеристик внешнего и внутреннего мира Бергсон иллюстрирует примером колокола, выбивающего мелодию. С точки зрения внешнего, материального мира в каждый момент, точнее, в каждой новой ситуации этого мира, есть только один удар колокола – предыдущих уже нет, последующих еще нет. Если бы такая форма смены «моментов» была единственно возможной, восприятие целостной мелодии было бы необъяснимым, ведь для него первый звук столь же важен, как все последующие. Но в том-то и дело, что такую смену состояний совершенно неверно называть «временем», это просто рядоположенность *не связанных друг с другом* ситуаций внешнего мира («одновременностей», как говорит Бергсон). Настоящее время есть, точнее, длится, внутри нас, и смысл его в том, что восприятие каждого удара колокола не исчезает, а сохраняется, соединяясь друг с другом в *органическое целое*, оно и образует неповторимое качество мелодии. Только для человека прошлое обладает реальностью, только человек связывает прошлое с настоящим, внешний же мир существует в вечном «теперь», по отношению к которому нет никакой иной реальности – нет никакого прошлого. Имея в виду другой пример – последовательность колебаний маятника часов – Бергсон пишет: «...в нашем «я» существует последовательность без взаимной внеположности, а вне «я» существует взаимная внеположность без последовательности – взаимная внеположность, ибо данное колебание резко отличается от предыдущего, более уже не существующего; но последовательности здесь нет, ибо она существует только для сознательного наблюдателя, который удерживает в своей памяти прошлое и рядопологает два колебания или их символы во вспомогательном пространстве»¹⁵¹.

Таким образом, суть «я», суть человеческого бытия – в слитности и длительности. Однако в целях социального общения и практической деятельности мы символизируем свои

¹⁴⁹ Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания. С. 97.

¹⁵⁰ Там же. С. 98.

¹⁵¹ Там же. С. 96-97.

внутренние состояния через форму пространства и через количество. Тем самым мы упрощаем реальность, делаем ее более простой и понятной, это и есть *рациональность*, на которую опирается не только наука, но и здравый смысл. Самым важным орудием такой символизации является язык, который расчленяет целое на независимые смысловые единицы и полагает их рядом друг с другом как подобные или тождественные. «Рассматриваемые сами по себе, — утверждает Бергсон, — глубинные состояния сознания не имеют ничего общего с количеством; они являются чистым качеством. Они настолько сливаются между собой, что нельзя сказать, составляют ли они одно или многие состояния. Их нельзя даже исследовать с этой точки зрения, тотчас не искажая их. Длительность, порождаемая ими, есть длительность, моменты которой не образуют числовой множественности; охарактеризовать эти моменты, сказав, что они охватывают друг друга, — значит уже их различить... Но чем полнее осуществляются условия социальной жизни, тем сильнее становится поток, выносящий изнутри наружу наши переживания, которые тем самым малопомалу превращаются в вещи; они отделяются не только друг от друга, но и от нас самих. Мы воспринимаем тогда их исключительно в однородной среде, где отливаем их в застывшие образы, и сквозь призму слова, придающего им привычную окраску. Так образуется второе “я”, покрывающее первое “я”, существование которого слагается из отдельных моментов, а состояния отрываются друг от друга и без труда выражаются в словах»¹⁵².

Когда человек попадает в незнакомый город, каждая новая ситуация кажется ему новой и неповторимой. Но привыкнув ходить по улицам этого города, он будет говорить об похожести этих *улиц, домов и прохожих*, с помощью языка он отождествляет элементы своих неповторимых впечатлений и делает однообразие основой своего постижения реальности. Нетрудно понять, что каждый человек существует как бы на двух принципиально разнородных уровнях — на глубинном уровне своего подлинного «я», где каждое состояние целостно и неповторимо, и на поверхностном уровне отношения к миру и себе подобным, где господствует стандартная определенность и расчлененность на отдельные ясные элементы. Соотношение этих уровней очень многое определяет в человеке. Не случайно каждый из нас хорошо понимает, что есть люди глубокие и неповторимые, и люди поверхностные и стандартные в своих проявлениях и оценках.

Сформулированная двухуровневая модель «я» позволяет Бергсону дать очень оригинальное решение проблемы психологического детерминизма. Перенесение принципа детерминизма с природных явлений на психическую сферу было совершенно естественным следствием принятия психологией естественнонаучного (по сути, механистического) метода. Психологический атомизм заключал в себе идею закономерной связи «атомов» психической жизни. Достаточно было установить точные законы этой связи (главными из них полагались законы ассоциации), чтобы можно было предсказывать последствия психических актов и состояний, т. е. полагать человеческую психику столь же детерминированной, как процессы в материальной природе.

Бергсон считает психологический атомизм совершенно ложной концепцией, однако, признавая, что в нас есть тенденция к символизации своих внутренних состояний в качестве обособленных пространственных элементов, он частично оправдывает психологический детерминизм. Согласно Бергсону, мы можем поступать свободно, но можем быть полностью детерминированы в своем поведении; возможно и сочетание этих противоположных типов поведения, в результате чего оказывается, что наша свобода допускает количественно разные степени (!).

Свобода — это самое фундаментальное, основополагающее качество человеческого «я», взятого в его подлинной сущности, поэтому Бергсон определяет это качество очень просто: *этим качеством обладает все то, что идет из глубины «я», из цельности и временной динамики личности*. Но поскольку каждый из нас живет не только «в глубине», но и

¹⁵² Там же. С. 109.

«на поверхности», появляется возможность детерминированности. Символизируя свои состояния в виде обособленных элементов, личность привыкает к этому вторичному образу себя до такой степени, что это образ часто заслоняет глубинное «я». Это и приводит к детерминизму: поведение может в существенной степени опираться на этот «атомизированный» образ, причем его отдельные элементы будут закономерно предопределять различные поступки человека.

Любопытно, что в рамках такой модели личности наличие или отсутствие свободы в поступках никак не отражается на их моральном качестве. Поступок человека бросившегося в горящий дом и спасшего ребенка, мы безусловно оценим очень высоко в моральном смысле, но эта оценка никак не связана с наличием свободного мотива. Этот поступок, по Бергсону, может быть и абсолютно свободным и абсолютно детерминированным, все зависит от соотношения глубинного и поверхностного уровней в личности этого человека. Представим себе, что он воспитан в строгих моральных правилах и в результате такого воспитания создал социальный образ своей личности, в котором представляет себя безусловно моральным, благородным, призванным помогать ближним. Господство этих элементов (моральность, благородство, готовность помочь и др.) в собственном образе, предъявляемым другим и самому себе, с неизбежностью заставляет человека совершать одни поступки (морально позитивные) и стараться не совершать другие (негативные). Даже если из глубины его подлинного «я» поднимался протест против совершения опасного для жизни действия, именно признание в себе качества моральности заставило человека все-таки совершить героический поступок, который в этом случае является полностью детерминированным.

Но можно представить себе и другое соотношение мотивов в рассматриваемой ситуации. Могло быть, что в системе ясных представлений этого человека о себе и своем отношении к миру победили чувство опасности и здравый смысл, доказывающий невозможность оказать помощь. Но внезапно родившийся в глубине импульс заставил пренебречь этими ясными представлениями и породил героический поступок. В этом случае мы должны оценить тот же поступок как свободный.

Поскольку моральная ценность поступка прямо не связана со степенью свободы при его выполнении, оказывается, что свобода не всегда нужна и полезна. Как утверждает Бергсон, очень часто нам проще и легче с моральной точки зрения следовать долгу и действовать в соответствии с «предписаниями» социального, «атомизированного» образа собственной личности. Очень часто человек сознательно переводит себя именно в такую, детерминированную форму поведения, отстранив свое глубинное «я» с его свободой, чтобы гарантировать некоторый стандартный результат. Каждый находится в такой ситуации, вставая рано утром по звонку будильника и совершая автоматические действия ради заранее заданного результата.

Очень часто такая тенденция к детерминированности поведения полностью побеждает. Если человеку внушают определенную мысль, которая должна помочь ему принять решение, эта мысль становится обособленным фактом его психической жизни и определяет его действия помимо внутреннего убеждения. Постепенно такое влияние других людей может стать очень сильным и многообразным, на поверхности «я» образуется своего рода «кора», состоящая из отдельных слагаемых, которые и предопределяют все поступки человека. Он становится почти полностью детерминированным и предсказуемым. Хотя всегда остается возможность прорвать эту «кору» и совершить неожиданный свободный поступок.

Главным итогом работы «Опыт о непосредственных данных сознания» стала концепция личности в которой внутренний мир человека резко противопоставляется внешнему, материальному миру. Внутренний мир обладает неразложимой цельностью, слитностью и непрерывно длится, свободно порождая из себя все новые и новые состояния. Внешний мир распространяется в пространстве, и поэтому все его элементы существуют независимо друг

от друга, при этом каждое состояние мира в целом также самодостаточно и никак не связано с предшествующими и последующими состояниями, поэтому в строгом смысле он не обладает временной характеристикой, а существует в вечном «теперь». Хотя Бергсон вводит некую промежуточную сферу между личностью и миром – социальное «я», второй, поверхностный уровень личности, где личность выстроена по законам внешнего, пространственного мира, все-таки в этой конструкции слишком резко противопоставлены две формы бытия – личность и мир, и не очень понятно, в какой форме реализуется их единство, которое, конечно, столь же очевидно, как и их различие.

Эту важнейшую проблему Бергсон решает в следующей книге «Материя и память» (1896). Если в первой книге доказывается самостоятельность бытия личности, ее неподчиненность пространственной определенности мира, то во второй Бергсон идет гораздо дальше и доказывает, что на деле мир и личность все-таки едины, но не потому, что мир включает в себя личность и господствует над ней, а наоборот, потому, что внутреннее бытие личности есть главное измерение всего бытия, которому подчинено и ее частная форма – бытие мира.

5.2. Единство человека и мира

Высказанное утверждение является метафизическим и не является абсолютно неожиданным для того, кто знает историю европейской философии. В истории существовало немало систем, в которых доказывалась метафизическая первичность человека по отношению к миру. Однако такого рода концепции были малодоступны для представителей научного сообщества; наука в своем развитии вплоть до начала XIX века все в большей степени признавала зависимость человека от законов природы. На этом фоне Бергсон предпринимает поистине героическую попытку сделать указанное выше метафизическое положение доступным именно для научного сообщества, поэтому он пытается обосновать его с помощью аргументов, понятных любому ученому-естественнику, хотя и несколько непривычных в философском сочинении, каковым является книга «Материя и память».

Поскольку исходным моментом в соотношении сознания и мира является восприятие, Бергсон начинает с попытки понять, что такое восприятие, как оно формируется. В этой части построений Бергсона очень важное значение имеет критика характерного для психологии его времени представления о том, что в формировании восприятия главную роль играет нейрофизиологическая деятельность мозга, который оказывается чем-то подобным «фотоаппарату», копирующему объективную действительность в виде идеальных образов-дубликатов. Для того чтобы показать нелепость этой модели, Бергсон предлагает взглянуть на основные этапы эволюции живых организмов и оценить смысл происходящих в структуре нервной системы изменений.

Такой анализ эволюции жизни помогает понять, что человеческое восприятие нельзя понимать как некую форму «теоретического» постижения мира. Оно является окончательной формой развития способности непосредственной *реакции* на мир, и именно анализ *деятельных* оснований восприятия помогает понять его суть. Простейшие организмы обладают раздражимостью, которая и является отдаленным прообразом восприятия. Но суть раздражимости в том, чтобы, восприняв внешнее воздействие, тут же осуществить реакцию на него; примитивное «восприятие» не может сохраниться (т. е. стать собственно восприятием, как мы его знаем), оно тут же реализуется в движении, в действии.

По мере совершенствования живых организмов появляется и развивается нервная система. При этом происходит существенное усложнение исходной модели «восприятия» (в форме раздражимости), но тем не менее *ее принципиальная суть не изменяется*. Благодаря усложнению нервной системы и органов чувств прежде всего увеличивается пространственная дистанция между организмом и теми объектами внешней среды, от которых можно получить воздействие. Это приводит к появлению временного «зазора» между воздействием внешней среды и реакцией: пространственная дистанция делает угрозу, связан-

ную в объектом не столь моментальной, позволяет подготовиться к ней. Таким образом в ходе эволюции реакция организма отодвигается во времени от испытанного воздействия и становится более разнообразной, многовариантной.

И вот, наконец, последняя стадия развития – появление человеческого мозга. Что здесь происходит? Как утверждает Бергсон, ничего принципиально нового и радикального. Сенсорные клетки головного мозга, которые связаны с формированием восприятия, расположены между конечными разветвлениями центростремительных волокон, отвечающих за передачу возбуждений, порожденных внешним воздействием на органы чувств, и двигательными клетками, отвечающими за осуществление мускульных реакций, телесных движений. Тем самым головной мозг, как и спинной, соединяет внешние воздействия с реакциями. Однако его отличие от спинного мозга в том, что здесь появляется, как пишет Бергсон, некая *индетерминация*. Спинной мозг не имеет «выбора», он передает импульс от органов чувств к моторному механизму и порождает реакцию. А вот головной мозг может либо передать, либо *не передать* импульс; это происходит из-за того, что импульс как бы *размывается, рассеивается* во множестве зарождающихся, но не выполненных движений. Получается, что появление головного мозга у самых сложных живых существ ничего принципиально не добавляет к сложившейся в ходе эволюции схеме реакции на внешние воздействия. Скорее наоборот, здесь кое что утрачивается: *исчезает жесткая замкнутость «восприятия» на действие*. Но именно это и позволяет, утверждает Бергсон, восприятию стать таким, каким мы его знаем в нашем опыте – «теоретическим» познанием реальности, а не одним из звеньев в цепочке *стимул–нервная система–реакция*.

Прежде чем перейти к детальному объяснению восприятия, Бергсон делает одну необходимую оговорку. На самом деле восприятие не является одномоментным, оно обладает временной длительностью, а это означает, что в его формировании участвует память. Восприятие – это всегда сложный синтез собственно мгновенного восприятия и его модификаций в памяти¹⁵³. Упрощая ситуацию, Бергсон предлагает первоначально рассмотреть восприятие как мгновенный акт, без его временной глубины. Уже затем полученная упрощенная модель будет сделана более адекватной за счет рассмотрения роли памяти.

Возьмем простейшую ситуацию: некоторый световой источник – световая точка *P* – воздействует на сетчатку глаза и порождает восприятие. Как оно формируется? Возбуждение, идущее из зрительного нерва, доходит до головного мозга, и здесь вместо того, чтобы возвратиться к периферии и породить реакцию, движение, оно рассеивается в массе виртуальных, только зарождающихся движений, т. е. не заканчивается так, как заканчивается любое возбуждение у низших животных. Но именно поэтому светящаяся точка *P* оказывается выделенной на фоне всей остальной реальности, она как бы входит в структуру жизненного опыта человека и именно благодаря этому получает статус восприятия. Те элементы реальности, воздействие от которых завершается стандартной, обычной для всего живого реакцией, в силу этого «исчезают» для организма, они больше не представляют интереса; но тот элемент, который породил нервное возбуждение без завершения, как бы продолжает «тревожить», «беспокоить» своим существованием, и организм принимает факт его существования в форме восприятия. Этот механизм Бергсон называет «индетерминацией воления», его и реализует головной мозг своей нейрофизиологической деятельностью. Но при этом не порождается ничего нового, никакой «копии» реальности, никакого субъективного образа. Результатом является *различение* внутри реальности отдельных объектов, *вычленение* их на фоне других и *интеграция в жизненный опыт живого организма*.

Главным и самым непривычным итогом такой модели объяснения восприятия становится утверждение о том, что восприятие – это не копия реального объекта, а *сам этот объект*. Имея в виду приведенный выше пример, Бергсон пишет: «Можно будут, пожа-

¹⁵³ Отметим, что скрупулезный анализ временной структуры восприятия дал Э. Гуссерль, и это стало одним из важнейших достижений феноменологии. Можно показать, что в целом концепции сознания, которые построили Бергсон и Гуссерль, имеют много общего.

луй, сказать, что раздражение, пройдя через эти [нервные – *И. Е.*] элементы и достигнув центра, обращается там в сознательный образ, который затем выявляется в точке *P*. Но употреблять такие выражения – значит просто подчиняться требованиям научного метода, а совсем не описывать реальный процесс. На самом деле нет непротяженного образа, который образовывался бы в сознании и проецировался затем в точку *P*. В действительности точка *P*, лучи, ею испускаемые, сетчатка и нервные элементы образуют единое целое, световая точка *P* составляет часть этого целого, и именно в *P*, а не в каком-то другом месте образуется и воспринимается образ *P*»¹⁵⁴.

Здесь психология с неизбежностью смыкается с метафизикой. Бергсон отвергает пространственную философскую концепцию, согласно которой мир открыт нам только через идеальные субъективные образы нашего сознания. В наиболее ясной форме она была сформулирована Беркли, однако после Беркли стала общим местом почти всех европейских систем, ее приняли даже материалисты. «Идеалисты, – пишет Бергсон, – не видят в материальной вселенной ничего, кроме синтеза субъективных и непротяженных состояний, реалисты прибавляют, что за этим синтезом стоит независимая реальность, которая ему соответствует, но и те и другие, исходя из постепенного перехода от чувства к представлению, заключают, что представление о материальной вселенной относительно, субъективно и что оно, так сказать, произошло из нас, а не мы сначала выделили себя из него»¹⁵⁵. В традиции, которую породил Беркли, человек, человеческий дух, конечно, понимается как нечто самостоятельное и даже первичное в отношении мира, но при этом либо сам мир теряет свою самостоятельность (в идеализме), либо между миром и человеческим сознанием остается некая непреодолимая грань, поскольку невозможно объяснить, как осуществляется единство *материальных* объектов и их *идеальных* образов.

Решение этой известной проблемы, которое дает Бергсон, оказывается радикальным. В философском смысле оно означает преодоление традиционной дихотомии материального и идеального, выдвигание на первый план идеи целостности бытия, из которого определенным образом выделяются некие центры активности – человеческие личности. Такая тенденция в целом очень характерна для неклассической традиции и Бергсон стал одним из главных ее выразителей (позже Семен Франк ввел для соответствующей онтологической концепции удачное название – *абсолютный реализм*). В психологическом смысле новаторство этого подхода еще более очевидно, здесь отрицается, что человеческое тело является носителем человеческой души, основанием сознания. Традиционная психология, даже признавая роль внешней среды в формировании и функционировании сознания, все-таки полагает психику, душевную жизнь жестко связанной только с процессами в человеческом теле; все остальное бытие признается только вторичным фактором, влияющим на сознание. Это вновь, как и в представлении о структуре внутреннего мира человека, ведет к своего рода «атомизму» в интерпретации отношений человека с миром, теперь уже вся человеческая личность понимается как замкнутый «атом», имеющий самостоятельную сущность и только внешним, вторичным образом соотносящийся в окружающим миром. Бергсон, в противоположность этому, утверждает, что носителем, основанием человеческого сознания является не только и не столько собственное тело человека, сколько *весь мир*. Стремление традиционной психологии объяснить сознание через процессы, протекающие в человеческом теле и даже только в человеческом мозгу, сразу направляет ее на абсолютно ложный путь. Это замысел, образно говоря, подобен желанию познать человека через анализ процессов, протекающих в одном его мизинце.

Как доказывает Бергсон, значение тела вовсе не в том, что оно является основанием сознания – таким основанием является весь мир – тело играет роль *орудия действия* сознания в мире. Эта идея позволяет Бергсону дать собственную оригинальную интерпретацию аргументов традиционной психологии в пользу зависимости сознания от мозга. У него эти аргументы теряют прежний смысл. Нельзя отрицать, что при разрушении опреде-

¹⁵⁴ Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собр. соч. в 4-х т. М., 1992. Т. 1. С. 183.

¹⁵⁵ Там же. С. 190.

ленных участков мозга исчезают определенные психические функции, и сознание «ослабевает». Но, согласно Бергсону, частичное разрушение мозга приводит на самом деле только к выпадению определенных форм *действия* сознания в мире, а вовсе не к исчезновению его самого. Понятно, что, чем меньше у сознания возможностей действия, тем менее оно заметно, проявлено в мире. Поскольку у нас нет иного способа опознать существование сознания у другого человека, как через его действия, существенное ограничение форм действия в мире выглядит как исчезновение сознания, хотя на деле оно ничего не теряет в своей сущности.

Наиболее веское возражение против объективности восприятий, замечает Бергсон, заключается в указании на то, что при усилении интенсивности они неизбежно переходят в боль, т. е. в аффективные, чисто субъективные и непротяженные психические состояния. Для того чтобы отвести это возражение, Бергсон по-своему определяет сущность боли. Любое травматическое действие на организм приводит к мгновенной мускульной реакции, цель которой – уйти от указанного воздействия. Но воздействие всегда носит локальный характер, поэтому и первоначальная реакция также локализована в той части тела, которая затронута им. Эта часть тела в мускульной реакции пытается уйти от воздействия, но, естественно, не может этого сделать в силу целостности тела, невозможности одного элемента двигаться независимо от целого. Такого рода усилие, возникающее в затронутом элементе тела, но не способное привести к реальному движению и уходу от травматического воздействия, и есть боль, согласно точке зрения Бергсона. Подобным же образом Бергсон объясняет и любое аффективное состояние, частным случаем которого является боль; *это реальное усилие, совершаемое телом над самим собой и приводящее к изменению его состояния.*

При таком понимании аффектов и боли аффективные состояния, с одной стороны, и восприятия, с другой, различаются не по интенсивности, как утверждают распространенные психологические теории, а *по существу*. Восприятие всегда касается отделенного от тела объекта; поскольку такой объект не представляет непосредственной угрозы, зарождающаяся реакция на его воздействие является *виртуальной*, а не реальной, это и становится основой формирования восприятия. Когда воздействие становится достаточно сильным, или объект непосредственно приближается к телу, ситуация становится опасной – виртуальное действие переходит в реальное, это и есть аффект. Таким образом, согласно Бергсону, граница нашего тела фиксирует грань между восприятиями и аффектами. «Наши аффективные чувства, следовательно, относятся к нашим восприятиям, как реальное действие нашего тела к его возможному, или виртуальному, действию. Его виртуальное действие касается других предметов и вырисовывается в среде этих предметов; его реальное действие касается его самого и вследствие этого прочерчивается в нем самом. В конце концов все происходит так, как будто путем действительного возврата реальных или виртуальных действий к точкам их приложения или исхода внешние образы оказываются отраженными нашим телом в окружающее его пространство, а реальные действия задержанными им внутри его субстанции. А поэтому его поверхность, общая граница внешнего и внутреннего, образует единственную часть протяжения, которая одновременно и воспринимается, и чувствуется»¹⁵⁶. При этом оказывается, что аффекты, так же как и восприятия, имеют локализацию: все восприятия находятся вне тела, а аффекты – *в теле*. Наконец, Бергсон замечает, что, строго говоря, не бывает чистых восприятий и чистых аффектов, они всегда возникают вместе, поскольку виртуальное действие тела в отношении внешних объектов всегда сопровождается хотя бы минимальным его действием в отношении себя, и наоборот. Когда воздействие, идущее от объектов, не представляет угрозы или интереса, господствует восприятие, когда объекты существенно угрожают нам или интересуют нас, тогда начинает преобладать аффект (в частности, боль).

¹⁵⁶ Там же. С. 192.

Еще одно достаточно веское возражение против концепции Бергсона заключается в указании на сны и галлюцинации; в этих случаях мы имеем восприятия, которые очевидно субъективны и никак не могут быть отождествлены с реальными объектами. Соглашаясь с очевидной субъективностью восприятий в этих случаях, Бергсон утверждает, что здесь проявляется второе измерение любого восприятия, которое было пока оставлено в стороне, – *роль памяти*. Поэтому случаи восприятий во сне и в галлюцинации не столько опровергают изложенную теорию «мгновенных» восприятий, сколько показывают ее недостаточность для полного объяснения; ее обязательно нужно дополнить концепцией памяти, реальное восприятие всегда состоит из двух слагаемых – «мгновенного» объективного измерения восприятия и субъективного измерения, прибавляемого памятью.

Прежде чем перейти к этому важнейшему элементу системы идей Бергсона, к его концепции памяти, обратим внимание на важную проблему, которая возникает в связи с его объяснением восприятия и выглядит как противоречие, ставящее под вопрос все рассматриваемое построение.

Вспомним, что в книге «Опыт о непосредственных данных сознания» главная мысль Бергсона состояла в резком противопоставлении форм бытия мира и человека. Главная характеристика мира – пространство, противопоставлялось главной характеристике внутреннего бытия человека – времени, длительности. Как мы помним, Бергсон настаивал на невозможности применения формы пространства к внутреннему миру. Теперь же, рассматривая элементарную форму психических актов, восприятие, Бергсон приходит к выводу, что чистое, «мгновенное» восприятие есть сама объективная реальность, расположенная в пространстве: тем самым получается, что между миром и человеком вообще нет никакой границы, человек сразу *расположен в мире*.

На самом деле, новые идеи Бергсона не противоречат старым, а уточняют их. Противоречие в данном случае возникает, только если мы заранее принимаем традиционную модель отношения человека к миру, в которой человек *субстанциально* отличается от всей окружающей действительности, представляет собой нечто самодостаточное, способное существовать и без мира, в отстранении от мира. Но в том-то и дело, что смысл философии Бергсона – в преодолении ложных стереотипов в понимании человека, заданных классическим новоевропейским рационализмом. Если мы отказываемся от декартовской традиции и признаем, что человек существует в неразрывном единстве с миром, с окружающим бытием, тогда рассмотренная ранее мысль Бергсона о принципиальной разнородности двух «миров» - расположенного в пространстве и длящегося во времени, на самом деле означает не противоположность человека и окружающей действительности, а противоположность *двух измерений в самом целостном бытии*, причем очевидно, что второе из этих измерений нужно полагать главным, определяющим. При таком подходе можно утверждать, что *все бытие является «человекомерным»* (у Бергсона такого термина нет, нечто подобное позже ввел М. Хайдеггер), поскольку *каждый элемент бытия* обладает слагаемым, которое есть в своей сути человеческое бытие. Именно поэтому в книге «Материя и память» Бергсон высказывает суждения, которые, на первый взгляд, противоположны идеологии «Опыта о непосредственных данных сознания»: «Нет никакой необходимости полагать, с одной стороны, пространство с невоспринятыми движениями, с другой – сознание с непротяженными ощущениями. Наоборот, субъект и объект соединяются в экстенсивном восприятии, так как субъективный аспект восприятия состоит в сжатии, совершаемом памятью, а объективная реальность материи сводится к многочисленным и последовательным возбуждениям, на которые это восприятие внутренне разлагается»¹⁵⁷.

Такая связь означает, что понять бытие, его конкретные формы существования, его законы невозможно, если первоначально не понято содержание *его главного измерения* – человеческого бытия. Метафизическая концепция, разъясняющая суть человеческого бы-

¹⁵⁷ Там же. С. 201.

тия, должна стать основанием и психологии как конкретного знания о человеке и всех естественных наук как конкретного знания о мире. Поскольку суть того измерения бытия, которое проявляется как человеческое бытие, сводится у Бергсона к феномену памяти, соответствующая метафизическая концепция оказывается учением о памяти.

5.3. Память как измерение целостности бытия

Восприятие, которое было бы «мгновенным, было бы полностью объективным, совпадая с самим объектом восприятия. Но, как уже говорилось, на самом деле оно обладает временной длительностью; это означает, что на «мгновенное» восприятие, осуществляемое в данный момент, наслаиваются воспоминания, причем их влияние может быть настолько существенным, что само объективное «мгновенное» восприятие почти полностью вытесняется ими (этим объясняется возможность обманов и иллюзий, когда человек видит и слышит совсем не то, что присутствует в действительности). Для того чтобы правильно понять и механизм такого вытеснения и саму структуру полного восприятия, нужно уточнить статус воспоминания.

Здесь Бергсон настойчиво разоблачает еще одно капитальное заблуждение традиционных психологических теорий, согласно которому воспоминание – это не что иное как ослабленное восприятие, т. е. между восприятием и воспоминанием разница – в интенсивности, а не в сущности. Именно из этого заблуждения вытекает ложная теория о хранении воспоминаний в различных отделах мозга. Ведь мозг играет центральную роль в формировании «мгновенных» объективных восприятий (через механизм подготовки реакций, движений тела), если же воспоминания – это ослабленные восприятия, то и они целиком определяются деятельностью мозга.

Бергсон утверждает, что воспоминания имеют совершенно иную сущность, чем восприятия, механизм их вызова из памяти принципиально отличается от механизма формирования восприятий. В основе этого различия Бергсон вновь полагает отношение к *действию*. Воспоминания и все прошлое – это то, что уже не действует и не подвержено действию; настоящее же всегда доступно нашему действию и изменению. Это, по Бергсону, и составляет различие между *идеальным* и *материальным*, оно связано вовсе не с разным характером и сущностью соответствующих элементов бытия, а с разным их отношением к нашему действию. Бергсон вполне справедливо настаивает на том, что такая точка зрения преодолевает противостояние идеализма и материализма, поскольку, с одной стороны, делает различие между «материей» и «идеями» относительным, обусловленным разным контекстом рассмотрения одних и тех же элементов бытия и, с другой стороны, признает неразрывное единство материального и идеального в каждом акте восприятия. Наше восприятие и *совпадает с объектом* и *организуется субъектом*, поскольку «мгновенное» восприятие связывается нашей памятью с другими восприятиями, которые находятся уже вне возможности нашего действия на них, т. е. в прошлом. «Память, практически неотделимая от восприятия, включает прошлое в настоящее, сжимает таким образом в единой интуиции множество моментов длительности и благодаря этому, из-за своего двойного действия, является причиной того, что мы *de facto* воспринимаем материю в нас, тогда как *de jure* мы воспринимаем ее в ней самой»¹⁵⁸.

Для того чтобы до конца выявить сущность памяти и показать ее абсолютное значение как фундаментального измерения самого бытия, Бергсон еще раз обращается к критике традиционной психологии – в данном случае к критике традиционных концепций памяти. Их ошибочность заключается прежде всего в том, что они не различают *двух форм памяти* и, соответственно, *двух форм актов узнавания* – актов, в которых наиболее наглядно и конструктивно проявлена память. С одной стороны, человек – это материальное тело, расположенное среди других тел, воспринимающее от них действия и осуществляющее дей-

¹⁵⁸ Там же. С. 202.

ствия в отношении них. С другой стороны, человек – это идеальное сознание, т. е. система образов-воспоминаний, задающих временную длительность нашего бытия. Поэтому и память реализуется в двух формах: в форме *двигательных механизмов тела* и в форме самостоятельных *образов-воспоминаний сознания*.

Это различие Бергсон демонстрирует с помощью наглядного примера. Как происходит заучивание стихотворения? Нужно многократно повторять текст, корректируя ошибки, и в конце концов стихотворение будет выучено. Это означает, что, сказав первое слово, человек без запинки произнесет стихотворение вслух. В основе такого запоминания лежит деятельность моторного, телесного механизма; и если не осуществлять периодическую тренировку возникшего навыка, он может исчезнуть, – стихотворение будет забыто, человек не сможет его произнести или произнесет с большими пробелами. Но даже после того, как стихотворение будет напрочь забыто в указанном смысле, останется иная память – память о тех моментах, когда стихотворение разучивалось и воспроизводилось. И эта память никогда не будет утрачена, поскольку ее смысл – пребывание в целостном образе прошлого, в том частном срезе бытия, который, по логике Бергсона, как и настоящее, присутствует в целостном бытии, но на который мы уже не в состоянии воздействовать.

Только вторую форму памяти можно назвать истинной памятью, первая – это, как пишет Бергсон, «привычка, освещаемая памятью»¹⁵⁹. Соответственно, можно выделить две формы актов узнавания: один – это механическое действие в ответ на появление определенного объекта или ситуации, это узнавание вызывается самим объектом; второй – подлинно человеческое, идеальное узнавание через отождествление объекта с образом-воспоминанием о нем или об аналогичном объекте.

Сложность различения этих двух форм памяти и узнавания связана с тем, что они всегда присутствуют вместе и поддерживают друг друга. Но, не различив их, невозможно правильно понять феномен памяти. Существуют достаточно простые и наглядные примеры, которые помогают увидеть это различие. Первым из таких феноменов является сон; Бергсон объясняет его как полное раскрепощение второй (подлинной) памяти, которая больше не сдерживается и не ограничивается наличной действительностью, а извлекает самые разные образы прошлого, произвольно комбинируя их (в этом смысле в феномене сна большую роль играет и фантазия). Еще один пример дает простой психологический эксперимент: испытуемым предъявляют на короткое время простую фразу, которую нужно выучить, но при этом они все время должны были повторять про себя какой-нибудь слог или простое слово. Участники эксперимента приходили к странному результату: они утверждали, что прекрасно *помнят* предъявляемую фразу в виде идеального образа, но совершенно не в состоянии были воспроизвести ее вслух. Причина этого достаточно ясна: когда моторный механизм занят выполнением одного навыка, он не может освоить другой, в материи, в пространстве один элемент бытия всегда несовместим с другим. В духовной же памяти этой проблемы нет, здесь все образы существуют совместно и не препятствуют вызыванию друг друга.

Еще один выразительный феномен – психическая слепота, которая выражается в том, что человек с нормальным зрением не узнает привычных предметов, т. е. фактически не видит их. Этот феномен очень трудно объяснить в рамках традиционной психологии, признающей восприятия и воспоминания однородными по своей сущности. Если человек является физиологически зрячим, ничто не мешает формированию у него нормального восприятия вещи, и невозможно понять, почему при этом не осуществляется акт ее узнавания, т. е. отождествления этого восприятия с однородным по отношению к нему воспоминанием. В концепции Бергсона все получает естественное объяснение. Первичный акт узнавания в нашей жизни всегда является моторным актом (памятью в первом из выделенных смыслов), это связано с тем, что нам прежде всего нужно уметь реагировать на вещь, практически оперировать с ней. И только когда моторная память заблокирована, на первый

¹⁵⁹ Там же. С. 209.

план выходит идеальная память, которая связана с вызыванием образов прошлого, т. е. настоящих воспоминаний. Феномен психической слепоты связан, по Бергсону, как раз с разрушением механизма моторного узнавания: хотя больной формирует обычные восприятия вещей, он не в состоянии осуществлять с ними привычные операции. Правильность такой интерпретации подтверждается тем парадоксальным фактом, что многие больные, страдающие психической слепотой, способны были восстановить в воображении (в идеальной сфере) образы тех вещей, сталкиваясь с которыми в действительности, они не могли узнать их, т. е. не могли осуществлять с ними привычные действия. Интересно, что обычные слепые достаточно быстро осваиваются в любом незнакомом помещении и тактильно узнают предметы, больной же психологической слепотой, который не узнавал своей собственной комнаты, не смог освоиться в ней и после нескольких месяцев тренировок. Это наглядно показывает, что причиной психической слепоты является радикальные дефекты именно механизма моторного узнавания.

Моторная память наиболее значима в практической сфере и чаще всего подавляет идеальную память, но без этой последней она вообще не могла бы быть человеческой памятью, поскольку моторной памятью обладают и животные. Хотя идеальная память менее заметна, она по своему объему неизмеримо превосходит моторную, ведь в ней фиксируется каждый момент нашего прошлого. «Когда психологи говорят о воспоминании как о приобретенной извилине, как о впечатлении, которое, повторяясь, отпечатывается все глубже, – пишет Бергсон, – они забывают, что огромное большинство наших воспоминаний связано с событиями и подробностями нашей жизни, сущность которых в том, что они относятся к определенному моменту времени и, следовательно, уже никогда не воспроизводятся. Воспоминания, приобретаемые усилием воли, повторением, редки, исключительны. Наоборот, регистрация памятью единственных в своем роде фактов и образов происходит каждое мгновение. Но так как *заученные* воспоминания наиболее полезны, их замечают в первую очередь. А поскольку приобретение этих воспоминаний при помощи повторения одного и того же усилия подобно уже известному процессу привычки, то воспоминание этого рода предпочитают выдвинуть на первый план, делают из него образец воспоминаний, а в спонтанном запоминании видят то же самое явление в зачаточном состоянии, как бы первое чтение урока, заучиваемого наизусть. Но как можно не признать, что существует радикальное различие между тем, что должно быть образовано через повторение, и тем, что по самой своей природе повториться не может?»¹⁶⁰

Особенно явно значение идеальной памяти как *главного* слагаемого человеческой памяти выступает в феномене *внимания*. Суть внимания в том, что, не ограничиваясь первичным, чисто моторным узнаванием предмета или ситуации, наше сознание блокирует это моторное узнавание и отправляется в прошлое на поиски соответствующих воспоминаний, а затем, найдя их, заставляет моторный механизм осуществить более тонкое узнавание, в котором под воздействием вызванного воспоминания в наличном объекте будут «прочерчено» гораздо больше деталей, чем раньше.

Развитое внимание возможно только при очень развитой духовной памяти, но это чаще всего ведет к ослаблению механизма моторной памяти. В результате, оказывается, что существует два ярко выраженных полярных человеческих характера, связанных с особым развитием одной или другой сторон памяти. Есть люди практического склада, которые легко ориентируются в любой ситуации, однако оборотной стороной их практицизма является подчиненность стереотипам и выработанным привычкам, неспособность схватить бесконечное многообразие и индивидуальность бытия. Наоборот, противоположный тип характера (условно говоря, тип «мечтателя») связан с развитой способностью видеть и фиксировать индивидуальность и богатство действительности (через духовную память), но оборотной стороной этого является, как правило, непрактичность, трудности в осуществлении привычных и рутинных социальных функций.

¹⁶⁰ Там же.

После того как проведено различие между двумя формами памяти, нужно внимательно присмотреться к главной из них – к духовной памяти, поскольку в ней заключается сущность не только собственно памяти, но и всего человеческого бытия. Память мы обычно понимаем как «воскрешение» образов прошлого, т. е. ушедшего, уже не существующего бытия. Нужно осознать, до какой степени концепция памяти у Бергсона не соответствует этому обычному представлению. Он часто использует такую же терминологию и те же выражения (например, «образ прошлого»), которые мы используем, имея в виду эту простейшую концепцию здравого смысла. Однако смысл, который Бергсон вкладывает в соответствующие термины совсем иной. Главное отличие его позиции от общепринятых воззрений на память носит примерно тот же характер, что и отличие его концепции восприятия от распространенных представлений. Как мы помним, Бергсон настаивает, что в акте восприятия мы вовсе не дублируем объективную реальность, а схватываем ее саму в себе. Тем самым он снимает пространственную границу между человеком и миром, устраняет пространственную ограниченность человека, утверждает, что человек сразу, по своему бытию, расположен в мире – *во всем мире*. Точно так же и в понятии памяти он отрицает наличие какого-то идеального дублирования прошлого в сознании. Центральный тезис Бергсона: «...мы никогда не достигли бы прошлого, если бы сразу не были в нем расположены»¹⁶¹. Прошлое, которое встает перед нами в акте воспоминания, это *оно само*, а не его дубликат, это то самое бытие, которое было и, как нам кажется, ушло, но на самом деле продолжает существовать в *полном, целом* бытии.

В своей концепции памяти Бергсон приходит к своеобразной онтологии, которую более ясно и подробно он изложит в третьей и самой известной своей книге «Творческая эволюция». В рамках этой онтологии бытие мира перед нами – это только одним «срез» полного бытия, которое включает не только бытие мира в настоящем, но и все состояния мира во все моменты прошлого. Непосредственно и наглядно нам дано только бытие мира в один момент «теперь», однако все прошлые состояния продолжают существовать в полном бытии в точно такой же степени. Человеческое бытие в такой онтологической конструкции оказывается *связью* между всеми мгновенными состояниями мира, расположенными на линии из прошлого в настоящее. Именно поэтому его сутью является расположенность сразу *во всех этих мгновенных состояниях мира*. Духовная память и выражает эту суть: в акте воспоминания человек выявляет свое *продолжающееся* присутствие в том срезе бытия, которое он называет прошлым. В этом смысле в концепции Бергсона объяснения требует не тот факт, что мы можем внезапно во всех деталях вспомнить событие, ситуацию, которая была много лет назад, а тот факт, что мы очень многое из того, что было с нами, как раз не в состоянии вспомнить. Проблемой здесь является *акт забывания*, а не акт воспоминания.

Ответ Бергсона на эту проблему выглядит парадоксальным с точки зрения здравого смысла, но совершенно естественным в рамках его похода. Психологи напрасно ищут механизм воспоминания, такого механизма в нашем сознании нет – по самой своей онтологической сущности мы расположены во всех моментах прошлого и *помним все*. Но природа в целях более эффективного действия в настоящем, наделила нас *механизмом забывания*, и вот его работу и нужно изучать, чтобы понять, почему так избирательна наша память. Если бы все прошлые срезы бытия присутствовали перед нами наряду с моментом настоящего, это сделало бы наше восприятие мира гораздо более сложным и прежде всего привело бы к тому, что ориентация и действие в настоящем были бы затруднены. Блокируя наше совершенно естественное восприятие бесконечно многообразного прошлого, механизм забывания заставляет нас всецело настраиваться на настоящее и на эффективное действие в нем через управление своим телом – одним из элементов этого настоящего.

Идея особого механизма забывания находит себе выразительное подтверждение в историях людей с необычными способностями, прежде всего мнемоников, которые способ-

¹⁶¹ Там же. С. 244.

ны без малейшего труда запомнить и воспроизвести наборы из сотен бессмысленных чисел или слов. Нас поражает такая способность, поскольку в обыденной жизни мы все, как и профессиональные психологи, полагаем, что усилие запоминания реализуется всегда только через многократно повторяющиеся упражнения (в форме моторной памяти). Каждый из нас интуитивно чувствует, что для такой памяти результат, который с легкостью демонстрирует мнемоник, *абсолютно недоступен*. Но в том-то и дело, что этот результат достигается другим путем, часто без малейшего усилия. Он является следствием определенной *психической патологии*, а именно следствием неправильной работы психического механизма забывания. Для такого человека моменты ближайшего прошлого не менее реальны и не менее доступны, чем момент настоящего. Поэтому чтобы вспомнить последовательность чисел, которые ему только что диктовали, такому человеку нужно только последовательно направлять свое внимание на соответствующие моменты прошлого и, вновь пребывая в них, еще раз услышать произносимые числа и последовательно воспроизвести их в настоящем. Воспроизведение сотни продиктованных чисел в данном случае ничем не отличается от повторения числа, которое было произнесено только что. Характерно, что некоторые из людей с такими способностями признавались, что их талант является для них тяжелым бременем, существенно усложняя жизнь, делая ее поистине патологической. И это связано как раз с наложением и сближением прошлого и настоящего, с неспособностью воспринимать прошлое как несущественное, как *ушедшее*.

Помимо прочего в рамках своей концепции памяти Бергсон дает очень естественное философское обоснование идее о существовании огромной *сферы бессознательного* в человеческом сознании. Эта идея традиционно связывается с именем Зигмунда Фрейда, однако все собственные философские построения Фрейда выглядят очень наивными и не выдерживающими серьезной критики. Значение психоаналитической теории Фрейда в этом контексте связано только с наглядной демонстрацией «безбрежности» нашей памяти, с демонстрацией того факта, что на деле мы помним гораздо больше, чем нам кажется, причем даже то, что давно забыто, при определенных условиях можно привести к ясному осознанию. Бергсон в проведении идеи бессознательного идет гораздо дальше, чем Фрейд. Фрейд утверждает, что только некоторые события и ситуации прошлого влияют на личность в настоящем, причем это влияние он в основном считает негативным (влияние невротических комплексов). Бергсон же убежден, что *все моменты* прошлого продолжают потенциально существовать и даже действуют в нас, хотя мы этого и не замечаем. Ведь *характер* человека во всех его сложнейших нюансах – это спрессованное прошлое, в котором каждый момент что-то определяет. «Наша прошлая психологическая жизнь вся целиком обуславливает наше настоящее состояние, не детерминируя его с необходимостью; также вся целиком, она обнаруживается и в нашем характере, хотя ни одного из прошлых состояний в нашем характере явным образом не видно. Соединяясь, эти два условия обеспечивают каждому прошлому психологическому состоянию реальное, хотя и бессознательное существование»¹⁶².

5.4. Человек и творческий Абсолют

В той онтологии, которая связана с концепцией памяти Бергсона, наиболее сложным вопросом остается объяснение различия времени (длительности) и пространства. Как уже было отмечено, в «Материи и памяти» Бергсон ушел от того резкого противопоставления длительности и пространства, которое было характерно для «Опыта о непосредственных данных сознания», и утверждал, что человеческое бытие причастно обеим характеристикам: и времени – через память, и пространству – через действия тела в настоящем. Но все-таки смысл различия этих характеристик, точно так же как формы их единства в человеческом бытии и в бытии как таковом, оставались важной проблемой. Надо признать, что с

¹⁶² Там же. С. 253.

достаточной ясностью и полнотой эту проблему Бергсон так и не решил, хотя общие подходы к ней он намечает. Эта неполнота философской конструкции связан с тем, что в основных своих работах (особенно в книге «Материя и память») он так и остался верен исходной парадигме органичного сочетания естественнонаучных и философски аргументов. Он до конца пытался обращаться именно к ученым, чтобы донести до них необходимость радикального изменения их метода на основе некоторых принципиальных философских идей. Поэтому он избегал сугубо философской аргументации и не использовал некоторые известные философские идеи, которые очевидно помогли бы ему в разрешении возникающих трудностей. К сожалению, усилия Бергсона оказались напрасными, психология и ныне уверенно идет в том ложном направлении, на которое она встала в момент своего рождения. И в наши дни психологи прежде всего мечтают разгадать «тайны человеческого мозга», искренне полагая, что при этом они продвигаются к пониманию сущности человеческого сознания и всего человеческого существования.

Та плодотворная философская концепция, которая просматривается в основе всех рассуждений Бергсона и которая в конце XIX и начале XX века стала основой многих оригинальных философских построений (особенно в русской философии), – это *концепция всеединства*, восходящая к античному неоплатонизму, но особенно многим обязанный Николаю Кузанскому. Причем у Бергсона эта концепция выступает в ее наиболее радикальной антропологической форме (см. раздел 1.4): говоря об абсолютной целостности и абсолютной связности бытия (что и является главным в концепции всеединства), он эти характеристики цельности и связности определяет более конкретно как суть человеческого бытия, которое тем самым оказывается *центром* Всеединства, Целого, Абсолюта.

Целостность и единство бытия немислимы без противоположного качества – множества, многообразия; в философии Бергсона это многообразие реализуется в двух формах: *статической* и *динамической*. Статическое многообразие бытия – это наличный материальный мир с отдельными вещами и явлениями. Но более важный аспект многообразия – динамический, это *творческое порождение нового в бытии*. Именно в развитии этой идеи проступает новаторство Бергсона в проведении философской концепции всеединства. Статическое многообразие бытия в определенном смысле может быть названо негативным, поскольку здесь происходит «разложение» целостности бытия на отдельные элементы. А вот динамическое многообразие позитивно, поскольку в нем осуществляется обогащение бытия без радикального разрушения его единства. Конкретное выражение статического многообразия дает пространство, конкретное выражение динамического – время как длительность. Здесь можно вспомнить введенное в «Опыте о непосредственных данных сознания» различие между множественностью разложения и множественностью наложения. В рамках бергсоновской онтологии эти понятия можно отнести к бытию в целом. Условно говоря, в его структуре можно представить два ортогональных измерения: одно определяет его творческое саморазвитие, движение от прошлого к творимому им же будущему, второе – его распределение на множество объектов внутри материального мира, который всегда существует только в мгновении «теперь». Человек осознает себя в точке пересечения этих измерений множественности бытия. При этом он не ощущает себя источником, порождающим началом этих измерений, но реально *он является таковым*.

Местоположение человека в материальном мире задается положением его тела. Поскольку тело является только частью мира и подчинено его законам, нам представляется в обыденной жизни, что и по своей сущности мы пребываем внутри мира и подчинены ему. На самом деле, как доказывает Бергсон, тело является лишь *орудием* человеческой сущности, которая сама и *конституирует этот мир, приводит его к существованию*. «В более общем виде можно сказать, – пишет Бергсон, – что в той непрерывности становления, которая есть сама реальность, настоящий момент конституируется посредством почти мгновенного среза, который наше восприятие делает в протекающей массе, и это срез, собственно, и есть то, что мы называем материальным миром. Наше тело занимает в нем центральное место, именно тело мы непосредственно воспринимаем как протекающее, и в его

актуальном состоянии сосредоточена актуальность нашего настоящего. Материя как нечто протяженное в пространстве должна, по нашему мнению, определяться как непрерывно начинающееся заново настоящее, наше же настоящее, напротив, и есть сама материальность нашего существования, т. е. совокупность ощущений и движений – и ничего сверх этого»¹⁶³.

Такая точка зрения ничего общего не имеет с субъективным идеализмом, поскольку человеческое сознание не предпосылается в концепции Бергсона бытию, акт человеческого восприятия, конституирующий материальный мир, – это акт, протекающий в самом бытии, его суть состоит в *ограничении бесконечности бытия*, его можно описать как выделение из бесконечного многообразия характеристик, присущих отдельным элементам бытия, только ограниченного набора характеристик и как фиксацию только некоторых связей между этими элементами на фоне бесконечного многообразия взаимосвязей. «В известном смысле можно было бы сказать, что восприятие, присущее любой материальной, лишенной сознания точке, при всей своей моментальности, бесконечно более обширно и полно, чем наше, так как эта точка получает и передает воздействия всех точек материального мира, тогда как нашего сознания достигают лишь некоторые его части и некоторые стороны. Сознание – при внешнем восприятии – собственно и состоит в таком отборе. Но в неизбежной обедненности нашего сознательного восприятия есть нечто положительное и уже предупреждающее о появлении разума: это «le discernement», в этимологическом смысле этого слова, т. е. *способность различения*. / Вся трудность проблемы, которую мы изучаем, происходит от того, что восприятие представляют себе в виде фотографии вещей, сделанной из определенной точки с помощью специального аппарата органа восприятия, – фотографии, которая запечатлевается в мозговом веществе при помощи неизвестно какого процесса его химической и психической обработки. Но если в данном случае вообще можно говорить о фотографии, то как же не заметить, что эта фотография, и притом со всех точек пространства, уже снята, уже проявлена внутри самих вещей?.. если мы возьмем какую-нибудь точку вселенной, то окажется, что действие на нее всей громады материи происходит без сопротивления и без потерь, и что фотография целого получается здесь прозрачной: позади пластинки недостает темного экрана, на фоне которого могло бы появиться изображение»¹⁶⁴. Весь механизм телесного существования человека и обеспечивает такой «фон», т. е. обеспечивает ограничение бесконечной полноты бытия и тем самым выделение из нее *ограниченной системы внутренне ограниченных и относительно независимых объектов* – материального мира.

Сознание, как сущность человека, оказывается при этом ни чем иным как тем *актом*, который дает описанный результат. Этот акт протекает в самом бытии и его источником является все бытие, и только в качестве подсобного орудия выступает тело человека. Поэтому, признавая значение тела в нашей жизни, мы должны осознавать, что *наша сущность никаким образом не связана с телом и не может быть постигнута из анализа процессов, протекающих в теле*. Скорее, наоборот, только постигнув свою сущность, укорененную во всем бытии, мы сможем до конца понять значение телесных процессов, их истинную роль в нашей жизни.

Чрезвычайно важно отметить сходство такого представления о связи человека с миром с идеями Николая Кузанского, родоначальника концепции всеединства в новой философии. Вспомним одно из известных определений Бога в философии Николая: Бог – это *возможность-бытие* (*possest*, этот термин образован Николаем из двух латинских слов: *posse* – возможность, и *est* – бытие). Экспликация смысла этого термина помогает описать принципиальное различие между Богом и материальным миром. В мире каждая вещь обладает *определенным*, т. е. ограниченным, бытием; ограниченность этой определенности выражается в том, что вещь могла бы быть другой – существует бесконечный набор возможностей иной определенности для этой вещи, но ни одна из этих возможностей не реа-

¹⁶³ Там же. С. 247.

¹⁶⁴ Там же. С. 180-181.

лизована, поскольку вещь именно такова, какая она есть. Бог есть абсолютное бытие, т. е. бытие полное и бесконечное; это означает, с одной стороны, что каждая вещь существует в Боге как полноте бытия, и, с другой стороны, что вещь существует в Боге не в ограниченной, а в *бесконечной* форме – в Боге она обладает в качестве реально-бытийных всеми возможными способами своего ограниченного существования одновременно, в Боге все ее возможности являются реальностью, бытием. Вот как об этом пишет Николай: «...раз возможность и действительность в Боге тождественны, то Бог действительно есть все то, о чем можно сказать, что оно может быть. Ведь не может быть ничего, чем Бог не являлся бы действительно. Это легко заметит всякий, кто обратит внимание, что абсолютная возможность совпадает с действительным бытием. Иное дело – солнце. Хотя солнце действительно является тем, что оно есть, однако не тем, чем оно может быть: ведь оно может быть иначе, чем оно есть действительно... И если это все обстоит так, что Бог является и абсолютной возможностью, и действительным бытием, а также и связью их обоих, и что поэтому он является всем возможным бытием в качестве действительного, – ясно, что он в свернутом виде есть все»¹⁶⁵. Отсюда следует, что весь наш мир пребывает в Боге и является результатом своеобразного *акта различения*, протекающего внутри божественного бытия – из всех равно бытийных возможностей в этом акте выделяется одна, которая и остается реальностью, а остальные становятся *только* возможностями.

Сходство философских построений Бергсона и Николая Кузанского проявляется также в том, что связь Бога как абсолютного бытия и мира как относительного и ограниченного бытия в обоих случаях осуществляется через человека: у Николая Кузанского через Иисуса Христа как абсолютного, идеального человека, наиболее полно реализующего человеческую сущность; у Бергсона через каждого из нас и через нашу совместную деятельность (поскольку на самом деле материальный мир складывается из множества измерений, задаваемых всеми людьми и различающихся постольку, поскольку различаются положения их тел в материальной вселенной).

Только в одном, но, конечно, принципиальном моменте Бергсон существенно расходится со своим великим предшественником – в понимании творческого развития, творческой динамики абсолютного бытия. У Николая Кузанского можно найти стремление преодолеть каноническое, средневековое представление о статичном и завершенном характере бытия Бога. Поскольку, согласно Николаю, Бог есть совпадение всех противоположностей, он в том числе выше противоположности завершенности и становления, т. е. в Боге признается некое абсолютное становление, наряду с завершенностью. Позже эта идея (под непосредственным влиянием Николая Кузанского) породила гегелевскую концепцию «становящегося Бога». Однако и у Гегеля она не доводится до того естественного предела, который представлен в философии Бергсона. Становление Абсолютного Духа в философии Гегеля имеет заранее заданную цель, предначертанную уже на первом этапе этого развития, в Логике; у Бергсона же развитие Абсолюта совершенно *непредсказуемо*. Бергсон в определенном смысле стал *завершителем* той давней гностико-мистической традиции, которая в конечном счете и породила всю неклассическую философскую традицию (см. раздел 1.4) и к которой принадлежат и Николай Кузанский и Гегель (правда, последний с некоторыми оговорками).

Идея *абсолютного становления бытия* в итоге становится главной идеей Бергсона, именно она оказывается в центре самой известной его книги «Творческая эволюция» (1907). Здесь Бергсон гораздо больше, чем в предыдущих работах, уделяет внимания анализу истоков своей концепции в истории философии и критике ложных, с его точки зрения, подходов к постижению человека и мира. Собственно, главным истоком всех таких ложных подходов он считает *платоновскую онтологию*, которая, будучи незыблемом основанием античной философии, с его точки зрения, продолжает определять философское развитие и в современную ему эпоху. В своей критике платонизма Бергсон во многом по-

¹⁶⁵ Николай Кузанский. О возможности-бытии // Николай Кузанский. Соч. В 2 т. М., 1979-1980. Т. 2. С. 141.

вторяет логику Ницше (см. раздел 4.1). «В основании античной философии, – пишет он, – лежит, по необходимости, следующий постулат: неподвижное заключает в себе нечто большее, чем движущееся, и от неизменяемости к становлению переходят путем уменьшения или ослабления»¹⁶⁶. Сведения бытия к вечным и неизменным идеям или формам – это утверждение приоритета вечности, неподвижности и завершенности, ликвидация идеи времени, движения и развития.

Бергсон видит в этой тенденции неизбежную склонность нашего обыденного сознания, ориентированного на действие и поэтому пытающегося выделить в реальности неизменные элементы, на которые можно надежно опереться. Главным слагаемым этого обыденного сознания оказывается наш интеллект, поскольку именно он организует и направляет нашу деятельность. Реальность является динамической, творчески развивающейся, но интеллекту проще схватить ее в отдельные моменты, брать только отдельные срезы бесконечного становления. Это Бергсон называет *кинематографическим характером* нашего интеллекта; именно эта особенность нашей *низшей* способности была абсолютизирована в главном, платоновском направлении европейской философии и в новоевропейской науке, которая понимает движение только в качестве пути к заранее заданной цели. Движение в этом случае есть что-то принципиально вторичное по отношению к системе вечных и неизменных целей, к которым оно направлено. Как пишет Бергсон, в механицизме (который является сутью всей новоевропейской науки) «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»¹⁶⁷.

В классической традиции даже те философы, которые настаивали на необходимости применения к Абсолюту термина «становление» (Плотин, Николай Кузанский, Фихте, Гегель), все-таки полагали, что Абсолют одновременно выше этого становления и *уже обладает актуально* всеми теми состояниями, к которым оно направлено. Бергсон устраняет этот последний оплот классической концепции Абсолюта. Задумаемся (вместе с Бергсоном), почему на протяжении многих столетий понятие становления полагалось слишком «низменным», чтобы его можно было применить к Абсолюту, Богу? Очевидно, именно потому, что оно рассматривалось как движение к некоторой *определенной, заранее заданной* цели; такое понимание становления было навязано интуицией *пространства и пространственного движения объектов*. Пытаясь выделить метафизический смысл идеи становления, философы незаметно подменяем ее поверхностной идеей о движении тела из одной точки пространства в другую. В последнем случае конечный пункт движения всегда заранее задан, и акт движения оказывается чем-то вторичным, подчиненным представлению об одновременном и неизменном («вечном») существовании точек в пространстве — конечного и начального пункта движения. Если мы признаем форму пространства неуниверсальной, характерной только для нашего частного и вторичного образа существования, то в своих попытках понять Абсолют мы должны устранить все неявные следы присутствия этой формы в нашем сознании. Тогда становление выступит в качестве того, чем оно и должно быть — как самое фундаментальное и важное определение бытия. Только в этом случае каждый акт становления в Абсолюте может быть понят как подлинное *творчество*, рождение чего-то абсолютно нового в бытии; соответственно акт *Творения*, который в каноническом христианстве и в платонических версиях христианской философии выступает простым «дублированием» в низшем начале (ничто, материи) форм бытия, предсуществующих в Боге, предстанет в своей по-настоящему возвышенной форме — как акт непрерывного творческого обогащения бытия, целостного бытия, включающего как Абсолют, так и все его творческие «эманации».

Не случайно Бергсон специально останавливается на проблеме правильного понимания Творения и противопоставляет свою интерпретацию двум основным концепциям истоков

¹⁶⁶ Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998. С. 303.

¹⁶⁷ Там же. С. 330.

бытия, которые господствовали соответственно в античной и христианской философии. Вечному и неизменному существованию бытия в античной философии и его одномоментному творению из ничего в христианской — Бергсон противопоставляет свою концепцию *творческого становления бытия*. «Гайна, окутывающая существование Вселенной, — пишет он, — обусловлена... в значительной своей части нашим желанием, чтобы Вселенная возникла сразу или чтобы вся материя была вечной... Исследуя эту привычку ума, можно найти в ней предрассудок... — 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»¹⁶⁸. Принимая такую версию идеи творения (уточняющую неоплатоническую идею эманации), мы будем вынуждены и Бога понимать соответствующим образом: «Бог, таким образом определяемый, не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода»¹⁶⁹.

Здесь происходит окончательное ниспровержение платонизма вместе с его центральным принципом — предположением о существовании вечного и неизменного мира идей-эйдосов. Одновременно здесь находит себе воплощение «мечта» Ницше о создании новой философии, избавляющей человека от гнета метафизических, трансцендентных миров. Чтобы понять, почему это становится возможным без ниспровержения самой метафизики, вспомним, как Бергсон мыслит отношение человека к Абсолюту.

Проблема Абсолюта всегда тесно взаимосвязана с проблемой человека: определенный подход к описанию Абсолюта ведет к определенной интерпретации форм отношения человека с Абсолютом. При всем различии античного и христианского понимания человека, в них есть безусловное сходство: и в том, и в другом случае отдельный человек противопоставлен Богу, божественному бытию, причем это противопоставление задается оппозициями «становление–завершенность», «время–вечность». Становление и время рассматриваются здесь как негативные определения, задающие отличие «низшего» бытия от «высшего». То, что в человеке причастно высшему бытию (душа, дух) не подвержено становлению и времени, и только «низшее» начало в нас (тело) обладает этими характеристиками во всей полноте. Это означает, что полное и окончательное соединение с Богом возможно только через уничтожение своеобразия человеческого бытия, и поэтому оно произойдет только после смерти, которая в свою очередь понимается как радикальное «снятие» человека в качестве единичной, конечной и временной личности. Поэтому и мистические состояния слияния личности с Богом здесь не могут быть продолжительными и прочными, человек в своей временной, земной форме не способен «вместить» Бога.

В традиции, завершителем которой явился Бергсон, все выглядит по-иному. Здесь становление и время, которые являются главными определениями эмпирической личности, одновременно являются и главными определениями Абсолюта. Это означает, что между личностью и Абсолютом не только нет непроходимой грани, но что они находятся в постоянном и неразрывном единстве; становление, характерное для человеческого бытия, есть некоторая универсальная форма реализации становления самого Абсолюта. Состояния единства человека с Абсолютом здесь превращаются в нечто постоянное и неотъемлемое, в нечто совершенно необходимое для нормальной жизни. Вспомним выразительные слова немецкого мистика XVII в. Ангела Силезиуса: «Я знаю, что без меня Бог не может просуществовать ни одного мгновения. Если я превращусь в ничто, то Он от нужды испустит дух... Я так же велик, как Бог, Он так же мал, как я»¹⁷⁰. Они очень точно вы-

¹⁶⁸ Там же. С. 239.

¹⁶⁹ Там же. С. 246.

¹⁷⁰ Цитируется по книге: Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 132.

ражают взаимную обусловленность Бога и человека, единство их общей жизни, которая немыслима вне категорий *времени, становления, творческого порождения нового*.

Но то же самое утверждает и Бергсон: «...*реальность, себе довлеющая, по необходимости не может быть реальностью, чуждой длительности*. Если проходят (сознательно или бессознательно) через идею небытия, чтобы прийти 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, становящегося между Бытием и нами... 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»¹⁷¹.

В философии А. Бергсона неклассическая традиция получила самое наглядное и яркое выражение. С одной стороны, мы находим здесь резкую критику классической философии и классической науки, причем главное в этой критике – демонстрация ложности их рационалистического метода, который принципиально не способен схватить сущность человека, не способен отразить всю его бесконечную глубину. С другой стороны, Бергсон доводит до логического завершения все те тенденции, которые зрели в философии на протяжении более чем полстолетия, и создает очень стройную концепцию, в которой человек оказывается главным измерением целостного, абсолютного бытия. Одним из главных достоинств этой концепции оказывается органичное сочетание философских аргументов и конкретных научных доказательств.

Впрочем, в построениях Бергсона можно найти и существенные недостатки. В стремлении к обоснованию своих идей с помощью данных точного естествознания (психологии и физиологии мыслительной деятельности) Бергсон делает слишком большие уступки здравому смыслу и тем самым вносит в свои рассуждения явные противоречия. Ведь, как уже говорилось, по сути, речь здесь идет о новой онтологии, требующей радикального пересмотра исходных принципов и понятий философского, а значит, и научного постижения мира и человека. Бергсон же постоянно использует в своих рассуждениях элементы онтологии наивного реализма, так как полагает в качестве исходного постулата *предсуществование* «объективной» реальности, которая содержит бесконечное количество элементов-образов, связанных некими «объективными» взаимодействиями, и которая только вторичным образом реализует свое содержание в форме человеческого сознания. Для того чтобы понять внутреннюю противоречивость такой позиции, достаточно задать вопрос: в каком, собственно, *месте* возникает и существует это представление о предсуществующей реальности, как *истина* о самом бытии, о самой реальности? Ведь оно построено на основе традиционных понятий, составляющих базис нашего научного познания («совокупность образов», «взаимодействие образов», «реакция образа на внешнее воздействие» и т. п.), т. е. предполагающих некую независимую *внешнюю* точку зрения на познаваемую реальность — будь то сознание человека или абсолютное божественное сознание, возвышающееся над познаваемым миром. Если же сознание признается только частным «аспектом» бытия и полностью утрачивает статус особой, «внешней» по отношению к бытию точки зрения, все традиционные формы познания (понятия) лишаются своей претензии на фундаментальность и сами требуют обоснования через некие основополагающие «манифестации» бытия, вторичными и усложненными формами которых они являются.

Для того чтобы придать последовательность той новой онтологии, которая обозначилась в теории Бергсона, необходимо было оставить в стороне все его рассуждения, построенные на данных психологии и физиологии, и попытаться выстроить ее на собствен-

¹⁷¹ Бергсон А. Творческая эволюция. С. 287-288.

ных самоочевидных основаниях, на принятии в качестве исходного того, что является исходным *в себе самом*, в своем собственном бытии — а значит, и в своем явлении в сознании, так как в новой онтологии «явление в сознании» есть просто аспект «бытия».

Самый проработанный и строгий в философском смысле вариант развития соответствующей концепции, предполагающей неразрывное единство сознания и бытия, дал Э. Гуссерль в своей феноменологической философии, а затем и его последователи, реализовавшие различные «феноменологические проекты» (М. Хайдеггер, М. Шелер, С. Франк и др.). Однако, признавая, что в их сочинениях ключевые идеи неклассической философии нашли себе более строгое выражение, чем у Бергсона, мы одновременно должны подчеркнуть, что в двух аспектах философские построения Бергсона все-таки *превосходят* построения представителей феноменологической философии. Во-первых, Бергсон старается излагать свои идеи достаточно популярно, чтобы они не остались уделом узкого круга профессионалов, а стали общим достоянием, способным оказать влияние на все аспекты европейского мировоззрения, способным радикально *изменить* это мировоззрение. В этом смысле Бергсона можно считать достойным наследником Ницше, который, как известно, утверждал, что его философия — это «динамит», который взорвет обветшавшее европейское общество. Награждение Бергсона в 1927 г. нобелевской премией по литературе, явилось косвенным подтверждением того, что ему удалось сделать свои идеи достаточно распространенными и влиятельными. Во-вторых, повторим еще раз, безусловным преимуществом Бергсона является его постоянные апелляции к науке и научной методологии. Учитывая первостепенную роль науки и научного сознания в развитии европейского общества последних столетий нужно признать бесперспективность крайних форм философского отрицания науки; философия, претендующая на существенную общественную значимость, должна, даже при ее критическом отношении к существующим формам научного познания, ясно показать, что она имеет связи с наукой и способна помочь науке в ее движении к новым горизонтам. В этом моменте философия Бергсона явно превосходит феноменологию.

Впрочем, здесь есть определенный исторический парадокс. Можно вспомнить, что Гуссерль начинал свою творческую деятельность как математик, т. е. в еще большей степени, чем Бергсон, был связан с конкретной наукой. Сам замысел феноменологии был направлен, как известно, на превращение философии в строгую науку. Однако по своим итогам феноменология оказалась очень далекой от запросов конкретной науки. В классической, «гуссерлевской» линии своего развития сообщество феноменологов быстро превратилось в замкнутую касту людей, занимающихся проблемами, по большей части малонятными не только для ученых, но даже для остального философского сообщества, а потому вряд ли способную как-то повлиять на развитие научного познания. В наиболее же популярных и известных своих разновидностях (вплоть до экзистенциализма) феноменология вообще оторвалась от своих научных корней и, скорее, стала орудием для отрицания науки.

Напротив, Бергсон, который был философом в гораздо большей степени, чем ученым и который выступал с резкой критикой современной ему науки, выдвинул идеи, вполне доступные научному сообществу (конечно, при должном к ним внимании) и способные помочь науке в ее развитии. Тот факт, что в современных изложениях его философии на первый план выдвигаются «иррационализм», «интуитивизм» и отрицание роли научного познания, нужно отнести только на счет катастрофического падения уровня философской культуры в наши дни, когда в значительной степени утрачена способность к адекватному пониманию таких сложных и неоднозначных концепций, как концепция Бергсона. На самом деле, виртуозный анализ отдельных конкретных сторон человеческого существования (в том числе и анализ роли тела и мозга), проводимый Бергсоном в главном своем творении, в книге «Материя и память», можно считать образцом той новой методологии научного познания, до которой современной науке еще предстоит «дорости», чтобы преодолеть постигший ее глубочайший кризис.