

Федеральное агентство по образованию
Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
ПЕТРОЗАВОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

В. М. Пивоев, С. Шредер

**А. БЕРГСОН И ПРОБЛЕМЫ
МЕТОДОЛОГИИ
ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ**

Петрозаводск
Издательство ПетрГУ
2008

ББК 87.22
УДК 165
ПЗ2

РЕЦЕНЗЕНТЫ:

Ю. В. ЛИННИК, доктор философских наук, профессор

Л. П. ШВЕЦ, кандидат философских наук, доцент

*Печатается по решению редакционно-издательского Совета
Петрозаводского государственного университета.*

Пивоев В. М., Шредер С.

ПЗ2 А. Бергсон и проблемы методологии гуманитарного знания /
В. М. Пивоев, С. Шредер. — Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2008.
— 112 с.

ББК 87.22
УДК 165

ISBN 978-5-8021-0926-7

В монографии философия А. Бергсона рассматривается с точки зрения разработки методологии гуманитарного знания в отличие от парадигмы естественнонаучного знания, разработанной в классической науке. Мысли французского ученого оказали в свое время большое влияние на разработку постклассической релятивистской парадигмы и могут сыграть важную роль в ситуации постнеклассической науки начала XXI века.

ISBN 978-5-8021-0926-7

© Пивоев В. М., Шредер С., 2008
© Петрозаводский государственный
университет, 2008

ПРЕДИСЛОВИЕ

В 1907 году вышла в свет замечательная книга Анри Бергсона «Творческая эволюция», которая оказала большое влияние на развитие европейской философии. В России перевод этой книги вышел в 1914 году, но в силу исторических причин эта работа Бергсона оказалась вне сферы интересов отечественной философии. По нашему убеждению, настало время исправить данное упущение. Тем более, что сегодня идеи Бергсона, как никогда прежде, оказались важным источником, стимулирующим дальнейшее развитие философской мысли россиян в расширении наших возможностей осмысления мира. Они очень созвучны тому, чем занимались российские мыслители в начале XX века, и современным философским поискам в сфере методологии гуманитарного знания. Авторы не одиноки в этом убеждении, недавно вышла обстоятельная монография, посвященная изучению творчества великого французского философа, которое очень близко традициям российской иррациональной философии¹. В последние десятилетия интерес к философии А. Бергсона на Западе стал расти, даже говорят о своеобразном «ренессансе бергсонизма», виновником которого считается Ж. Делёз.

В советское время имя Бергсона оказалось почти забытым, его вспоминали лишь с одной целью — подвергнуть критике, разоблачить его идеалистические взгляды и ошибки. В своей монографии об интуиции В. Ф. Асмус в интересах апологии марксистского материализма создает искаженное представление Бергсона об интеллекте и потом критикует эту приписанную французскому философу точку зрения². Особенно советского философа не устраивали антиинтеллектуализм и противопоставление интеллекту интуиции. Справедливо указывая на то, что Бергсон не очень наглядно показывает различия инстинкта и интуиции, Асмус рассматривал философию Бергсона односторонне, отказывая ему в праве на возможность диалектического соединения интеллекта и интуиции. На самом деле, Бергсон только хотел показать достоинства и недостатки, ограниченные возможности интеллекта, пытавшегося решать задачи, которые ему были «не по плечу».

¹ Блауберг И. И. Анри Бергсон. М., 2003.

² См.: Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике: Очерк истории XVII—XVIII вв. 3-е изд. Екатеринбург, 2004. С. 162.

Критикуя идеи Бергсона, В. Ф. Асмус защищал науку, но при этом под наукой у него имелось в виду только естествознание, обслуживающее интересы практики. Гуманитарные науки здесь в расчет не принимались, а Бергсон защищал интересы именно гуманитарных наук, показывая, что методы механицизма, приемлемые в естествознании, плохо помогают понимать динамику жизненных и духовных явлений, которые исследуются гуманитарными науками. Вот этого Асмус замечать не хотел в силу привычных для советской науки установок на абсолютизацию рациональных критериев и принципов естествознания. В еще более резком духе написана брошюра А. Н. Чанышева, специально посвященная философии Бергсона, он также в свете марксистских установок подверг ее критике, но вместе с этим довольно подробно рассмотрел многие важные стороны³. Можно процитировать наиболее яркие и резкие его оценки: «Вся философская деятельность Бергсона была направлена на то, чтобы затормозить прогрессивное развитие философской мысли, идеологически оправдать консерватизм и реакцию, подорвать значение науки и человеческого разума», «бергсонизм — философское выражение кризиса капиталистической формации, попытка обоснования отказа от разума и демократии», «бергсонизм вобрал в себя все наиболее реакционное, отрицательное, слабое из предшествующей философии»⁴.

В настоящее время мы можем более объективно и непредвзято осмыслить наследие великого французского философа и продолжить решение тех задач, которые он выдвинул. Бергсон поставил вопрос о необходимости разработки новых методологических подходов для гуманитарных наук, поэтому авторы предлагаемой читателю монографии ставили перед собой три задачи: во-первых, привлечь внимание философской общественности России к выдающейся книге «Творческая эволюция», вышедшей сто лет назад, и к тем вопросам, которые были заданы в ней Анри Бергсоном и которые требуют ответа такого, который соответствовал бы новым условиям начала XXI века; во-вторых, объектом наших интересов являются не столько сами по себе идеи Анри Бергсона (то есть наш подход не только историко-философский), нам важно выяснить, чем идеи французского философа могут нам помочь при построении методологии гуманитарного знания и какие следствия могут вытекать из выдвинутых им плодотворных

³ См.: Чанышев А. Н. Философия Анри Бергсона. М., 1960.

⁴ Там же. С. 3—4.

идей; в-третьих, попытаться развить эти идеи. Предлагаемая монография продолжает работу, начатую двумя сборниками статей, по обоснованию и разработке методологии гуманитарного знания⁴. Не претендуя на окончательность наших ответов, авторы попытались рассмотреть роль этой книги и всего творчества великого французского философа в формировании методологии гуманитарного знания.

В настоящей монографии часть параграфов (а именно 1.1; 2.1; 4.1) написаны доктором философии, профессором Университетов Розевельт (Чикаго, США) и Шенцина (Китай) Стивенном Шредером, которые перевела на русский язык М. В. Пивоева.

***В. М. Пивоев, заведующий
кафедрой культурологии ПетрГУ***

⁴ См.: М. М. Бахтин и проблемы методологии гуманитарного знания. Петрозаводск, 2000; Вера и разум: Религия и гуманитарное знание. Петрозаводск, 2002.

ВВЕДЕНИЕ

Великий французский философ Анри Бергсон родился 18 октября 1859 года в Париже в семье композитора и музыканта, профессора и директора консерватории, выходца из Польши. В семье было семеро детей — четверо сыновей и три дочери. Он получил классическое образование в лицее Кондорсе, затем окончил высшую школу Эколь Нормаль. В молодости испытал влияние позитивизма Эмиля Дюркгейма. После вуза получил назначение учителем в лицей г. Анжера, затем получил кафедру философии в лицее Блеза Паскаля в Клермон-Ферране. Пять лет, проведенные в провинции, позволили ему написать две диссертации: «Непосредственные данные сознания» и «Идея места у Аристотеля». В связи с последней он увлекся решением апорий Зенона Элейского, которые и подтолкнули его к разработке концепции длительности. Бергсон писал: «Один журналист недавно заметил, что нужно прожить жизнь в провинции, чтобы хорошо узнать людей. Вероятно, он имел в виду, что столица чаще всего обезличивает тех, кто ее населяет; социальные отношения здесь более многообразны; психологическая жизнь, вместо того, чтобы сосредоточиться на каком-либо чувстве или идее, дробится до бесконечности, и даже там, где она сохраняет свою интенсивность, лишь очень проницательный взгляд способен заметить ее под приобретенными привычками и деланными чувствами, которые на нее наслаиваются. У нас же, скромных провинциалов, напротив, нет нужды очень уж углубляться, чтобы обнаружить человека: черты ясно выражены, типы четко очерчены и выставлены на всеобщее обозрение»¹.

С 1888 года он перебирается в Париж и читает лекции в лицеях, затем в Эколь Нормаль и Коллеж де Франс. В последнем вузе он становится профессором в 1900 году. Благодаря выдающимся ораторским способностям и обаянию интеллекта, его лекции приобрели огромную популярность. Его лекционный опыт оказал влияние на формирование стиля его письменных работ, выполненных в жанре философских эссе, а не академических философских трудов. Каждая его книга становилась событием: «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889), «Материя и память» (1896), «Введение в метафизику» (1903). Но главным его трудом стала «Творческая эволюция», вышедшая в 1907 году

¹ Цит. по: *Блауберг И. И.* Анри Бергсон. М., 2003. С. 69—70.

и принесшая ему известность не только во Франции, но и за ее пределами. В 1919 году вышел сборник его статей под названием «Духовная энергия», где он высказал важные мысли о сущности духовной субстанции. Вскоре его избирали президентом Академии моральных и политических наук и членом Французской Академии наук. В 1927 году он получил Нобелевскую премию по литературе (впервые философ был награжден такой премией, позднее такой же чести удостоится А. Камю и Ж. П. Сартр за литературное творчество). Бергсону импортировал стиль философского эссе, а не академический стиль.

Последняя его книга «Два источника морали и религии» (1932) продемонстрировала, что в исследовании духовной субстанции он вышел на важные проблемы и задачи, которые надлежит решать нам, его последователям. Он умер 4 января 1941 года, простудившись в очереди, которую ему пришлось выстоять для регистрации в немецкой комендатуре.

Бергсон явился одним из наиболее выдающихся мыслителей школы «философии жизни». Ему принадлежит ряд оригинальных концепций о сущности времени как длительности, свободы и творчества.

В своей философии Бергсон продолжил осмысление идей, предложенных романтиками, Б. Паскалем, Ж. Руссо, Д. Беркли, французскими спиритуалистами и мистиками. Предшественником Бергсона в изучении времени были А. Августин и С. Кьеркегор (правда, французский философ на них не ссылаясь). Особенно близкими по духу были для него основатели «философии жизни» Ф. Ницше и В. Дильтей, хотя он не хотел, чтобы его причисляли к какой-либо школе. Его философское учение охватывает разные дисциплины: онтологию, гносеологию, психологию, этику и теологию. Он оказал немалое влияние на мировую культуру XX века, в частности на философскую антропологию (прагматизм, экзистенциализм, персонализм), философию истории (А. Тойнби и К. Поппера), психологию (Ж. Пиаже), литературу (М. Пруста и Д. Джойса), искусство (сюрреализм С. Дали). Его идеи эволюции оказали большое влияние на А. Леруа и П. Тейяра де Шардена. В то же время в течение XX века происходила постоянная «борьба» философского рационализма с провозглашенными Бергсоном идеями, и одновременно неопозитивисты пытались рациональными методами постигать иррациональное, вопреки указаниям французского мыслителя, что такое постижение неплодотворно.

Важнейшие идеи философии Анри Бергсона:

- эволюция живой природы на основе борьбы и взаимодействия двух форм жизни: инстинкта и интеллекта;
- время как длительность, а не протяженность;
- свобода как актуализация (энтелехия) бытия и опровержение детерминизма;
- бытие как жизненный порыв и творчество;
- интуиция как философский метод и обоснование иррациональной методологии гуманитарного знания;
- смех как снятие автоматизма и механицизма;
- сознание как поток и воспоминание (память);
- психолого-мистическое обоснование этики и религии в открытом и закрытом обществе.

Как подчеркивает И. И. Блауберг, ведущими принципами, определяющими методологию Бергсона, были историчность, динамизм, органицизм, а исходной установкой — интуиция длительности, которую он сформулировал в первой своей книге «Опыт о непосредственных данных сознания»². Далее, можно обнаружить в основе методологии Бергсона бинарный подход, две дихотомические пары категорий: «открытое — закрытое» и «статическое — динамическое»³. Кроме того, он подчеркивал, что человеку «всегда свойственны две главные черты — ум и социальность»⁴.

Приступая к своей книге «Творческая эволюция», Бергсон поясняет существо своей гипотезы: «Назначение нашего интеллекта в узком смысле слова: он обеспечивает полное включение нашего тела в окружающую среду, создает представления об отношениях внешних друг другу вещей, — словом, он мыслит материю». Но если интеллект обслуживает животную жизнь тела, то как быть тогда с человеческой, духовной жизнью? Одной из важнейших его (Бергсона) заслуг является вопрос: «Наша мысль в ее чисто логической форме неспособна представить себе истинную природу жизни, глубокое значение эволюционного движения. Созданная жизнью в определенных условиях для действия на определенные вещи, может ли она охватить всю жизнь, будучи лишь одной ее эманацией, одной ее стороной?» Догадываясь, что разум нельзя понимать только как рационально-логическое явле-

² Блауберг И. И. Предисловие // Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1997. С. 9.

³ См.: Гофман А. Б. Общество, мораль, религия в философии Анри Бергсона // Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994. С. 354.

⁴ Бергсон А. Два источника морали и религии. С. 124.

ние, он подчеркнул: «Тщетно пытаемся мы втиснуть живое в те или иные рамки. Все рамки разрываются: они слишком узки, а главное, слишком неподатливы для того, что мы желали бы в них вложить». Вот поэтому нужно найти другой метод для постижения жизни, и он предполагает целью своей работы «только определить метод и показать в некоторых существенных пунктах возможность его применения». Вот эти-то методологические идеи Бергсона и представляют для авторов главный интерес.

План его работы определяется этой целью: «*В первой главе* мы приедем на эволюционный процесс две готовые формы, два готовых одеяния, которыми располагает наш разум: механицизм и целесообразность; мы показываем, что оба они не подходят, но одно из них могло бы быть переключено, перешито и в новом виде сидело бы лучше, чем другое. Чтобы преодолеть точку зрения разума, мы пытаемся воссоздать *во второй главе* основные эволюционные линии, пройденные жизнью, наряду с той, которая привела к человеческому интеллекту. Интеллект, таким образом, перемещается в его производящую причину, которую нужно постичь в ней самой и наблюдать в ее собственном движении. Попытку такого рода — весьма неполную — мы предпринимаем *в третьей главе*. *В четвертой*, и последней, части мы хотим показать, каким образом сам наш разум, подчиняясь известной дисциплине, может подготовить философию, выходящую за его пределы. Для этого нам пришлось бросить беглый взгляд на историю систем, а вместе с тем проанализировать две иллюзии, в которые впадает человеческий разум, как только он начинает отвлеченно рассуждать о реальности вообще». Имеются в виду следующие идеи: во-первых, Бергсон полагал, что мы «можем мыслить об изменениях при посредстве неизменного и о движениях при посредстве неподвижного»⁵; во-вторых, нас не интересуют «вещи-в-себе», как сказал бы И. Кант, а только «вещи-для-нас», куда с необходимостью включены наши интересы.

Следует оговориться, что осмысление книги А. Бергсона «Творческая эволюция» неразумно проводить без учета других его предшествующих работ, где зарождались эти мысли, или последующих, где они получали дальнейшее развитие. Итак, рассмотрим важнейшие проблемы книги «Творческая эволюция» в контексте всего его творчества.

⁵ Бергсон А. Творческая эволюция // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск, 1999. С. 301.

1. ДВА ПУТИ ЭВОЛЮЦИИ ЖИВОЙ ПРИРОДЫ: ИНСТИНКТ И ИНТЕЛЛЕКТ

Рассматривая развитие жизни, А. Бергсон выделял две главные характеристики живой природы: «...животная жизнь состоит, во-первых, в добывании запаса энергии и, во-вторых, в ее трате при посредстве как можно более гибкой материи в различных не допускающих предвидения направлениях»¹. В свете этого он рассматривает ее эволюцию.

1.1. Размышления Бергсона об эволюции

Бергсон представляет себе эволюцию как развертывание в результате взрыва жизни в материи, свободно переходя от метафоры бомбы к метафоре музыкального произведения, в котором взрыв — это что-то вроде творчества, которое танцует вокруг распространяющейся темы. Он обращается к образу взрыва, чтобы, по крайней мере, отчасти, возразить против прямолинейности теории эволюции. Он говорит, что жизнь — это не одиночный курс, а «артиллерийский снаряд», который внезапно «разрывается на части, эти части снова разрываются, и так далее в течение долгого промежутка времени. Мы понимаем только то, что самое близкое к нам, отдельные движения размельченных взрывов. От них мы должны идти назад, шаг за шагом, к первоначальному движению»². Это не прослеживание линии, а, скорее, собирание фрагментов, прослеживание их путей назад к целому, которое сейчас фрагментировано, это обращение внимания по ходу дела на принципы разбрасывания фрагментов. Размышляя об эволюции, как и размышляя о любом другом взрыве, Бергсон отмечает, что надо иметь в виду две серии причин: сопротивление взрыву (в данном случае — жизнь) идет от «инертной материи» и самой взрывной силы. В этом отношении важно помнить, что мы не имеем дело с последствиями единичного взрыва, произошедшего в прошлом. Если жизнь это бомба, то это кассетная бомба, и взрывы продолжаются, пока продолжается сама жизнь.

Наше восприятие локально, поэтому любое мнение, которое мы основываем на восприятии, будет создано расширением от центра нашего собственного опыта. Это требует простоты объяснения, до неко-

¹ Бергсон А. Творческая эволюция. С. 279.

² Там же. С. 115.

торой степени эквивалентной той простоте, которую Бергсон относит к жизни, которая, как он говорит, расширила себя по крайней мере частично, сделав себя очень маленькой и умеющей добиться расположения, склоняющейся к физическим и химическим силам, даже готовой пройти с ними часть пути, как переключатель, который принимает на время направление рельсов, которые он пытается покинуть³. Временами из-за этого сложно отделить жизнь от инертной материи, но это также позволяет жизни сформировать эту материю способами, которые вместе и разрушительные, и распространяющиеся. Что-то похожее можно сказать, возможно, об отношении между теорией Бергсона и механизмом. Он какое-то время идет с ним, уделяя должное уважение материи, но обращая ее к сознанию, чтобы создать что-то более сложное, более интересное и более правдивое.

Эта теория развивается между механизмом и финализмом, которые оба значительно упрощают и искажают процесс жизни. В соответствии с эволюционной теорией Бергсон начинает наблюдение, обращая внимание на два направления. Если бы мы могли говорить иначе, чем метафорами, об импульсе социальной жизни, можно было бы сказать, что основная сила удара импульса возникла на линии эволюции, которая заканчивается на человеке, а остальное было собрано по дороге, ведущей к перепончатокрылым: сообщества муравьев и пчел, следовательно, представляли бы вид, дополнительный по отношению к нашему. Можно так говорить, говорит Бергсон, хотя «не было основного импульса по отношению к общественной жизни», проследивание новых форм, созданных единичным импульсом на отличных линиях, может дать некоторое понимание процесса. И Бергсон видит человеческое общество и сообщество насекомых как две такие линии с особенными перспективами (проекциями).

Проследивая эти линии, Бергсон следует механизму: «Но одно дело, — пишет он, — признавать, что внешние обстоятельства являются теми силами, с которыми считается развитие, и другое дело считать их направляющими причинами развития»⁴. Адаптация, в смысле приспособления к ограничениям инертной материи, «объясняет отклонение в развитии, но не может объяснить его общее направление и еще менее самое развитие»⁵. Отдельные изгибы и повороты так привлекательны, что они могут переключить наше внимание от пути в

³ Там же.

⁴ Там же. С. 118.

⁵ Там же. С. 119.

целом, и они так важны для формы дороги, что заманчиво представлять их ее причиной. Но Бергсон утверждает, что мы должны поискать где-то еще. В вариации на тему взрыва Бергсон утверждает, что если «эволюция это непрерывно возобновляемое творение, то она создает не только формы жизни, но и идеи, которые позволят интеллекту понять ее, термины, которые будут служить для ее выражения». То есть ее будущее выходит за пределы ее настоящего и не может быть изображено схематически здесь как идея⁶. Снова это намек на простоту (сдержанность). Жизнь, как тенденция, выходит за пределы любой идеи, направленной на сохранение ее в каждом настоящем, так что важно осознавать своего рода инстинктивное исправление, встроенное в каждую идею о жизни. Как минимум, это исправление должно уничтожить механизм, но оно также подрывает и финализм. «Природа, — пишет Бергсон, — больше и лучше, чем план в ходе реализации. План — это термин, который приписывают труду: он закрывает будущее, на чью форму указывает. Перед эволюцией жизни, напротив, двери будущего остаются открытыми»⁷. Настаивание на этой открытости — это знак того, что Делёз назвал термином «бергсонизм». Ни начало, ни конец не содержат процесса взрывного творчества. Можно смело использовать критическое описание, которое применяли к старшему современнику Бергсона Ф. Д. Морису: это «система, которая вся является дверью».

В рамках единичного взрывного процесса эволюции Бергсон прослеживает несколько расходящихся путей. Он начинает с широкого разграничения между растением и животным, хотя отмечает что нет точной характеристики, которая разграничивает их. В биологических науках «группа будет определяться не наличием известных признаков, а тенденцией к их развитию»⁸. Поэтому вместо того чтобы искать единичную характеристику или группу признаков, с помощью которых можно отделить растение от животного, Бергсон ищет разграничительные тенденции. Надо вспомнить, что он уже утверждал, что жизнь — это тенденция, а теперь он предлагает, что это тенденция, тщательно составленная из тенденций. Это будет важно, поскольку спор продолжается, потому что это одно указание на основное единство жизни: растение и животное расходятся от общего источника, и поскольку каждый сохраняет следы этого происхождения, его нельзя

⁶ Там же. С. 120.

⁷ Там же. С. 121.

⁸ Там же. С. 123.

полностью отграничить от других, которые разделяют следы того же происхождения.

Поэтому Бергсон начинает с расхождения тенденций, в равной мере приемлемых стратегий для обеспечения безопасности солнечной энергии, которая является в конце концов единственным источником энергии, доступной для жизни на земле: растительный организм привлекает «элементы, необходимые для поддержания жизни», непосредственно, тогда как животное усваивает эти элементы только после того, как они были закреплены прямо или опосредованно растениями. Это значит что «животные питаются растениями»⁹. И это ведет к следующему набору расходящихся тенденций, подвижность в животном, устойчивость в растении. Это, в свою очередь, ведет к различению в степени сознания, потому что, как отмечает Бергсон, есть «очевидная связь» между подвижностью и сознанием¹⁰. Животному приходится двигаться, чтобы обеспечить пропитание, в то время как у растения (в сущности) нет такой необходимости. Способность двигаться для того, чтобы обеспечить себе пропитание, требует высокой степени координации — такого типа, который достигается более развитой и централизованной нервной системой. Чем более развита и централизована нервная система, тем больше уровень сознания в организме. Даже «самый скромный организм сознателен в той мере, в какой он движется свободно»¹¹. Одно ведет к другому, но не по прямой линии. То, что начинается как единообразная жизненная сила в инертной материи, расходится на основе двух стратегий для обеспечения пропитания в одной окружающей среде. Две стратегии ведут к дальнейшему расхождению, которое ассоциируется с уровнем сознания. Возможно, пишет Бергсон, «считать признаком животного чувствительность и бодрствующее сознание, а признаком растения — замерзшее сознание и отсутствие чувствительности»¹². Надо отметить, что это разграничение тенденций, а не характеристик. Все характеристики жизни обязательно присущи и животному, и растению, но тенденции, которые определяют каждого из них, делают характеристики более или менее заметными. То, что спит в одном, пробуждено в другом.

«Достаточно того, — пишет Бергсон, — что живое существо естественно держится за то, что для него удобнее всего, и что растения и

⁹ Там же. С. 123.

¹⁰ Там же. С. 127.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 128.

животные выбрали два различных удобных для них способа добывать себе нужный углерод и азот»¹³. Смысл не в том, чтобы установить линейную иерархию, а в том, чтобы проследить влияние различных стратегий, каждая из которых в равной мере приемлема. В этом случае «стремление, вызвавшее у животных нервы и нервные центры, у растений должно привести к тем функциям, которые выполняет хлорофилл»¹⁴. Две стратегии, каждая из которых реализуется в такой мере, как только это возможно, и каждая обладает своими собственными силами.

Прослеживая пути, определенные этими стратегиями, обратно к общему импульсу, Бергсон предполагает, что «в основе жизни заключается стремление привить к строгой необходимости физических сил возможно больше неопределенности»¹⁵. Он ассоциирует материал с физическими силами, определенными необходимостью, и он ассоциирует жизнь с «духовными» силами, свободными от необходимости. Поскольку жизнь материализована, она характеризуется постоянным уравниванием физической необходимости и непреодолимости свободы. Эта попытка в корне жизни сдерживается тем фактом, что ее результатом не может быть создание энергии, поэтому надо использовать существующую энергию. В связи с этим возникает такая проблема: добиться от солнца, чтобы оно отчасти и временно приостанавливало на поверхности земли свой постоянный поток используемой энергии и хранило ее определенное количество в форме неиспользуемой энергии в подходящих хранилищах, откуда ее можно взять в желаемый момент, в нужном месте и в нужном направлении. Растения и животные развиваются как две стратегии для решения этой проблемы, и «гармония», наблюдаемая в жизни, возникает из развития этих двух тенденций, первоначально объединенных в одну¹⁶. Для Бергсона единство лежит в происхождении жизни, и эволюция продолжает разъединение и расхождение усилий¹⁷. Доказательство единства жизни надо искать в следах первоначального единства, а не в прогрессивном сближении по направлению к окончательному.

Модель, которую Бергсон разрабатывает, имеет комплексный характер. Тенденции и возможности не отвергаются в ходе развития, но

¹³ Там же. С. 130.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 131.

¹⁶ Там же. С. 133.

¹⁷ Там же. С. 134.

трансформируются, чтобы в известной мере все содержало все: мы живем во вселенной целых вещей, в которых разделение на части — это всегда искажение. Разделите эти целые, и каждый результат останется целым. Бергсон выражает это в форме «закона»: «Когда тенденция, развиваясь, разлагается на части, каждая из возникнувших таким образом частных тенденций стремится сохранить и развить все то, из первоначальной тенденции, что совместимо с ее специальной работой»¹⁸. Эволюция прогрессирует как ритм разъединения и объединения (контролируемый взрыв).

Философия эволюции Бергсона возвращается снова и снова от взрыва жизни в материи к самой взрывной силе. Эта сила, говорит он, «развиваемая органическим миром, ограничена, но стремится выйти за свои пределы и всегда не адекватна тому действию, которое она стремится произвести. От непонимания этого пункта произошли ошибки и нелепости теории конечных целей»¹⁹. Однако есть «неисправимое различие ритма», к которому философская оценка эволюции всегда должна прибегать: «В общем жизнь сама по себе есть подвижность, но отдельные проявления жизни неохотно принимают эту подвижность и постоянно отстают от нее. Первая постоянно идет вперед, последние стремятся остановиться на месте»²⁰. Похоже, что есть искушение устойчивостью, которому противостоит жизнь, но не ее отдельные проявления. Оценки эволюции тогда склонны искажать прогресс жизни через притяжение к неподвижностям, как если бы они были образующими частями, из которых должен стоиться прогресс.

Возвращаясь к той теме, с которой началась эта глава, Бергсон определяет инстинкт и интеллект, «два соединенные жизнью и сначала слитых стремления, которые должны были разделиться по мере роста»²¹. И он соотносит эти силы особенно с сообществом насекомых и людей. «Развитие суставчатоногих, — пишет он, — достигло высшего пункта в насекомых и, в частности в перепончатокрылых, развитие позвоночных — у человека. Если мы вспомним теперь, что нигде так не развит инстинкт, как в мире насекомых, из которых он удивительнее всего у перепончатокрылых, то можно сказать, что все развитие животного царства, отвлекаясь от отступлений в сторону растительной жизни, происходит на двух расходящихся путях: один ведет к ин-

¹⁸ Там же. С. 135.

¹⁹ Там же. С. 143.

²⁰ Там же. С. 144.

²¹ Там же. С. 149.

стинкту, а другой — к интеллекту»²². Три элемента совпадают в импульсе жизни, общем для растений и животных: растительная неподвижность, инстинкт и интеллект. «Основная ошибка, тяготеющая над большинством натурфилософий, начиная с Аристотеля, состоит во взгляде на растительную жизнь, на жизнь инстинктивную и на жизнь разумную, как на три последовательных ступени одной и той же развивающейся тенденции, тогда как это три расходящихся направления одной активности, разделившиеся по мере своего роста. Между ними развитие лежит не в интенсивности, вообще не в степени, а в сущности ее»²³. Растительная и животная жизни являются «одновременно взаимно дополнительными и взаимно антагонистичными», как интеллект и инстинкт. Ни один нельзя найти в чистом состоянии, и поэтому наше внимание направлено на тенденции, а не на вещи. С точки зрения философии это склоняет Бергсона «заменить сухость схемы той гибкостью, которая свойственна жизни»²⁴. Края сгибаются и размываются, категории смещаются.

В модели, предлагаемой Бергсоном, мир пронизан «растительной неподвижностью», инстинктом и интеллектом. Одно не сменяет или исключает другое, все они представлены в каждом проявлении жизни. Нет сомнений, что «всюду, где происходит индукция, есть и сознание; но индукция, состоящая из перенесения прошлого опыта на настоящее, уже представляет начало изобретения. Полное же изобретение есть материализация идеи в изготовленном орудии»²⁵. Тогда инструменты, и их использование, становятся одним из способов, с помощью которого Бергсон различает инстинкт и интеллект. «Отличительной чертой сознания является его способность изготавливать искусственные предметы, в частности орудия для приготовления других орудий, бесконечно варьируя производство»²⁶. Одно из наиболее важных различий между отдельными формами жизни, в которых преобладает интеллект или в которых доминирует инстинкт, состоит в том, что интеллект направлен на создание инструментов, с помощью которых можно использовать природный мир, в то время как инстинкт направлен на использование тела и его органов. Бергсон излагает это следующим образом: «Инстинкт в законченной форме есть способность пользоваться

²² Там же. С. 150—151.

²³ Там же. С. 151.

²⁴ Там же. С. 153.

²⁵ Там же. С. 154.

²⁶ Там же. С. 155.

и даже создавать орудия, принадлежащие организму; законченный же интеллект представляет способность изготовлять и употреблять неорганические орудия»²⁷. Инструмент — это фактически «искусственный орган», и различие заключается в стремлении использовать искусственные органы и стремлении использовать «природные (естественные)» органы, чтобы присваивать или потреблять мир.

Это не следует понимать как объяснение взаимоисключающих категорий или установление строго иерархичных отношений. Бергсон отмечает, что «сознание более нуждается в инстинкте, чем наоборот, так как обработка неодушевленного вещества предполагает у животного высокую степень организации, до которого оно могло развиваться только на крыльях инстинкта»²⁸. Смысл в том, что инстинкт и интеллект «представляют два расходящихся, но одинаково уместных разрешения одной и той же проблемы»²⁹. Более того, «инстинкт и интеллект включают в себя два резко различных способа познания»³⁰.

Хотя может показаться, что инстинкт более тесно связан с бессознательным, а интеллект — со сферой сознательного, Бергсон отвергает этот вывод и вместо этого утверждает, что и инстинкт, и интеллект оба связаны с сознательным, которое, в свою очередь, должно быть связано с бессознательным. Он различает два вида бессознательности: «Один из них есть *отсутствие* сознания, а другой происходит вследствие *уничтожения* сознания»³¹. С другой стороны, Бергсон говорит, что «сознание живого существа определяется арифметической разницей между действительным и возможным действием. Оно указывает расстояние между представлением и действием»³². Надо отметить, что ключевое отношение здесь между действием (которое ассоциируется с инстинктом) и образом/репрезентацией (ассоциируется с интеллектом). Интервал между ними означает, в терминах, знакомых по эпистемологическим исследованиям Жана Пиаже, что с расширяющимся сознанием приходит увеличение способности отделять образ от действия. В инстинктивном знании они почти полностью тождественны друг с другом, но интеллект стремится подвергнуть их критике: «Если интеллект и инстинкт развиваются из познания, то последнее имеет,

²⁷ Там же. С. 156.

²⁸ Там же. С. 159.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 160.

³¹ Там же.

³² Там же. С. 161.

главным образом, характер бессознательной игры, когда мы имеем дело с инстинктом, и сознательной мысли в применении к интеллекту»³³. Существенное различие заключается в отношении к объекту. В инстинкте знание подразумеваемо, в интеллекте нет врожденного знания какого-либо объекта, но есть знание отношений³⁴. Поэтому что бы ни проходило как врожденное знание в инстинкте, оно имеет отношение к вещам, в то время как в интеллекте оно опирается на связи. Другими словами, «ум, поскольку он является врожденным, представляет знание формы, инстинкт же включает знание материи»³⁵. Инстинктивное знание формулируется в категорических предложениях, а интеллектуальное знание выражается гипотетически.

С общим трансцендентным импульсом жизни «разумное существо имеет» в себе «средства выходить за пределы» собственной природы. Это не достигается отказом от инстинкта. Есть вещи, «которые только интеллект способен искать, но которые он сам по себе никогда не найдет. Только инстинкт мог бы найти их, но он никогда не станет их искать»³⁶. Поэтому должно быть взаимодействие обоих. Интеллект в первую очередь нацеливается на производство³⁷. Когда он оставляет руку природы, как говорит Бергсон, наш интеллект «имеет своим главным объектом неорганизованное твердое тело». Он формирует ясные идеи только о прерывном, отдельном³⁸. Фактически интеллект систематически (но ясно) искажает природу, начиная с неподвижностей и формируя свою идею о движении из «неподвижностей, сложенных вместе». Только из неподвижности интеллект может «сформировать ясную идею»³⁹. Интеллект всегда отступает назад, изолирует состояния и переставляет их, чтобы понять. Инстинкт вступает, остается всегда локальным, чтобы инстинктивный знак был *присоединенным*. Интеллект, отступая, уделяет внимание отношениям, деллокализует и конструирует знаки, которые *подвижны*⁴⁰. И инстинкт, и интеллект относятся к материи как к инструменту действия, к органу. Интеллект,

³³ Там же. С. 162.

³⁴ Там же. С. 165.

³⁵ Там же. С. 166.

³⁶ Там же. С. 168.

³⁷ Там же. С. 170.

³⁸ Там же. С. 172.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. С. 176.

подобно тому, как мы разделяем вещи в пространстве, фиксирует их во времени⁴¹.

Несмотря на свои лучшие старания, «интеллект характеризуется природным непониманием жизни»⁴². Жизнь всегда выходит за пределы объема понятий; но понимание более достижимо для инстинкта, который является органическим, чем для интеллекта, который является механистическим. Для интеллекта типично пытаться понять мир как машину, превращая его в машину. Но мир — это организм и должен восприниматься именно таким, если мы будем пытаться его понять.

Тогда неудивительно, что Бергсон обращается к способности интуиции, которая ассоциируется с инстинктом больше, чем интеллект, как особенной для рассмотрения чистого движения мира. Продолжая изображать отношение между инстинктом и интеллектом как формами знания, он отмечает, что «жизнь, как только она стала связанной в видах, стала отрезанной от остальной своей работы, кроме одного или двух моментов, важных для только что возникших видов. Разве не ясно, что жизнь здесь работает так же, как сознание, так же, как память? Мы выслеживаем позади себя, в незнании, целое нашего прошлого; но наша память вкладывает в настоящее только случайные воспоминания, которые тем или иным способом дополняют нашу ситуацию в настоящем. Следовательно, инстинктивное знание, которым один вид обладает о другом, в некоторый определенный момент имеет свои корни в самом единстве жизни, которая, используя выражение античного философа, является «целым, испытывающим симпатию по отношению к самой себе»⁴³. Одна клетка относится к другим клеткам, одни виды относятся к другим видам, как сознание относится к прошлому — уделяя внимание тем малым частям его, которые непосредственно относятся к действию в настоящем. Но то инстинктивное знание, с его корнями в единстве жизни, противостоит повторному поглощению (обратному всасыванию) в интеллект, когда интеллект начинает реконструировать целое из его частей, который он разделил. Интеллект продолжает развиваться шаг за шагом, способом, по которому можно установить расстояние, прикоснувшись (через осязание). А инстинкт развивается моментально, по манере зрения. Инстинкт «относится к интеллекту, как зрение к осязанию»⁴⁴. И, как он часто делает, Бергсон

⁴¹ Там же. С. 180.

⁴² Там же. С. 183.

⁴³ Там же. С. 185.

⁴⁴ Там же. С. 187.

связывает это с течением музыки — тема и вариации, воспринимаемые как целое, когда понимаем первую ноту только тогда, когда услышали последнюю. И хотя они несомненно связаны, способ, по которому мы слышим музыку, радикально отличается от того, как мы видим это.

Интеллект — это способность, совершенно подходящая для установления отношения одной точки пространства с другой, одного материального объекта с другим; он применяется ко всем вещам, но остается вне их; и из серьезной причины он понимает только те следствия, которые распределены по времени рядом. Инстинкт, с другой стороны, — это «сочувствие, симпатия»⁴⁵, наиболее подходящее для обращения с целыми вещами. И следовательно, инстинкт ведет к интуиции, «инстинкт, который не имел бы практического интереса, был бы сознательным по отношению к себе, способным размышлять о своем объекте и бесконечно расширять его, такой инстинкт ввел бы нас в самые недра жизни»⁴⁶. Интеллект — это глаз, чтобы читать музыку, а инстинкт — ухо, чтобы слышать ее. Развитый интеллект — это критическая способность, а инстинкт — эстетическая. Оба вместе необходимы для полной встречи взрыва «сознания, прошедшего через материю»⁴⁷: «Если интеллект связан с материей, а интуиция с жизнью, то нужно воспользоваться ими обоими, чтобы извлечь из них квинтэссенцию...»⁴⁸.

1.2. Инстинкт и интеллект в контексте рациональности и иррациональности

Итак, в развитии живой природы А. Бергсон обнаружил два направления, обладающие специфическими особенностями: первое опирается в своем развитии на инстинкт, второе — на интеллект. Это было замечено и до Бергсона, но обычно трактовалось следующим образом: животное развивается в русле инстинкта, а человек — на основе интеллекта. На самом деле, это не совсем верно. У животного, конечно, доминирует инстинкт, но есть зачатки интеллекта. У человека, напротив, есть инстинкты, но доминирующую роль играет интеллект. При этом возникает соблазн, которому многие ученые легко поддаются, объявить интеллект главным для человека и на этом основании выделить

⁴⁵ Там же. С. 195.

⁴⁶ Там же. С. 196.

⁴⁷ Там же. С. 201.

⁴⁸ Там же. С. 198.

специфический характер человека и его принципиальное отличие от животного, затем абсолютизировать интеллект и доверять только ему. Обычно так поступают рационалистически мыслящие философы, потому что забывают, что у человека есть тело, являющееся животным. Но в этом теле обитает человек, существо которого есть, как заметил еще Платон, душа⁴⁹.

В отличие от рационалистов Бергсон рассуждал иначе, полагая, что инстинкты играют очень важную роль в жизни человека, а у интеллекта при всех его достоинствах есть свои недостатки и пределы возможностей. Инстинкты проявляются в разных формах, среди которых особенно важна интуиция. Она играет особенно большую роль в сфере творчества, процесс которого происходит большей частью за пределами рационального «дневного» сознания. «Интуиция и интеллект представляют два противоположных направления работы сознания. Интуиция идет в направлении самой жизни, интеллект же в прямо противоположном, и поэтому вполне естественно, что он оказывается подчиненным движению материи»⁵⁰. Следовательно, «...интуиция представляет собой самую сущность нашего духа и... самую жизнь»⁵¹. Интеллект боится новизны и творчества, поэтому Бергсон полагает необходимым «растворить интеллект в интуиции», и тогда открываются новые возможности и перспективы преодоления любых препятствий, в том числе, может быть, и смерти⁵².

Интересно сравнить мысли Бергсона об интуиции со словами индийского мыслителя Бхагавана Шри Раджниша: «Когда тело действует спонтанно, это называется инстинктом. Когда душа действует спонтанно, это называется интуицией. Они похожи и в то же время далеки друг от друга. Инстинкт принадлежит телу — грубому; интуиция принадлежит душе — тонкому. И в промежутке между ними — ум, эксперт, который никогда не бывает спонтанным. Ум означает знание. Знание никогда не бывает спонтанным. Инстинкт глубже интеллекта, а интуиция — выше. То и другое — за пределами интеллекта, и то и другое — хорошо»⁵³. Еще одно верное замечание Б. Ш. Раджниша:

⁴⁹ См.: Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 259.

⁵⁰ Бергсон А. Творческая эволюция. С. 295.

⁵¹ Там же. С. 296.

⁵² Там же. С. 299.

⁵³ Раджниш Б. Ш. Интуиция: Знание за пределами логики. М., 2006. С. 7.

«Мудрость приходит из сердца; она не от интеллекта. Мудрость приходит из глубочайшего внутреннего ядра; она не от головы»⁵⁴.

Бхагван Шри Раджниш цитирует стихотворение Теннисона как пример интеллектуальной поэзии Запада, превозносящей рациональный ум и интеллект:

Цветок в потрескавшейся стене,
Я вырываю тебя из трещины,
Держу тебя, с корнем и всем сущим, в руке,
Маленький цветочек...
Если бы я мог понять,
Что ты такое, с корнем и всем сущим, все во всем,
Я знал бы, что такое Бог и человек.

Он сравнивает это стихотворение с трехстишием-хайку Мацуо Басё:

Когда я смотрю внимательно,
Я вижу подорожник,
Цветущий у ограды!

Западный человек «вырывает» цветок и хочет его познать, «понять», анализировать. Стихотворение Басё есть воплощение иррационального чувства, выражение изумления: «Этот подорожник — увиденный с любовью, с заботой, сердцем, безоблачным сознанием, в состоянии не-ума, — и человек изумлен, человек в благоговейном трепете. Возникает великое удивление: как это возможно? Этот подорожник... если возможен подорожник, возможно все»⁵⁵. Возникают вопросы: в чем различие этих двух подходов — западного, который опирается на интеллектуальное познание и понимание, и восточного, опирающегося на иррационально-интуитивное освоение, и что из них лучше?

Ошо четко различает то, на что Бергсон только указывал: инстинкт присущ телу, интеллект — духу, интуиция — сердцу. Сопоставляя инстинкт и интеллект, Бергсон писал: «Существуют вещи, которые только интеллект способен искать, но которых он сам по себе никогда не найдет. Только инстинкт мог бы найти их, но он никогда не станет их искать»⁵⁶, потому что интеллект может постигать только отдельное и неподвижное. Он полагал, что абсолютное может быть постигнуто только с помощью интуиции, тогда как остальное можно

⁵⁴ Там же. С. 139.

⁵⁵ Там же. С. 144.

⁵⁶ Бергсон А. Творческая эволюция. С. 168.

понять посредством анализа. У Бергсона «интуиция представляет собой самую сущность нашего духа и, в известном смысле, самую жизнь»⁵⁷, или, по словам И. И. Блауберг, «интуиция есть дух, познающий самого себя»⁵⁸. В развитие мыслей и подходов А. Бергсона нами предлагается соотнести интуицию со сферой иррационального и с «ночным» сознанием, а интеллект — с рациональным и «дневным» сознанием, это позволит их лучше понять.

Бергсон пытался показать, что понятия как привычные инструменты науки плохо выполняют свои задачи, поэтому возникает необходимость поиска новых инструментов. Понятия для философии, конечно, нужны, так как все науки имеют дело обычно с понятиями, а метафизика не может обойтись без других наук. Но она становится самой собой лишь тогда, когда она выходит за пределы понятия или когда она освобождается от негибких понятий и выходит за такие понятия, которые опираются на интуицию. Она вырастает из инстинкта, который у человека получает осознание в интуитивной форме.

Понятия связаны с практическим интересом и привязывают человека к привычным схемам удовлетворения потребностей. Если же отвлечься от этих стереотипов, посмотреть на вещи с другой точки зрения, абстрактно-теоретически, а не прагматически, то интуиция может обнаружить нечто очень важное и качественно новое. В докладе «Философская интуиция» Бергсон сравнивал интуицию с «демоном» Сократа, который подсказывает ему нечто или запрещает. Когда ученый рассматривает интересующую его проблему с избранной точки зрения, то он с неизбежностью представляет в результате своей исследовательской деятельности одномерную истину. Обычно ученый оправдывается тем, что он избрал главный подход, раскрывающий сущность объекта, который для него исчерпывает проблему (по крайней мере, на данном этапе исследования, если планируются последующие этапы). Но односторонний подход, каким бы важным он ни был (отвлекаясь от обсуждения понятия «сущность»), никогда не исчерпывает характеристик предмета, особенно таких сложных, как живые организмы или духовные явления. Сопоставление одной точки зрения с другой в диалоге дает двухмерную истину. Чем больше точек зрения на проблему учтено, тем многограннее истина как знание о предмете. Мы получим хотя и не абсолютную, но многомерную объективную истину.

⁵⁷ Там же. С. 296.

⁵⁸ Блауберг И. И. Анри Бергсон. С. 456.

2. ВРЕМЯ КАК ДЛИТЕЛЬНОСТЬ, А НЕ ПРОТЯЖЕННОСТЬ

Пространство воспринимается главным образом зрением и осязанием, в меньшей степени в этом участвует слух. Но для пространственной рецепции нужны зрительные опоры, предметы. Если же они отсутствуют, пространство не поддается восприятию. А как воспринимается время? Чувственные рецепторы его не воспринимают, время осваивается по косвенным признакам, например через движение. В понимании движения Бергсон формулирует следующие постулаты:

1. Всякое движение, поскольку оно есть переход от покоя к покою, абсолютно неделимо.
2. Существуют реальные движения.
3. Всякое разделение материи на независимые тела, с абсолютными контурами, есть деление искусственное.
4. Реальное движение есть, скорее, перенос состояния, чем вещи¹.

2.1. Концепция длительности Бергсона

Концепция длительности впервые была изложена в диссертации А. Бергсона «Непосредственные данные сознания», которую он защитил в 1889 г. Исследуя апории Зенона Элейского, он пришел к проблеме переживания длительности, которую рассматривал в контексте характера интенсивности переживаний, тогда как обычно длительность отождествляют с протяженностью: «Длительность это непрерывный прогресс прошлого, пожирающего будущее и растущего по мере движения вперед. Если же прошлое непрерывно растет, то оно и бесконечно сохраняется»². В понятии «длительность» (*фр.* *durée*) Бергсон подчеркивал единство целостности и незавершенности, может быть, правильнее перевести *durée* как «дление».

Наиболее понятная формулировка понимания Бергсоном времени и изменения появляется в двух лекциях, прочитанных в Оксфорде в 1911 году и опубликованных как «Восприятие изменчивости». Здесь Бергсон кратко суммирует ту линию размышлений, которая началась с работы «Время и свобода воли», продолжилась в «Творческой эволюции» и после оксфордских лекций — в «Длительности и одновременности». Жиль Делёз, в значительной степени ответственный за возро-

¹ Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. С. 603—619.

² Bergson H. Key Writings. Edited by K. A. Pearson and J. Mullarkey. N. Y., 2002. P. 10.

ждение интереса к Бергсону в последние десятилетия XX века, связывает эту линию размышлений с обсуждением разделения Римана между отдельными и непрерывными множественностями и после 1905 года со специальной теорией относительности А. Эйнштейна. Это обсуждение включает также и других, развивается от греческого размышления о движении и пространстве и захватывает тенденцию некоторых наук проецировать время на пространство и смешивать понятия проекции (развернутого) и проецирования (развертывания).

В этом отношении чрезвычайно важно, что Бергсон начинает оксфордские лекции с обращения к античным мыслителям и с учетом серьезности, с которой ученые Оксфорда подошли к ним. Он также вводит античных философов в современный контекст. Как понятно из «Творческой эволюции», Бергсон видел свою роль в регулировании отношений между конкурирующими философскими школами. Он предпринял это регулирование, делая то, как он сам объясняет, что делали бы античные мыслители, если бы они жили среди нас. Он делал это, погружаясь в восприятие, а не пытаясь подняться «над» ним³. Акцент на практике и экспериментальный поворот в сторону от рационализма являются причиной сходства подхода Бергсона с прагматизмом Уильяма Джеймса. Бергсон сказал своей аудитории в Оксфорде, что постижение — это временная замена, когда нам не дано восприятие, и умозаключение совершается, чтобы заполнить пробелы восприятия или чтобы расширить его границы⁴.

В качестве модели расширения восприятия Бергсон указал на искусство, которое позволяет углубить и расширить восприятие с помощью переключения внимания — эту функцию он также приписывал философии. Он доказывал, что внимание является одним из способов, в котором «потребности действия имеют тенденцию ограничивать поле зрения». Рассеянный художник, менее поглощенный и привязанный к «позитивной и материальной стороне жизни», открыт к более широкой сфере опыта. Бергсон описывает «нашу нормальную психологическую жизнь» как «постоянное усилие духа ограничить свой горизонт, отвернуться от того, что не составляет его материального интереса»⁵. Если говорить о времени и изменении, то это означает отход от потока, в который мы постоянно погружены, к «отдельным ощущениям»,

³ См: *Бергсон А.* Восприятие изменчивости // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. С. 929.

⁴ Там же. С. 929.

⁵ Там же. С. 934.

которые «вырезаны, ради практического существования, из более широкого холста». Он утверждает, что философия, как искусство, может «привести нас к более полному восприятию реальности путем известного перемещения внимания...», переключения этого внимания «от той части Вселенной, в которой мы заинтересованы практически, и повернуть его к тому, что практически ничему не служит»⁶.

Бергсон отмечает, что это очень похоже на то, что философия стремилась делать со времен Платона, но имеет в виду нечто другое. Он опирается на Плотина, который сказал, что «всякое действие... есть ослабление созерцания», что типично для духа платонического мышления. В этом плане Плотин «требовал обращения духа, который должен оторваться от низменных видимостей и привязаться к высшим реальностям»⁷.

Смысл в том, говорит Бергсон, чтобы перенестись «в мир, отличный от того, который мы населяем», культивировать «способности видения, отличные от тех, что мы постоянно используем в знании о внешнем мире и о нас самих». Поскольку Кант «ставил под сомнение существование этих трансцендентных способностей», он «верил, что метафизика невозможна»⁸. Если бы она была возможна, продолжал он, она была бы доступна «посредством видения, а не через диалектику». Она бы требовала «высшей интуиции», восприятия, как говорит Бергсон, «метафизической реальности». И в этом, утверждает он, Кант был прав, хотя он ошибался, переводя это неожиданно в платоническое направление желания подняться над изменением. Бергсон утверждает, что Кант допустил такую же ошибку, что и его метафизические оппоненты, потому что они «полагали, что при обычной работе наших чувств и нашего сознания мы схватываем реальную изменчивость в вещах и в нас самих»⁹. Начиная с этого предположения, они взяли тот факт, что «в следовании обычным данным наших чувств и сознания мы приходим в умозрительном порядке к неразрешимым противоречиям», в качестве указания на то, что «противоречие было присуще самой изменчивости», и избежать такого противоречия «мы можем, только выйдя из сферы изменчивости и поднявшись над Временем»¹⁰.

⁶ Там же. С. 936.

⁷ Там же. С. 936.

⁸ Там же. С. 938.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 938—939.

Но Бергсон утверждает, что метафизики и их кантианские оппоненты разделяют фундаментальное ложное понимание изменения.

Бергсон относит источник этого ложного восприятия к философии элейтов и особенно к парадоксам, с помощью которых Зенон Элейский демонстрировал абсурдность «движения». Но «движение» Зенона не было ни движением, ни изменением. Это была «кристаллизация» восприятия, «отвердевшего по требованиям практики жизни»¹¹. А «время» Канта было «временем, которое не течет, не изменяется, не длится»¹². Проблема не в том, как «выйти» из времени (это именно то, что наше «обычное» восприятие создано делать). Проблема в том, как попасть внутрь его. Это значит для Бергсона, что мы должны «схватить изменчивость и длительность в их первобытной подвижности»¹³.

Этот поворот — решающий. Совершая «усердную попытку отложить в сторону какую-либо искусственную схему, мы неосознанно вклиниваемся между реальностью и собой», ломая «определенные способы размышления и восприятия, ставшие привычными для нас», Бергсон верит, что мы можем «вернуться к непосредственному восприятию изменения и подвижности». Одним результатом этого возвращения является то, что мы должны «представить себе всякое изменение, всякое движение абсолютно неделимым»¹⁴. То, что мы можем вернуться к непосредственному восприятию изменения, как представляет себе Бергсон, и то, что это заставит нас думать об изменении как об абсолютно неделимом, — эти два момента в равной степени значимы. «Движение», как он пишет, «это сама реальность»¹⁵; и большая часть нашего замешательства по этому поводу идет от того же замешательства, которое Бергсон относит к Зенону, смешение движения и пространства, которое оно покрывает.

Он представляет комментарий по поводу обгона черепахи Ахиллесом. Ошибка Зенона, как говорит Бергсон, в «слиянии воедино движения и покоя»¹⁶. Это та привычка размышления, которую надо преодолеть: «Мы рассуждаем о движении, как будто бы оно было сделано из неподвижности, и, глядя на него, мы его воспроизводим при помощи

¹¹ Там же. С. 939.

¹² Там же.

¹³ Там же. С. 940.

¹⁴ Там же. С. 941.

¹⁵ Там же. С. 942.

¹⁶ Там же. С. 944.

неподвижности»¹⁷. Бергсон полагает, что «инстинктивно мы боимся трудностей, которые возбудило бы в нашей мысли видение того, что есть в движении движущегося»¹⁸. Если движение, как утверждает Бергсон, является самой реальностью, тогда обычное существование требует того, чтобы мы воспринимали неделимое изменение «как ряд следующих одно за другим состояний, из которых оно составляется. <...> Если изменчивость непрерывна в нас и непрерывна в вещах, то чтобы та непрерывная изменчивость, которую каждый из нас называет “я”, могла действовать на непрерывную изменчивость, которую мы называем “вещь”», эти два изменения должны быть как два поезда, ход которых скоординирован так, что по отношению друг к другу они стационарны»¹⁹. Когда «две изменчивости, изменчивость объекта и изменчивость субъекта, существуют в этих специальных условиях, они порождают ту специальную видимость, которую мы называем “состояние”. А раз у нас есть “состояния”, мы воссоединяем из них изменчивость»²⁰. Разделение изменения на состояния делает для нас возможным действовать на вещи, но, пишет Бергсон, «что благоприятствует действию, губительно для умозрения»²¹. Нет ничего «под» движением, но практическая полезность состояний может обмануть нас и заставить воспринимать их так, как будто они более фундаментальны, как будто они компоненты, из которых состоит движение.

Часть нашей трудности лежит в привилегированной позиции зрения, которое полностью зависит от отдельных состояний. Поэтому Бергсон обращается к слуху, в котором мелодия дает нам опыт, в большей степени сходный с чистым движением — движением без изменения, как оно есть. В мелодии изменение — это сама вещь, несмотря на нашу склонность разделять ее и представлять как «ряд отличных одна от другой нот»²². Если мелодия останавливается, то это «будет уже не прежняя совокупность звуков, но иная, равно неделимая»²³. В мелодии, так же, как и в движении или изменении, мы всегда встречаем целое, а не части. Можно вспомнить замечание Адорно о том, что мы не услышим первую ноту симфонии Бетховена, пока не услышим

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 945.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 946.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 947.

²³ Там же.

последнюю. Так как *«реальная длительность»* есть то, что всегда называли *время*, но время, воспринимаемое как неделимое»²⁴. Это ведет к практическим проблемам для измерения и для действия и склоняет нас к неподвижности состояний. Но Бергсон считает, что изменение более цельное и крепкое, чем неподвижность. Неподвижный настоящий момент — это чистая абстракция, «недолговечное соглашение между движениями», как таковой, он подвергается немедленному исчезновению, когда переключается внимание, что неизменно происходит.

Кажущаяся парадоксальной устойчивостью изменения требует другого способа мышления о прошлом, чем тот, к которому мы привыкли. Мы склонялись к размышлению о прошлом как о «несуществующем», и философы поддержали эту естественную тенденцию. Мы думаем, что только настоящее существует (как, например, в хорошо известной дискуссии Августина о времени в Книге XI его «Исповеди», где в настоящем времени говорится о прошлом, о настоящем и о тех вещах, которые еще только будут дальше), прошлое выживает только в фрагментах, только «благодаря милости со стороны настоящего» — «благодаря вмешательству одного специального отправления, которое называется памятью»²⁵. Теперь память понимается как акт настоящего, сохранение частей прошлого, собранных «в подобии коробки». Но это ошибка. Настоящий момент по отношению ко времени то же, что и точка — к линии, чистая абстракция, акт мышления без «реального существования». Но мы думаем о настоящем не как о моменте или точке, а как о длительности, границы которой незаметны. Бергсон соединяет их с вниманием и считает, что «различие, делаемое нами между нашим настоящим и нашим прошлым... ограничено протяжением поля, которое может охватить наше внимание в жизни»²⁶. В тот момент, когда внимание ослабевает, часть настоящего, «лежащая за пределами взгляда», становится частью прошлого. Мы можем сказать, что прошлое — это настоящее, если внимание не держит его на расстоянии. Память поэтому не требует объяснения: «Нет специальной способности, роль которой заключалась бы в том, чтобы задерживать прошлое, дабы вливать его в настоящее. Прошлое сохраняется само собой, автоматически»²⁷. Это не припоминание, которое требует особых причин/оснований, а забывание.

²⁴ Там же. С. 949.

²⁵ Там же. С. 951.

²⁶ Там же. С. 952.

²⁷ Там же. С. 953.

Для Бергсона непрерывность изменения, единство движения передвигается в непрерывность и единство внутренней жизни, которая означает, в свою очередь, что надо принимать во внимание «видимое устранивание» прошлого, а не его сохранение. И основание этого выходит из структуры самого мозга. Функция мозга состоит в том, чтобы «канализировать наше внимание в сторону будущего, отвращать его от прошлого, — я хочу сказать от той части нашей истории, которая не интересует наше настоящее действие, — самое большее приводит к нему, под формой “воспоминаний”, то или иное упрощение предшествовавшего опыта, предназначенного дополнять опыт настоящего момента»²⁸. Бергсон утверждает (говоря не столько о структуре, сколько о функции), что мозг выбирает из прошлого, уменьшает его, упрощает, использует, но не сохраняет. Он говорит, что в это не было бы так сложно поверить, «если бы мы не были стеснены привычкой считать прошлое уничтоженным»²⁹. Наоборот, прошлое может — и реально это делает — сохранять себя автоматически — и «сохранение прошлого в настоящем есть не что иное, как неделимость изменения»³⁰. Одним словом, «реальность есть изменчивость ...изменчивость неделима и... в неделимой изменчивости прошлое составляет одно тело с настоящим»³¹.

Двадцатью годами ранее в работе «Время и свободная воля» Бергсон подошел ко времени через число, которое он понимал как «коллекцию единиц» или «синтез одного и многих», но так же, как «простую интуицию множественности частей или единиц, которые абсолютно похожи»³². Чтобы изобразить число, «мы вынуждены прибегнуть к расширенному представлению»³³. Именно изображение отводит нас от привычек счета во времени к фиксированию сумм в пространстве. Он отмечает, что «каждая ясная идея о числе подразумевает визуальный образ в пространстве; и непосредственное изучение единиц, которые образуют дискретную (абстрактную) множественность, приводит нас к тому же заключению по этому поводу, как и исследование самого числа»³⁴. Детальное исследование этого отвлечет нас от време-

²⁸ Там же. С. 954.

²⁹ Там же. С. 955.

³⁰ Там же. С. 956.

³¹ Там же.

³² Bergson H. Key Writings. Edited by K. A. Pearson and J. Mullarkey. N. Y., 2002. P. 49.

³³ Там же. С. 50.

³⁴ Там же.

ни, рассматриваемого вопроса, но стоит отметить степень, до которой действие сознания по этому вопросу входит (вписывается) в понимание Бергсоном пространства, времени и отношения между ними. Он идет дальше и утверждает, что акт сознания требуется для существования пространства³⁵. Есть «интуиция» «пустой однородной среды» — и эта интуиция расширяется до времени, которое концептуализируется как «безграничная среда, отличная от пространства, но такая же однородная: таким образом предполагается, что однородное имеет две формы, в зависимости от того, совпадают ли его сущности или следуют друг за другом»³⁶. Время связано с последовательностью, но есть тенденция прибегать к пространству, махнуть рукой на время, извлекая его из длительности. Будучи спроецированным на пространство, время «не является ничем иным, кроме как призраком пространства, преследующим размышляющее сознание»³⁷. Но есть два понимания (концепции) времени, одно, «свободное от примесей», и другое, которое скрыто привносит идею о пространстве³⁸.

Именно смешение этих двух концепций представляет собой проблему. Бергсон полагает, что можно понять чистую длительность как мелодию, но мы чаще склоняемся к проецированию времени на пространство и отказываемся от чистой длительности, приписывая ей однородность. В тот момент, когда кто-то приписывает «малейшую однородность длительности», он «скрыто вводит пространство»³⁹. Бергсон в достаточной мере склонен признавать такой вид времени, как «однородное время», которое, будучи спроецированным на пространство, становится его четвертым измерением. Но это не «реальное» время чистой длительности. Ограничивая время до однородного времени, наука «устраняет длительность из времени, подвижность из движения»⁴⁰. Но пространство само не одномерно: «объекты в пространстве образуют дискретную множественность», а «каждая дискретная множественность замышляется посредством процесса разветвления в пространстве»⁴¹. Но эта дискретная множественность — не единственный вариант, и фактически «мы не можем даже сформиро-

³⁵ Там же. С. 57.

³⁶ Там же. С. 59.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же. С. 60.

³⁹ Там же. С. 61.

⁴⁰ Там же. С. 66.

⁴¹ Там же. С. 69.

вать идею дискретной множественности, не принимая во внимание в то же время качественную множественность»⁴². Качественная множественность — это характерная черта сознания, и ее отнесение к количественной — это материализация времени. Именно через движение «длительность принимает форму однородной среды, а время проецируется на пространство»⁴³. Длительность воспринимается непосредственным сознанием как качество, а не как количество, «и она сохраняет эту форму, пока не уступает место символической репрезентации, полученной от экстенсивности»⁴⁴. Акт символизации включает расширение, ориентацию в пространстве. Он склоняется к числовой множественности однородной длительности. Но перед символом есть качественная множественность, «длительность, неоднородные моменты которой проходят друг сквозь друга»⁴⁵. Параллельно этому в то же время есть личность с хорошо определенными состояниями и личность, в которой «смена друг друга означает таяние (растворение) друг в друга и формирование органического целого»⁴⁶. Снова это проблематичное смешение: «Сознание, побуждаемое ненасытным желанием отделить, замещает символом реальность или воспринимает реальность только через символ»⁴⁷. Результат — не только ориентированное в пространстве или материализованное время, которое становится четвертым измерением пространства, но также подавление «реального» времени, исчезновение длительности, замененной пространством, в котором проходит движение.

Когда Бергсон вернулся к этим вопросам в 1922 году, в «Длительности и одновременности», он думал об Эйнштейне. Но он не забыл и линию размышлений, начатую десятилетиями ранее. Время, писал он, поначалу «идентично непрерывности нашей внутренней жизни»: «Самодостаточный поток, не подразумевающий то, что течет, а ход, не предполагающий состояний, через которые мы проходим. То, что течет, и состояния — только искусственно сделанные кадры перехода, а переход, все, что естественно ощущается, это сама длительность»⁴⁸. Оказывается, что восприятие внутри и в то же время оно снаружи и

⁴² Там же. С. 70.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же. С. 72.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же. С. 205.

вопрос в том, как перейти от внутреннего времени чистой длительности ко времени вещей.

Бергсон отвечает, ссылаясь на наш статус как воплощенных (олицетворенных) существ. Моменты «внутренней жизни» соответствуют моментам нашего тела. Мы работаем от «персонального» сознания чистой длительности по направлению к «безличному сознанию, которое является связующим звеном среди всех индивидуальных сознаний»⁴⁹. Бергсон принимает «гипотезу физического времени, единственного и универсального», убежденный в том, что теория Эйнштейна «была, возможно, рассчитана на то, чтобы подтвердить идею времени, общего для всех вещей»⁵⁰. Но Бергсон не останавливается просто на физическом времени, которое, как уже было предложено, является, более правильно, видом пространства. «Что мы хотим установить, — пишет он, — это то, что мы не можем говорить о реальности, которая длится, без вставки сознания в нее»⁵¹. Это происходит через память, которая неотличима от длительности, «продление того, что больше уже не существует, до того, что существует»⁵². Именно продление, развертывание является основным; и без развертывания не было бы ничего, кроме пространства. Когда мы измеряем «время», мы измеряем пространство, в которое наше сознание проецирует время. Каждая длительность, как говорит Бергсон, «полная; у реального времени нет мгновений»⁵³. Как точка, в которой заканчивается линия, «мгновение — это то, что бы завершило длительность, если бы она остановилась. Но она не останавливается. Поэтому реальное время не может обеспечивать мгновение. Последнее образуется из математической точки, то есть из пространства»⁵⁴. Момент, мгновенность, «включает две вещи: непрерывность реального времени, что есть длительность, и ориентированное в пространстве время, то есть линия, описанная движением, и ставшая таким образом символом времени»⁵⁵.

Бергсон повторяет два утверждения, фундаментальные для его доказательства: во-первых, это «одновременность между двумя моментами двух движений вне нас, что позволяет нам измерить интервал

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же. С. 206—207.

⁵¹ Там же. С. 207.

⁵² Там же.

⁵³ Там же. С. 210.

⁵⁴ Там же.

⁵⁵ Там же. С. 211.

времени»; и во-вторых, «это одновременность этих моментов с моментами, отмеченными точками в нашей внутренней длительности, что делает это измерение одним временем»⁵⁶. Измерение времени заключается в «счете одновременностей»⁵⁷. Наука «считает мгновения, обращает внимание на одновременности, но остается без понятия о том, что происходит в интервалах»⁵⁸.

Мы переводим время в пространство четырех измерений, потому что единственный способ, которым мы способны «измерить» время, это замещение его «одновременностями», «которые мы считаем»⁵⁹. Но если наша наука таким образом ограничивает себя до пространства, «легко можно увидеть, почему измерение пространства, которое заменяет время, все еще называется временем. Это потому, что наше сознание там»⁶⁰. И составом нашего сознания является время, которое, если мы будем по совету Бергсона продолжать переживать, мы можем чувствовать без простого свертывания его до символически-условного времени, которое не является ничем иным, кроме как четвертым измерением пространства.

2.2. Время и причинность

Движение обычно понимают как смену «состояний материальных тел и систем, поскольку в ходе движения изменяются энергетические, пространственные и другие параметры, характеризующие состояния материальных тел и систем»⁶¹. Соответственно, длительность как объективная характеристика материального мира — это «временное отстояние событий друг от друга»⁶². Причиной движения материалисты считают «принципиальную невозможность абсолютной однородности в пространственном распределении массы и энергии».

Представление о времени в нашем сознании связано с классической, механистичной картиной мира, сформированной в XVII веке Декартом и Ньютоном. Согласно Ньютону, «истинное математическое время» определяется тем, что оно «само по себе и по самой своей сущ-

⁵⁶ Там же. С. 213.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же. С. 215.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Хасанов И. А. *Время: Словарь*. М., 2004. С. 2.

⁶² Там же. С. 3.

ности, без всякого отношения к чему-либо внешнему, протекает равномерно и иначе называется длительностью»⁶³. Эта идея восходит генетически, как замечает И. А. Хасанов, к аристотелевской реляционной концепции времени как меры движения. Сам Хасанов определяет время как «равномерную длительность материальных процессов тех или иных классов соравномерности»⁶⁴. Физическая энциклопедия дает типичное для материалиста определение: «Время — форма существования материи, выражающая порядок изменения объектов и явлений действительности»⁶⁵. Как отмечает А. А. Ивин, «временные ряды “прошлое — настоящее — будущее” и “раньше — одновременно — позже” несводимы друг к другу. Они независимы в широких пределах и представляют собой две точки зрения на мир, два способа описания одних и тех же вещей и событий, дополняющих друг друга. Первый ряд употребляется по преимуществу в гуманитарных науках, второй — в естественных»⁶⁶.

Обычно время рассматривают как субстанцию, но на основании существующих на сегодня данных мы не можем его считать субстанцией, оно есть лишь модус субстанции, важное свойство, характеристика. Это проявляется, например, в вопросе об обратимости времени. Как верно замечает И. А. Хасанов, время само не может быть обращено вспять. Вспять можно обратить процесс развития каких-то событий, в этом случае время данного явления будет идти назад⁶⁷. Энергия образует, формирует время, время есть свойство (модус) энергии. Потоки энергии инициируют временные процессы, иссякание энергии замедляет и прекращает время.

Длительность Бергсон описывал с помощью такой метафоры. «Представим... себе... бесконечно малую резину, сжатую, если бы это было возможно, в математическую точку. Будем вытягивать ее постепенно таким образом, чтобы из точки заставить выходить линию, которая будет все удлиняться. Сосредоточим наше внимание не на линии, как линии, но на действии, которое ее чертит. Будем считать, что действие, вопреки его длительности, неделимо, если предположить, что оно выполняется безостановочно; что если в него входит остановка, то из него делается два действия вместо одного, и каждое из этих

⁶³ Ньютон И. Математические начала натуральной философии. М., 1989. С. 30.

⁶⁴ Хасанов И. А. Время: Словарь. М., 2004. С. 4.

⁶⁵ Физическая энциклопедия. М., 1988. Т. 1. С. 345.

⁶⁶ Философский энциклопедический словарь / Под ред. А. А. Ивина. М., 2004. С. 153.

⁶⁷ Хасанов И. А. Время. С. 28.

действий будет таким неделимым, о котором мы говорим; что делимым является не само движущееся действие, но неподвижная линия, которую оно отлагает под собою, как след в пространстве. Освободимся наконец от пространства, стягивающего движение, чтобы считаться только с самим движением, с актом напряжения или протяжения, словом, с чистой подвижностью. На этот раз у нас будет более верный образ развития “я” в длительность»⁶⁸.

А. Бергсон сравнивал «чистую длительность» с мелодией, которую «слушают с закрытыми глазами, не думая ни о чем другом. Их отличие: у мелодии — очень много качественной определенности. Если же сгладить различие между звуками и затем уничтожить относительные признаки самого звука и удерживать из мелодии только продолжение предшествующего в последующем и непрерывный переход, множественность без делимости и последовательность без разделяемости — это приблизительный образ *durée*»⁶⁹.

Ж. Делёз обращает внимание на две важнейшие характеристики длительности у Бергсона: *непрерывность* и *неоднородность*. У Бергсона пространство рассматривается как количественное многообразие внешнего, одновременности, расположенности, порядка, количественной дифференциации, различия в степени; это дискретное числовое многообразие. Длительность рассматривается как многообразие последовательности, расплавленности, неоднородности, качественной различности или различия по природе; виртуальное и непрерывное многообразие, не сводимое к числам. Как отмечает Делёз, «у Бергсона речь идет не о противопоставлении многого и единого, а, напротив, о различении двух типов многообразий». На первый план при этом выступает противопоставление «качественного и непрерывного многообразия длительности» «количественному и числовому многообразию». Некоторое разъяснение этой проблемы Бергсон осуществляет в работе о непосредственных данных сознания, разводя субъективное и объективное⁷⁰. По словам Ж. Делёза, «длительность — это память, сознание и свобода»⁷¹.

⁶⁸ Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. С. 1178—1179.

⁶⁹ Бергсон А. Материя и память. СПб., 1911. С. 139.

⁷⁰ Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. С. 850—865.

⁷¹ Делёз Ж. Бергсонизм // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001. С. 264.

Ж. Делёз обращает внимание на то, что соединение пространства и длительности дается нам в опыте, в психологическом опыте восприятия. Определяя длительность как последовательность, мы легко впадаем в соблазн смешивать ее с причинностью. Если одно следует за другим, значит, оно является следствием первого. На самом деле далеко не всякая последовательность есть причинная связь. Многообразие пространства он описывает так: «Многообразие внешнего, одновременности, рядоположенности, порядка, количественной дифференциации, различия в степени, это числовое многообразие, дискретное и актуальное»⁷². Многообразие времени строится иначе: «Это внутреннее многообразие последовательности, расплавленности, организации, неоднородности, качественной различенности, или различия по природе; это виртуальное и непрерывное многообразие, не сводимое к числам»⁷³.

Именно для построения иерархии сопоставления разновременных событий, происшедших в прошлом, наше воображение рисует пространственную картину протяженности, нередко это образ лестницы или реки, текущей из будущего в прошлое (или, наоборот, из прошлого в будущее), или это, как в песочных часах, два конуса, соединенных вершинами, которые в месте пересечения образуют точку «настоящего времени». А. Бергсон считал это главной ошибкой наших представлений о времени: мы мыслим время пространственно, как последовательность событий, и это неверно.

В действительности существует лишь «настоящее», которое мы условно именуем «настоящим временем», но в нем нет протяженности в пространственном смысле, а есть лишь бесконечная одновременность жизни: «...Растительная и животная жизнь, — по словам Бергсона, — т. е. жизнь в ее совокупности, представляет по преимуществу стремление к накоплению энергии и к направлению ее затем по гибким изменчивой формы каналам, на концах которых она выполняет бесконечно разнообразные работы»⁷⁴.

Время — «становящееся настоящее»: «Настоящее — не точная граница, а только стремление, оно не есть, а становится... Чистое настоящее — неуловимое движение вперед прошлого, разъедающего будущее»⁷⁵.

⁷² Там же. С. 252.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Бергсон А. Собр. соч. СПб., 1913. Т. 1. С. 224.

⁷⁵ Бергсон А. Материя и память. С. 144.

В романе Томаса Манна «Волшебная гора» содержится интересное наблюдение: маленькие отрезки времени настоящего кажутся текущими медленно, большие куски прошлого представляются пролетевшими незаметно и быстро. Особенно если не происходит никаких событий, то время проходит незаметно. Необыкновенно интересная попытка осмысления времени предпринята Марселем Прустом в его эпопее «В поисках утраченного времени». По словам Х. Ортега-и-Гассета, Пруст «наотрез отказывается навязывать прошлому схему настоящего, практикуя строгое невмешательство, решительно уклоняясь от какого-либо конструирования... Вместо того чтобы реставрировать утраченное время, он довольствуется созерцанием его обломков»⁷⁶.

Другая существенная проблема — причинности. Бхагаван Шри Раджниш верно заметил: «...Имеющее причину не может быть вечным, имеющее причину неизбежно временно. Когда исчезнет причина, исчезнет и оно; оно — следствие. Неусловленное, беспричинное пребудет вечно: нет ничего, что может его разрушить»⁷⁷.

Вслед за спиритуалистами Бергсон считал важнейшей основой человека дух, но не отрицал наличия материального тела. Пытаясь определить сущность материи, он сводил понимание тела к пространственному образу. В этом он существенно расходился с позитивистами и с Кантом, поскольку, по его убеждению, время не есть априорная форма внутреннего созерцания, как полагал Кант, но само содержание внутреннего чувства, созерцания «я»; непосредственный факт сознания, постигаемый внутренним опытом.

Хотя Бергсон настаивал на интуитивном постижении времени, он допускал возможность понятийного определения, мы понимаем время как иррациональный феномен и предлагаем три дефиниции, раскрывающие существо времени в разных отношениях: 1) непространственный континуум, в котором события происходят в необратимой последовательности и развиваются от прошлого — через настоящее — к будущему; 2) форма упорядоченности энергии, выражающая отношение духовной субстанции к материальной; 3) модус (свойство) длительности, присущий «тварному» (сотворенному), конечному миру, обусловленному причинами, ибо не имеющее причины бесконечно и вневременно. Время дискретное — прерывное время события, истори-

⁷⁶ Ортега-и-Гассет Х. Время, расстояние и форма в искусстве Пруста // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 179.

⁷⁷ Раджниш Б. Ш. Дао: путь без пути. М., 1994. Т. 1. С. 102.

ческое время. Время континуальное — непрерывное время или вечность. Время мифологическое — представление о циклично-круговой, повторяющейся закономерности событий. С точки зрения психологической, пустое, незаполненное деятельностью время течет медленнее, а время занятое течет быстрее. Когда время имеет одно измерение, оно может быть метафорически соотнесено с линией. Другое дело, нульмерное время — это вечность, его можно попытаться соотнести метафорически с нульмерным (или безмерным) пространством — точкой.

Наше пространственное восприятие, систему которого обосновали Р. Декарт и И. Ньютон, обусловлено нашими органами рецепции, и в первую очередь зрением, а именно — двумя глазами. Если бы у нас изначально был только один глаз, то наша картина мира была бы двухмерной. Наличие двух глаз дает нам трехмерный мир. Точка есть пространство с нулевым измерением, линия — одно измерение, прямоугольник — два измерения, куб — трехмерный. А если бы у человека было три глаза: каким был бы мир в его восприятии? Очевидно, четырехмерным. Гипотезы и легенды о третьем глазе особенно популярны в Индии. Это «третий глаз» Шивы, способный молнией испепелить того, кто бога прогневил. С этим связаны легенды о возможности открыть «третий глаз» у человека, которую осуществляют ламы, помогая с его помощью видеть ауру, свечение вокруг тела человека. Однако органы рецепции (глаза) не научены воспринимать эти измерения.

У времени можно обнаружить следующие характеристики:

- внепространственность и внепричинность;
- одномерность текущего времени и безмерность (многомерность) вечности;
- упорядоченность и необратимость;
- длительность и изменчивость;
- дискретность и континуальность.

Под влиянием «Упанишад» Шопенгауэр мировую энергию назвал «волей» и положил в основу своего миропонимания, а Бергсон назвал ее «духовной энергией». Человек не имеет способности и возможности создавать энергию, но только получать, накапливать, передавать, преобразовывать, использовать (расходовать). Источник энергии — духовная субстанция. Энергия образует, формирует время, время есть свойство (модус) энергии. Потоки энергии иницируют временные процессы, иссякание энергии замедляет и прекращает время. Таким образом, время можно рассматривать как форму упорядочивания энергии.

3. СВОБОДА КАК АКТУАЛИЗАЦИЯ БЫТИЯ И ОПРОВЕРЖЕНИЕ ДЕТЕРМИНИЗМА

Проблемы свободы и свободы воли относятся к числу вечных, они обсуждались каждым крупным философом в течение всей истории европейской философии, начиная с древних греков и Августина. Последний, как известно, пытался отрицать свободу воли, выдвинув идею о предопределении. На самом деле свобода возможна, хотя в относительных пределах, которые и необходимо определить, и именно осознание этих пределов является одним из важных условий возможности свободы. Когда нет такого осознания, нет и свободы, а есть произвол и деструктивность.

Потребность в свободе у биологического организма связана с потребностями его функционирования по заданным в ДНК программам и законам качественной определенности. Свобода консервативна. Принуждение более конструктивно, так как вызывает сопротивление и развитие способностей и способов приспособления или преодоления внешних препятствий. Австро-германский поэт Р. М. Рильке писал: «...Хочу, чтоб высшее начало меня все чаще побеждало, чтобы расти ему в ответ».

Развитие происходит лишь за счет борьбы с внешними принуждениями, вопреки свободе. А свобода есть условие прекращения развития, создающее возможность реализовать заданную программу. Абсолютная свобода есть отсутствие принуждений. Однако в действительности ни одна вещь, ни одно явление не свободно от тех или иных принуждений, а только испытывает влечение к свободе (бессознательное или сознательное).

Особенно важен вопрос о соотношении свободы и знания. Кто более свободен — человек, знающий, что он заперт в большом помещении (или на территории лагеря), или не знающий об этом? Дает ли знание свободу? Может быть, знание сковывает, детерминирует, а не освобождает?! Ведь знание нередко бывает ложным, ошибочным, ибо нет абсолютно достоверных истин, все они относительны.

Животное, родившееся в природе, тоже не хочет жить в клетке, стремится на волю. Чем отличается свобода человека от этой «воли» животного или человека? Воля характеризует инстинктивное, природное «приволье», отсутствие принуждения и ограничений (это слово используют и в другом смысле — для обозначения произвольного самомотивирования, способности действовать на основе внутренних

имманентных установок, подчиняя второстепенные мотивации важнейшим целям). Для животного «воля» — это пространство естественной реализации программы инстинктов. Свобода человека — в способности переступить через инстинкты. Например, во время пожара или иной опасности инстинкты самосохранения удерживают, но чувство долга заставляет идти и спасать людей. Свобода — это сознательные действия, но свобода — это еще и энтропийное начало в человеке, если она не ограничена ответственностью или долгом.

Прежде чем подходить к решению проблемы свободы, необходимо осознать факторы несвободы: обусловленность, причинность, мотивацию, зависимость, принуждение, необходимость, привязанность, потребность, желание, интерес. Существование человека в физическом теле обусловлено решением родителей о необходимости иметь ребенка и их соединением для зачатия. Рождение ребенка является следствием созревания плода в утробе матери и невозможностью дальнейшего существования в ней. Если мы последовательно, начиная с этих условий и причин, будем анализировать факторы несвободы, то обнаружим плотную сеть таких условий, причин, необходимостей и желаний. Радикальный выход предложил Будда: блокировать, устранить все желания, оставив минимум потребностей, поддерживающих существование в физическом теле. И тогда человек становится свободным хотя бы от субъективных факторов детерминации. С точки зрения чань-буддизма, пишет Н. В. Абаев, «по-настоящему свободен не тот, кто находится по ту сторону добра и зла, а тот, кто избавится от всех привязанностей к идее „свободы” и „не-свободы”, кто не различает, где свобода, а где не-свобода, не отвергая и не принимая ни то, ни другое»¹.

Свобода имеет не однозначный, но многозначный смысл. Поэтому необходимо определить, по каким параметрам свободен человек, от каких принуждений или детерминант он может освободиться, какие преграды на пути к свободе сняты. «Свободным, — по словам Виндельбанда, — называется такое состояние существа, которое гарантирует возможность свободных действий. Сила свободна или становится свободной, когда она может развернуться сообразно своей природе; живое существо находится в состоянии свободы, когда оно беспрепят-

¹ Абаев Н. В. Чань-буддизм и культурно-психологические традиции в средневековом Китае. Новосибирск, 1989. С. 121.

ственно может двигаться так, как того требует его собственная природа»².

Свободу обычно определяют как «осознанную необходимость», возводя это определение к Гегелю. Но еще Сенека приводил в «Нравственных письмах к Луциллию» слова греческого стоика Клеанфа (III в. до н. э.): «*Volentem fata ducunt, nolentem trahunt* (Хотящего судьба ведет, упрямого тащит)».

Властитель неба, мой отец, веди меня,
Куда захочешь! Следую не мешкая,
На все готовый. А не захочу — тогда
Со стонами идти придется грешному,
Терпя все то, что претерпел бы праведным.
Покорных рок ведет, влечет строптивного.

«Так и будем жить, так и будем говорить, — писал Сенека, процитировав этот отрывок. — Пусть рок найдет нас готовыми и не ведающими лени! Таков великий дух, вручивший себя богу. И наоборот, ничтожен и лишен благородства тот, что упирается, кто плохо думает о порядке вещей в мире и хотел бы лучше исправить богов, чем себя»³.

В Евангелии есть указания на зависимость человека от Божией воли: «Знайте, что все волосы на голове у вас сочтены», «Ни волоса не упадет без воли Отца вашего»⁴. Из этих замечаний многие делают вывод о том, что идея всемогущества Бога исключает свободу воли человека. Так, М. А. Бакунин рассуждал следующим образом: «Бог существует, значит, человек — раб. Человек разумен, справедлив, свободен, — значит, Бога нет»⁵. На это С. А. Левицкий возражал: «...Бог сотворил человека свободным существом, относительно независимым от Него Самого. Ибо всемогущий Бог, по определению своего всемогущества, имел полную власть сотворить существо, обладающее непосредственно Ему Самому неподвластной свободой»⁶. Левицкий рассматривал возражения против свободы воли с точек зрения детерминизма материалистического, психологического, теологического, логического. Однако эта проблема не решается в рамках рациональной парадигмы.

² Виндельбанд В. О свободе воли. М., 1905. С. 10.

³ Сенека Л. А. Нравственные письма к Луциллию М., 1977. С. 270 (Письмо CVII, 11).

⁴ Мф. 10, 29—30; Лк. 12, 7; Лк. 21, 18.

⁵ Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1989. С. 44.

⁶ Левицкий С. А. Трагедия свободы // Соч.: В 2 т. М., 1995. Т. 1. С. 39.

Аврелий Августин, как известно, пытался отрицать свободу воли, выдвигнув идею о божественном предопределении. Томас Гоббс и Бенедикт Спиноза рассматривали свободу упрощенно. Так, Гоббс применял ее к физическим предметам: если разбить стеклянный сосуд с водой, то она освобождается от ограничений формы и растекается свободно. А Спиноза полагал, что свобода иллюзорна, ибо люди осознают свои действия, но не осознают причин, которые побуждают их к этим действиям. Спиноза проблему свободы и воли решал очень просто: «Воля не может быть названа причиной свободной, но только необходимой»⁷. Он полагал, что «в душе нет никакой абсолютной и свободной воли; но к тому или другому хотению душа определяется причиной, которая, в свою очередь, определена другой причиной, эта — третьей и так до бесконечности»⁸. В таком случае свобода оказывается иллюзией, возникающей из-за того, что «...люди только по той причине считают себя свободными, что свои действия они сознают, а причин, которыми они определяются, не знают...»⁹. И все же свободу Спиноза допускал: «*Свободой* называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой. *Необходимой* же или, лучше сказать, *принужденной* называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образу»¹⁰. Спиноза разумно заметил, что свобода есть в немалой степени фикция, связанная с тем, что свои действия мы осознаем, но причин, их вызывающих, не замечаем. А если бы заметили, то вопрос о свободе сведется к вопросу о том, кому подчиняться: внешнему принуждению или внутреннему, воле чужой или воле собственной?

Спинозой был введен важный термин «свободная причина»¹¹, хотя и в негативном плане. Гораздо важнее третий тезис из антиномий И. Канта: «...Необходимо допустить причинность, благодаря которой нечто происходит таким образом, что причина его не определяется, в свою очередь, никакой другой предшествующей причиной по необходимым законам, иными словами, необходимо допустить *абсолютную спонтанность* причин — [способность] *само собой* начинать тот или

⁷ Спиноза Б. Этика // Избр. произв. М., 1957. Т. 1. С. 389.

⁸ Там же. С. 445.

⁹ Там же. С. 460.

¹⁰ Там же. С. 362.

¹¹ Там же. С. 389.

иной ряд явлений, продолжающийся далее по законам природы, стало быть, трансцендентальную свободу, без которой даже и в естественном ходе вещей последовательный ряд явлений на стороне причин никогда не может быть завершен»¹². Фихте развил эту идею Канта в учении о самомотивации.

Источник нашей веры в причинность, полагал Бергсон, вытекает из нашего опыта. Мы наблюдаем последовательность событий, и из нее делаем заключение: если второе событие произошло после первого, значит, оно (это второе) является следствием первого. Для доказательства подобной причинной связи приводят в качестве примера столкновение шаров, один из которых ударяет другой и передает ему импульс энергии, заставляя его катиться в определенном направлении.

Между тем такая правильная и очевидная последовательность встречается довольно редко. Как справедливо указывает Бергсон, в основании причинности могут находиться совершенно разные феномены: «Отношения последовательности и отношения сосуществования; точная определенность и случайный выбор; единство, внушенное извне и динамическое отношение, замеченное внутренним образом; данные нашего опыта или, по крайней мере, некоторых опытов, и ответ на известные основные требования мысли»¹³.

Главное же, утверждал Бергсон, «приобретение нашей веры в закон причинности нераздельно с последовательной согласованностью наших осязательных впечатлений с впечатлениями зрительными»¹⁴. Следующим звеном являлась связь зрительного впечатления с двигательными привычками.

Сопоставляя внешние события с нашей деятельностью, мы по закону аналогии рассуждаем так: «С одной стороны, причина предшествует действию, а с другой стороны, будучи действующей силой и, следовательно, тем самым присутствуя при производимом ею действии, она одновременна с ним»¹⁵. Отсюда формируется привычка к абсолютизации *необходимых* связей и недооценка свободы. Подставляя эту привычную логику в осмысление внешних событий, мы получаем представление о причинности. «Так переходят по незаметным ступе-

¹² Кант И. Собр. соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 420.

¹³ Бергсон А. Заметки о психологическом происхождении нашей веры в закон причинности // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. С. 1094.

¹⁴ Там же. С. 1095.

¹⁵ Там же. С. 1098.

ням от необходимости, *переживаемой* телом, к необходимости, *мыслимой* умом»¹⁶.

«Акт свободы — не мыслительный, а волевой»¹⁷. Свободу можно только переживать, но не фиксировать или определять. Замечательный вывод Бергсона: «Мы называем свободой отношение конкретного “я” к совершаемому им акту. Это отношение неопределимо именно потому, что мы свободны. В самом деле, анализировать можно вещь, но не процесс; можно разложить протяженность, но нельзя разложить длительность. Или когда мы все-таки пытаемся его анализировать, мы бессознательно превращаем процесс в вещь, а длительность в протяженность. Уже одним тем, что мы пытаемся разложить конкретное время, мы развертываем его момент в однородном пространстве. На место свершающегося факта мы ставим свершившийся факт. Так как мы этим сгущаем активность нашего “я”, спонтанность разрешается в инерцию, свобода — в необходимость. Вот почему всякое определение свободы оправдывает детерминизм»¹⁸.

О свободе есть верные размышления А. Ф. Лосева: «Обычно говорится о свободе как об осознанной необходимости, но понимается это часто из рук вон плохо. Понимается так, что я нахожусь против своей воли в рабской зависимости от объективной необходимости, а сам только осознаю эту свою рабскую зависимость, и что лишь только в этом и заключается моя свобода. Мне, однако, хочется сказать совсем другое. Именно та необходимость, которой я подчинен, вовсе не есть внешнее насилие, и когда я этому подчиняюсь, я вовсе не чувствую себя рабом. Наоборот, эта объективная необходимость и есть мое последнее и максимальное внутреннее желание. Если вы хотите, чтобы ваш труд был осмыслен, необходимо, чтобы он происходил не ради исполнения каких-то внешних приказов (это было бы рабство) и не ради достижения ваших узкоэгоистических целей (это субъективный каприз), но и не в силу какой-то чуждой нам и совершенно внешней необходимости (это было бы фатализмом). Всякий труд осмыслен и свободен только тогда, когда он осознается, с одной стороны, как стремление ко всеобщечеловеческой свободе, а с другой стороны, как моя собственная, чисто личная потребность»¹⁹.

¹⁶ Там же. С. 1100.

¹⁷ *Блауберг И. И.* Анри Бергсон. С. 123.

¹⁸ *Бергсон А.* Непосредственные данные сознания // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. С. 847.

¹⁹ *Лосев А. Ф.* Страсть к диалектике. М., 1990. С. 61.

Важные коррективы в подходе к свободе внес А. Бергсон: «...Всякая попытка осветить проблему свободы приводит к следующему вопросу: „Можно ли время адекватно изображать посредством пространства?“ На этот вопрос мы отвечаем: „Да, если речь идет о протекающем времени; нет, когда мы говорили о протекающем времени“. Но свободный акт совершается в протекающем, а не в протекшем уже времени. Следовательно, свобода есть факт и среди всех констатируемых фактов она наиболее ясный факт. Все трудности проблемы и сама проблема происходят от того, что мы пытаемся приписывать длительности свойства протяженности, толкуем последовательность в форме одновременности и переводим свободу на язык, на который она, ясно, не переводима»²⁰. Все дело в том, что, как заметил Бергсон, «интеллект всегда понимает свободу в форме необходимости. Он всегда пренебрегает присущими свободным действиям новизною и творчеством. Он всегда заменяет самое действие искусственным, приблизительным подражанием ему посредством соединения друг с другом прежних элементов, одинакового с одинаковым»²¹. Интеллект стремится свести осмысление явлений к их последовательности и к однозначной связи причин и следствий, и тогда появляется пресловутое отрицание свободы: «Свобода есть осознанная необходимость».

<i>Свобода как осознанная необходимость</i>	<i>Свобода как преодоление необходимости</i>
Сфера прошлого	Сфера настоящего
Материальная сфера	Духовная сфера
Сфера управления	Сфера творчества

Свобода, подчиненная необходимости, уместна для осмысления событий в трех сферах, в других трех сферах свобода реализуется в преодолении необходимости. Или правильнее сказать так: человек одновременно может подчиняться необходимости и преодолевать ее, совершая выбор, он реализует свою свободу. Необходимость проявляет себя главным образом при воздействии и контроле за физической, телесной стороной человека, свобода же является модусом духовного состава человека. Свобода — это возможность. Станет ли она действительностью, решать человеку.

²⁰ Бергсон А. Непосредственные данные сознания // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. С. 848—849.

²¹ Бергсон А. Творческая эволюция // Собр. соч. СПб., 1913. Т. 1. С. 239.

Итак, основные положения философии свободы заключаются в следующем:

1. Свобода возможна как актуальная лишь в настоящем и как потенциальная — в будущем, но ее нет, как заметил Бергсон, в прошлом.

2. Свобода не одномерна, а многомерна, рационалистический подход к свободе бесперспективен, ибо пытается навязать ей однозначную последовательность и детерминацию. Свобода — это борьба с необходимостями; подчинение им не есть свобода, а лишь зависимость, детерминированность.

3. Факторы ограничения свободы:

— зависимость (личная, вещная, информационная, правовая);

— необходимость (детерминация материальная или духовно-энергетическая);

— ответственность (в социально-этическом плане).

4. Свобода может быть осознанной и неосознанной, субъективной и объективной. Абсолютная свобода для человека имеет лишь субъективный смысл, реальная свобода относительна. Стремление приблизить реальную свободу к абсолюту деструктивно. Можно обнаружить ступени, степени свободы. Свобода может иметь отрицательное значение (как освобождение от чего-либо) и положительное (как «пустота», заполняемая смыслом).

5. Свобода реализуется в выборе (или отказе от выбора) деятельности (или в отказе от нее, в пассивности), которая имеет два аспекта: творчески-созидательный и деструктивно-разрушительный.

6. Свобода есть характеристика действия, совершенного: а) на основе знания объективных ограничений, б) без принуждения, по собственному желанию, в) при наличии выбора. В отличие от этого автономия есть: 1) неподотчетность, свобода от опеки; 2) действия на основе норм в интересах общего блага; 3) возможность формирования норм морали и права.

7. Гегель в «Философии истории» (и в «Феноменологии духа») утверждал, что субстанцией духа является свобода. Бергсон вполне разделял эту идею, стремясь опровергнуть детерминистское истолкование психологии. Свобода есть модус духа, но не тела, она есть возможность, которой человек может воспользоваться при наличии внутренней, субъективной необходимости, и тогда он может преодолевать внешнюю необходимость или подчиняться ей.

Таким образом, следует выделить семь параметров осмысления свободы:

- 1) свобода как цель и свобода как средство;
- 2) отрицательная свобода (от чего-то) и положительная (свобода для чего-либо);
- 3) субъективная (духовная) и объективная (материальная);
- 4) осознанная и бессознательная (воля);
- 5) потенциальная (воображаемая) и актуальная;
- 6) креативная (творческая, продуктивная) и деструктивная (разрушительная);
- 7) ответственная и безответственная.

По словам Бердяева, творчество «из ничего» — это творчество «из свободы», оно по силам лишь Богу. Свободен лишь тот, кто может поставить себя выше обстоятельств, стремясь реализовать свою цель. При этом он свободен лишь относительно обстоятельств, но не свободен относительно цели, которая его детерминирует. Свобода в жизни всегда имеет лишь относительный смысл. Абсолютной свободой обладает лишь Бог, для человека абсолютная свобода — это смерть.

Знаменитая формула Гегеля «Свобода есть осознанная необходимость», восходящая к догадкам стоика Клеанфа, обусловлена, как полагал Бергсон, логикой «левого полушария», подчиняющейся причинности и физическим законам необходимости. Этот подход не способен воспринимать одновременную, синхронную и многомерную ситуацию, где факторы необходимости не могут быть сведены к общему знаменателю. Отсюда понятен тупик, в который зашел Спиноза, отрицавший возможность свободы в рамках рационалистической парадигмы. Можно вспомнить пример из «Записок из Мертвого дома» Ф. М. Достоевского, где герою предстоит выбор одной из нескольких возможностей. Он их заранее изучает и взвешивает все за и против, выделяя из них наиболее выгодную. Но когда приходит время сделать выбор, он вдруг выбирает самый худший вариант. При этом он оправдывается, что, конечно, многое теряет, выбирая не очень выгодный вариант, но зато он свой выбор сделал свободно, вопреки факторам принуждения, без учета выгоды и преимуществ, ценность «свободы» оказалась решающей. Таким образом, свобода есть возможность действовать не в духе стихийного произвола и безответственности (как это иногда понимают), но в интересах высших духовных ценностей.

Человек становится свободным тогда, когда возвышается своим духом до понимания высшей необходимости, ради которой можно жертвовать малыми необходимостями и благами, когда он подчиняет с помощью духовной энергии воли физические усилия своего тела (и других людей) этой высшей цели. В этом смысле свобода телеологична.

4. БЫТИЕ КАК ЖИЗНЕННЫЙ ПОРЫВ И ТВОРЧЕСТВО

4.1. «Жизненный поток» у Бергсона

Концепция «жизненного потока» Бергсона пронизывает его работу почти таким же образом, как сама сила проникает мир, соответственно его пониманию. Бергсон рассматривает эволюцию как взрыв жизни в веществе, поэтому неудивительно, что он уделяет значительное внимание силе взрыва наряду с физическими структурами и вещами, которые развиваются от ее напряжения. Методологически его подход аналогичен тому, что используют физики, которые изучают субатомные частицы, исследуя их следы в камере Вильсона: в работе он идет от живых существ и структур, которые они создают в физическом мире, чтобы восстановить процесс разворачивания взрыва. Затем он использует акт восстановления, чтобы привести доводы в доказательство существования творческой силы в самом зародыше жизни. В частности, он следует по пути от механицизма к финализму, ни один из которых не может адекватно объяснить особенности разворачивания жизни во «взрыве». Механицизм помещает всю его энергию в начало, финализм — в конец; оба пренебрегают серединой, в которой и происходит жизнь.

В «Творческой эволюции» Бергсон утверждает, что все существующие на тот момент формы эволюционной теории не в состоянии удовлетворительным образом объяснить чистую длительность или изменение. Речь не идет о том, что они должны быть просто отвергнуты. Напротив, Бергсон предлагает использовать достижения каждой и даже согласиться с тем, что научному поиску, вероятно, придется ограничить себя в том, что затемняет действительность движения. Каждая разновидность научных подходов может быть понята как частичная перспектива, дающая проблеск действительности, общей для всех. Эта действительность, утверждает Бергсон, есть специальный объект философии, который не ограничен научной точностью, потому что не предусматривает никакого практического применения. Такое отделение философии от практичности интересно в свете сходства между Бергсоном и прагматизмом Уильяма Джеймса. Подобная методика обзора идей предшественников как стратегия для их опровержения проявляется отчетливо уже у Аристотеля. У Бергсона метод сводится к точной формулировке проблемы, которая склоняет его (с прагматизмом) обратно к «научному» интересу. Он не так заинтересован общим

объектом, который превышает все предыдущие попытки охватить это, как основной проблемой, которая требует (снова, подобно прагматизму) развивающейся методологии. Дело не в том, что проблема превышает все предыдущие попытки «решить» ее, а в том, что она все еще разворачивается и при этом выходит за рамки каждого специфического метода. Эта философия глубоко эволюционна.

Бергсон описывает три формы эволюционизма, которые он рассматривает как «тройные усилия», которые следует соединить, чтобы «получить более широкое, хотя и в силу этого и более неопределенное понятие об эволюционном процессе»¹. Нео-дарвинисты справедливо утверждают, что «существенными причинами изменения являются изменения, присущие зародышу, носителем которого служит индивид, а не поступки этого индивида в течение его жизни»². Они неправы, как заявляет Бергсон, когда расценивают различия, свойственные зародышу как чисто случайные и индивидуальные. Бергсон говорит, что индивидуальное случайное изменение может через какое-то время прийти к распространенной среди видов «тенденции к перемене», которая не просто случайна. Он возвращается снова и снова, чтобы сосредоточиться, скорее, на *тенденции*, чем на вещи, по крайней мере, частично как способ объяснить взаимодействие неопределенности и определения, которое кажется характеристикой развития жизни. Последователи неоламаркизма правы в том, что «обращаются к причине психологического порядка», но, как Бергсон настаивает, не к причине, которая является «только сознательным усилием индивидуума»³. Здесь важно поставить акцент на индивидуумах, на том, что является свойственным, на сознательном усилии и на случайном изменении.

Это возвращает Бергсона к идее «первоначального порыва жизни», который он представляет себе «переходящим от одного поколения зародышей к следующему поколению зародышей через посредство взрослых организмов, образующих соединительную черту между зародышами»⁴. Этот стимул, он говорит, «поддерживается в направлении эволюции, в которой он начинает делиться» и является «фундаментальной причиной вариаций», которые «накапливают и создают новые виды». Вообще говоря, в видах усиливается различие по ходу их развития; но если имеется общий стимул, как того требует Бергсон,

¹ Бергсон А. Творческая эволюция. С. 101.

² Там же. С. 101—102.

³ Там же. С. 103.

⁴ Там же. С. 104.

то они должны развиваться идентично по некоторым особенностям. Чтобы обосновать свою точку зрения, он обращается к развитию глаза у моллюсков и позвоночных⁵.

Бергсон обращает внимание на две одинаково поразительные особенности такого органа, как глаз: сложность его структуры и простота его функций⁶. Это направляет его на путь, который нам уже известен, — следование между крайностями, конструирование своего подхода посредством объединения элементов, на первый взгляд, противоречивых подходов. Здесь крайностями являются простота и сложность, структура и форма. Для Бергсона важно не выбрать одну или другую крайность, а должным образом объяснять ритмы, которыми они связаны. В случае глаза это именно «контраст между сложностью органа и единством его функции», что заставляет нас задуматься. Механистические теории описали бы эволюцию такого органа, как глаз, как «постепенное построение механизма под влиянием внешних обстоятельств, вмешивающихся при посредстве прямого воздействия на ткани или косвенно посредством отбора наиболее приспособленных»⁷. Но даже если такая теория способна объяснить «детали частей», она никак не поможет пролить свет на их взаимосвязь. В этот момент вмешалось бы учение о целесообразности, чтобы объяснить соединение частей «заранее установленном плану и как бы имели в виду цель»⁸. Бергсон утверждает, что оба эти теоретических подхода — антропоморфны, поскольку приписывают природе способ деятельности, идентичный тому способу, которым человек собрал бы машину. С этим возникают две проблемы. Первая заключается в описании органа как машины, и вторая — в отождествлении развития органа со сборкой его частей. В отношении собирания частей Бергсон отмечает, что «простой взгляд на развитие эмбриона» покажет, что жизнь не работает этим путем: *«Она действует не соединением и накоплением элементов, а путем разъединения и раздвоения их»*⁹.

Отвергнув механизм и телеологизм как в равной степени антропоморфные, Бергсон возвращается к «контрасту между бесконечной сложностью органа и крайней простотой функций»¹⁰, что является

⁵ Там же. С. 105.

⁶ Там же. С. 106.

⁷ Там же. С. 105.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 106.

¹⁰ Там же.

ключевым для глубокого изучения обоих моментов. Когда объект предстает перед нами как простой с одной стороны и сложный с другой, эти стороны, как правило, не имеют «одну и ту же степень реальности». Простота, как говорит Бергсон, «принадлежит самому объекту», в то время как сложность принадлежит к нашему восприятию его, тем символам, с помощью которых «наши чувства и сознание представляют его нам», или, в более общем смысле, «элементам *различного порядка*, с помощью которых мы пытаемся ему искусственно подражать, но с которыми он также несоизмерим, будучи иной природы»¹¹. В качестве иллюстрации Бергсон придумывает имитацию работы художника, который нарисовал фигуру посредством мозаичных плиток. Чем меньше плитки, тем лучше имитация. Но должно быть бесконечное количество крайне маленьких плиток, чтобы точно дублировать оригинал. Теперь, если бы мы только могли увидеть оригинал так, как будто он был собран из мозаичных плиток, мы могли бы говорить просто о коллекции мозаик, в духе механистической гипотезы. Мы могли бы также настаивать на плане, который вел работу художника, в духе финализма (телеологизма). Но в обоих случаях нам бы не удалось увидеть реальный процесс создания первоначальной картины. И механизм, и финализм отводят внимание от процесса, движения, которое, как настаивает Бергсон, и есть сама реальность. Оба подхода заходят слишком далеко в одну сторону, но недостаточно продвигаются в другую: «Зрение включает *больше*, чем составные клеточки глаза и их взаимная координация; в этом смысле механическое учение и телеология оказываются недостаточными. Но в другом смысле оба учения заходят слишком далеко, прописывая природе самую большую из работ Геркулеса; они хотят, чтобы природа соединила бесконечное число бесконечно сложных элементов в простой акт зрения, тогда как природа с такой же легкостью создает глаз, как я поднимаю руку. Ее простой акт автоматически разделится на бесконечное число элементов, подчиненных, по нашему мнению, одной идее, подобно тому как движение моей руки опускает бесконечное число внешних точек, удовлетворяющих одному и тому же уравнению»¹². Бергсон считает, что нам сложно увидеть это, потому что мы понимаем организацию как производство (изготовление); но организация и производство — это не одно и то же. Производство — это деятельность людей, которая

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 108—109.

заключается в сборке частей таким образом, чтобы они совершали общее действие. Части расположены «вокруг действия как идеального центра». Изготовить, произвести — тогда значит работать «от периферии к центру» или «от многих к одному». Организация, с другой стороны, работает «от центра к периферии».

Более глубокое различие между производством и организацией, однако, заключается в том, что «продукт производства точно отражает форму работы при производстве... <...> Здесь результат вполне представляет работу в целом, и каждой части работы соответствует часть результата»¹³. Когда мы подходим к организации исходя из этого — воспринимаем организованную вещь так, как будто бы она была произведена, — это свойственно науке, которая заинтересована не в «сущности вещей», а в «лучших средствах воздействия на них», тогда это будет искажением представления процесса организации. Бергсон утверждает, что «органическая машина в целом хорошо представляет в сущности целое организующей работы (хотя это верно только приблизительно), но части машины не соответствуют частям работы, ибо *вещественная часть этой машины представляет совокупность ее средств, применявшихся при этом, а побежденных препятствий*»¹⁴. Поэтому, наряду с тем, что «зрение есть способность, имеющая, так сказать, *право* охватить бесконечное множество вещей, недоступных нашему взору», оно фактически оформлено как канал ради эффективности. Зрительный аппарат есть простой символ работы канализации. Попытка объяснить зрительный аппарат простым «соединением его анатомических элементов» подобна попытке объяснить прорывание канала «доставкой земли, составляющей его стенки». Механическое воззрение настаивало бы на том, чтобы землю доставляли тележка за тележкой, телеологизм бы добавлял, что земля появлялась не случайно, а по какому-то плану. «Но и то и другое учение ошибается, ибо канал создан совершенно иным путем»¹⁵.

Возвращаясь к идее «организованной машины» как суммы помех, которых удалось избежать, Бергсон трансформирует сравнение конструирования природой глаза с нашим подниманием руки. Вместо предположения, что рука поднимается без сопротивления, он предлагает нам представить, что рука поднимается через массу железных опилок, которые сжаты и дают сопротивление руке пропорционально ее по-

¹³ Там же. С. 109—110.

¹⁴ Там же. С. 110.

¹⁵ Там же. С. 111.

вышению. В тот момент, когда рука устанет, опилки будут собраны вместе и соединены в определенную форму. Если мы предположим, что кисть и рука не видны наблюдателям, тогда последние будут искать причину такого расположения в самих опилках и в силах внутри их скопления. Странники механического подхода объяснят местоположение каждой опилки тем действием, которое на нее оказали соседние опилки. Последователи финализма будут утверждать, что план целого имел преимущество над деталями этих элементарных действий. «Но в действительности здесь был только простой акт движения руки в опилках»¹⁶. Если считать расположение опилок следствием, а движение руки — причиной, тогда справедливо, что «следствие в целом объясняется причиной в целом, но части причины несколько не соответствуют частям следствия»¹⁷. Связь зрения с глазом, как утверждает Бергсон, аналогична связи руки с железными опилками; и это значит, что «форма органа только выражает ту меру, в какой происходило упражнение функции»¹⁸.

Бергсон знает, что разговор о «движении по направлению к способности видеть» может возратить нас к старой концепции целесообразности. Но это будет только в том случае, если этот прогресс требует «сознательного или бессознательного представления о цели»¹⁹. Но он не требует. Он зависит, скорее, от «первоначального стимула жизни» и «подразумевается в самом движении». Он подразумевается в движении, говорит Бергсон, потому что «жизнь, больше, чем что-либо другое, является тенденцией действовать на инертный материал». Поскольку направление действия не предопределено, разнообразие возможных произведенных форм непредсказуемо. Но действие «постоянно имеет характер случайности, в более или менее значительной степени, оно заключает в себе, по крайней мере, зачатки выбора. Выбор же предполагает предварительное представление нескольких возможных действий. Эти возможности вырисовываются для живого существа перед самым действием. Зрительное восприятие (perception) именно и является этим; видимые контуры тел представляют очертание нашего предполагаемого воздействия на них. Поэтому зрение встречается в разных степенях у самых различных животных, оно проявляет одина-

¹⁶ Там же. С. 111.

¹⁷ Там же. С. 111—112.

¹⁸ Там же. С. 113.

¹⁹ Там же.

ковую сложность строения всюду, где достигает одинаковой степени интенсивности»²⁰.

Расширенная дискуссия о зрении иллюстрирует утверждения, с которых Бергсон начал, и дает еще один пример: «Нарисованный портрет зависит от модели и свойств художника и красок палитры. Но даже зная все это, никто, даже художник, не мог бы точно предвидеть, каков будет портрет, ибо предвидеть значило бы сделать его прежде, чем он был сделан, предположение нелепое само по себе»²¹. Говоря здесь об индивидуумах, Бергсон пишет, что «справедливо, конечно, что наши поступки зависят от того, что мы из себя представляем; но нужно прибавить, что в известной мере мы представляем из себя то, что мы делаем, что мы непрерывно создаем из самих себя»²². Это непрерывное самосоздание является микрокосмическим отражением макрокосмического процесса, с помощью которого происходит эволюция, и это в равной мере верно для всех сознательных существ: «...для сознательного существа существование состоит в изменении; меняясь, оно созревает, созревая, оно неограниченно творит само себя»²³.

Бергсон начинает третью главу «Творческой эволюции» с резюме своих предшествующих аргументов. В первой главе была проведена «линия демаркации между неорганическим и органическим»; было отмечено, что разделение неорганизованного вещества на отдельные тела относится к чувствам и интеллекту; и утверждалось, что материя как «неразделенное целое» — это, скорее, «поток», чем «вещь». Здесь намечается «путь к сближению неодушевленного и живого»²⁴. Вторая глава показала, что такая же оппозиция обнаруживается между «инстинктом» и «интеллектом»; было выявлено, что оба имеют одно происхождение («сознанием в общем»); и вторая глава представила возможность показать развитие интеллекта, исходя из общего сознания, которое его содержит. Теперь в третьей главе Бергсон предлагает рассмотреть происхождение интеллекта в то же время, как и происхождение материальных тел. «Интеллектуальность и вещественность во всех подробностях образовались путем взаимного приспособления. Та и другая произошли из более обширной и высокой формы существования. Здесь и должно быть их место, если мы хотим видеть их зарожде-

²⁰ Там же. С. 113—114.

²¹ Там же. С. 20.

²² Там же. С. 21.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 206.

ние»²⁵. Принять «направление» (в объяснении человеческого интеллекта с помощью животного интеллекта) значит сделать «интеллект» «данным». Принять «объекты» и «факты» значит предположить «интеллект». Бергсон настаивает на том, что «...то течение, которое обращает сознание в интеллект, т. е. в отчетливые понятия, приводит материю к подразделению на совершенно внешние друг другу объекты. Чем более интеллектуальный характер принимает сознание, тем более пространственный вид получает материя. А это значит, что эволюционная философия представляет себе в пространстве материю, разрезанную по тем линиям, по которым последует наша деятельность, эта философия заранее принимает готовый интеллект, происхождение которого она хотела объяснить»²⁶.

Бергсон стремится начать с линии демаркации между жизнью и инертной материей. Они вырезаны из одного «материала», но они не одинаковые «вещи». Материя простирается в пространстве, не растягиваясь полностью, — «растягивание» является движением по направлению к внешнему облику частей в их связи друг с другом; «совершенная пространственность» поэтому равна «полной взаимной независимости». Бергсон отмечает, что Кант различал три альтернативные теории знания: «Разум определяется вещами»; «вещи определяются разумом»; или есть «таинственное согласие» между разумом и вещами. Он добавляет четвертую возможность: «Интеллект и материя постепенно адаптировались друг к другу, чтобы достигнуть в конце концов общей формы»²⁷.

«Деятельность нашего интеллекта стремится к геометрии, как к цели, с которой она находит свое полное выражение. Но поскольку геометрия непременно предшествует действиям интеллекта (так как в задачу этих действий не входит конструирование пространства, и им не остается ничего, кроме как принять его как данное), очевидно, что это скрытая геометрия, свойственная нашей идее о пространстве, которая является главной пружиной нашего интеллекта и причиной его работы»²⁸. Есть превосходство «пространственной интуиции» и «движение, пределом которого является пространственность, имеет своими этапами нашу способность к индукции и дедукции, словом, всю нашу

²⁵ Там же. С. 207.

²⁶ Там же. С. 209.

²⁷ Там же. С. 227.

²⁸ Там же. С. 233.

интеллектуальность»²⁹. Говоря о материи, Бергсон сравнивает ее с маленькими куклами с грузом в основании, которые возвращаются на ноги, в какое бы положение их ни ставили. Он говорит: «...мы можем рассматривать ее с любого конца и вертеть в любую сторону, она всегда вернется к одной из наших математических формул, потому что уравновешена геометрией»³⁰.

«Именно потому, что интеллект всегда старается реконструировать действительность, и притом пользуясь данными элементами, он не схватывает того, что есть *нового* в каждый момент какой-либо истории. Он не допускает непредвиденного. Он отвергает творчество. Наш ум удовлетворяется тем, что определенные предшествующие приводят к определенным последующим, которые можно вычислить как их функцию. <...> Наш интеллект столь же мало допускает полную новизну, как и будущее, *совершенно не похоже на настоящее*»³¹.

4.2. Творческий потенциал жизни

В осмыслении «жизненного порыва» Бергсон опирался на три идеи: 1) наука не может объяснить и понять жизнь, опираясь только на физико-химические подходы; 2) в развитии жизни нет случайности; 3) эволюция жизни идет не на основании принципа экономии, а по пути все большего усложнения³². «Жизнь — это известное усилие для получения некоторых вещей из грубой материи, а инстинкт и ум, взятые в завершенном состоянии, являются двумя средствами использования с этой целью орудия: в первом случае орудие составляет часть живого существа, в другом — это неорганический инструмент, который надо было изобрести, изготовить, научиться применять»³³.

Бергсон критиковал «ложный эволюционизм Спенсера, состоящий в том, чтобы наличную реальность, находящуюся на известной ступени эволюции, разделить на кусочки, также прошедшие эволюцию, затем воссоздать ее из этих частей и таким образом принять заранее все то, что требует объяснения...». Бергсон полагал, что исследовать существо эволюции следует из других методологических оснований. «...*Жизненный порыв*, о котором мы говорим, — писал он, — состоит в

²⁹ Там же. С. 239.

³⁰ Там же. С. 243.

³¹ Там же. С. 181—182.

³² См.: Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994. С. 120—121.

³³ Там же. С. 126.

потребности творчества. Его творчество не абсолютно, так как он встречается на своем пути материю, т. е. движение, обратное его движению. Но он овладевает этой материей, которая есть сама необходимость, и стремится внести в нее возможно большую сумму неопределенности и свободы»³⁴.

Творчество представляет собой сложный процесс порождения нового, опирающийся на:

— энергию (новизна тесно связана с энергетическим потенциалом: творчество требует затрат энергии, при этом происходит ее перераспределение и накопление);

— информацию (новизна имеет информационный смысл, творчество открывает новые информационные горизонты и возможности);

— время (новое является новым в процессе времени; мы узнаем то, что не знали раньше; однако мы можем нечто забыть, утратить);

— духовность (творчество связано с получением информации от духовной субстанции, которая доверяет ее не всякому, но лишь достойному).

Можно указать на следующие функции творчества:

— освоение, или реорганизация, переустройство мира в духе созидания усложняющейся упорядоченности мира;

— разрушение старых традиций и норм;

— созидание новых традиций и норм;

— самореализация и самоутверждение в рамках смысла жизни и культуры;

— внесение разнообразия и жизни в мир скуки и однообразия (функция «кматоида»).

В отличие от разрушительной деятельности творчество есть такой способ самореализации, который имманентно, органически присущ по природе человеку как носителю эктропийного, созидательного божественного начала. Прикоснувшись к творчеству и попробовав сам творить, человек начинает лучше понимать и ценить чужое творчество. В процессе освоения мира и культуротворчества человек создает усложняющийся порядок. По словам Н. А. Бердяева, «творчество есть благодатная энергия, делающая свободную волю свободной от страха, от закона, от рефлексии и раздвоения»³⁶. В творчестве человек преодолел

³⁴ Бергсон А. Творческая эволюция // Собр. соч. СПб., 1913. Т. 1. С. 222.

³⁵ Бергсон А. Творческая эволюция // Творческая эволюция. Материя и память. С. 277.

³⁶ Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 135.

вает свою ограниченность и прикасается к бесконечности, объективируя в продукте творчества вечное становление божественного порядка.

Таким образом, творчество направлено на антиэнтропийное упорядочение и энерго-информационное усложнение мира, оно воплощает индивидуальную свободу человека как возможность самореализации человеческого духа в соответствии с осознанными целями и смыслами его существования.

5. ИНТУИЦИЯ КАК МЕТОД И ОБОСНОВАНИЕ ИРРАЦИОНАЛЬНОЙ МЕТОДОЛОГИИ

Бергсон выделял два метода познания мира: первый стремится постигать мир извне, и здесь важны точка зрения и символы, выражающие результаты познания; второй — пытается постигать вещи изнутри, целостно, стремясь к абсолютному постижению сущности вещей¹. В первом случае изучается вещь в ее отношениях с другими вещами и таких отношений можно обнаруживать до бесконечности. Во втором случае возможно постижение сущности вещей, как целого, и оно (это постижение) возможно на основе *интуиции*, «тогда как все остальное открывается в анализе. Интуицией называется род *интеллектуальной симпатии*, путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого». «Анализировать, — по словам Бергсона, — значит выражать какую-нибудь вещь в функции того, что не является самою этой вещью»². Такой анализ крутится вокруг вещи, без конца дополняя ее видение все новыми и новыми точками зрения и интерпретациями. Анализ изучает большей частью формальную структуру объекта, но в меньшей мере — содержательную сторону.

Отсюда понятно, что наука положительная занимается главным образом анализированием. Вместо этого Бергсон предлагал развивать *метафизику*, или науку, которая, пользуясь интуицией, будет постигать абсолютное без посредства символов и анализа. В качестве примера объекта, который мы можем постигать изнутри, Бергсон предлагал человеческое «я», нашу собственную личность.

Бергсон указал на то, что много ошибок возникает из-за того, что проблемы формулируются интеллектом неправильно, и тогда они становятся псевдопроблемами. Если же обнаружить новую проблему и сформулировать правильно, то решение проблемы становится лишь делом техники и логики. В качестве задачи он рассматривал возможность «растворить интеллект в интуиции», что поможет преодолеть многие затруднения³. Как заметил А. Бергсон, понимать — это значит «спросить у предмета, что нам с ним делать, что он может нам сде-

¹ Бергсон А. Введение в метафизику // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. С. 1172.

² Там же. С. 1175.

³ См.: Бергсон А. Творческая эволюция. С. 299.

лать»⁴, то есть какие наши потребности он может удовлетворить, а это и есть содержательное, смысловое понимание.

Именно интуиции должна принадлежать, по мнению Бергсона, ведущая роль в изучении жизни. Функция анализа принадлежит правому полушарию головного мозга. Образно говоря, при этом мы вытаскиваем на «лабораторный стол внимания» изучаемый объект, препарируем его и анализируем. Но в этом случае мы изучаем уже не живой объект, а только его «труп». Живую жизнь можно исследовать лишь на основе интуиции. Или другой пример: если мы хотим увидеть, что происходит в движущемся объекте, то останавливать его не имеет смысла, так в остановленном процессе все прекращается. Нужно двигаться параллельно изучаемому движущемуся объекту, и тогда мы в состоянии изучать это движение как процесс. Именно такие методы следует применять для исследования таких явлений, как время, свобода, творчество, которые особенно интересовали Бергсона. Однако здесь привычные рациональные методы не очень плодотворны, нужно разрабатывать особую иррациональную методологию. Такую задачу поставил перед философией Бергсон и начал решать эту задачу в своей концепции интуиции.

Согласно Бергсону, «размышления относительно длительности, как мне кажется, стали решающими. Шаг за шагом они вынуждали меня возводить интуицию до уровня философского метода». Ж. Делёз, посвятивший Бергсону свою работу, формулирует пять правил интуитивного метода Бергсона:

1) *проверка на истинность или ложность должна применяться к самим проблемам, ложные проблемы следует отбрасывать*; ложные проблемы возникают обычно из-за недостаточного опыта и неполной информации, интуиция помогает проанализировать условия и отбрасывать те проблемы, которые не могут быть решены вследствие недостаточной обоснованной формулировки;

2) *дополнительное правило к первому: ложные проблемы могут быть двух видов: «несуществующие проблемы», определяемые как такие проблемы, в самих терминах которых содержится путаница между «большим» и «меньшим»; и «плохо поставленные проблемы», определяемые так потому, что их термины представляют плохо проанализированные композиты; причиной появления ложных про-*

⁴ Бергсон А. Введение в метафизику // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. С. 1194.

блем часто бывает недостаточная логическая культура исследователя, а также неполная информация об условиях, на основании которых формулируется проблема;

3) *нужно бороться против иллюзии, переоткрывать истинные различия по природе или сочленения реального*, используя прием дуализма для разделения и сопоставления противоположных феноменов;

4) *дополнительное правило к предыдущему: разделенное должно затем соединиться в разрешении проблемы;*

5) *надо ставить и решать проблемы в зависимости от времени, а не от пространства, поскольку смысл интуиции в длительности*; последнее правило является самым важным⁵. Подводя итог осмыслению метода Бергсона, Делёз подчеркивает, что это «метод проблематизирующей (критика ложных проблем и изобретение подлинных), дифференцирующей (вырезания и пересечения), темпорализирующей (мышление в терминах длительности)»⁶.

«Ложные проблемы» могут быть двух видов: во-первых, «несуществующие проблемы», где в самих терминах содержится нечеткое понимание соотношения «большого и «меньшего»; во-вторых, «плохо поставленные проблемы», термины которых являют собой плохо проанализированные «композицы» (понятия с расплывчатым содержанием, включающим в себя качественно разнородные «смеси»). В первом случае, например, игнорируется то, что идея беспорядка больше идеи порядка, ибо в ней присутствует идея порядка плюс ее отрицание, плюс мотив такого отрицания (когда мы сталкиваемся с порядком, не являющимся тем порядком, какого ожидаем)⁷.

Затем Анри Бергсон обнаружил и исследовал две формы знания: интеллектуальную и интуитивную. Это не две фазы, высшая и низшая, а две параллельные, взаимодополняющие стороны освоения мира, опирающиеся на деятельность левого и правого полушарий головного мозга. Анализ является функцией интеллекта (левого полушария), а синтез — интуиции (правого полушария). Размышляя о характере интеллектуальной деятельности, Бергсон приходит к выводу о том, что мысль в логической форме не способна постичь природу жизни, глу-

⁵ См.: Делёз Ж. Бергсонизм // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001. С. 230—250.

⁶ Там же. С. 250.

⁷ См.: Грещанов А. А. Бергсон // Постмодернизм: Энциклопедия. Минск, 2001. С. 71.

бочайший смысл эволюционного развития: «Мысль только эманация, один из видов жизни, — как же может она охватить жизнь»⁸.

Он подчеркивал, «в то время как интеллект трактует все вещи механически, инстинкт действует, если можно так выразиться, органически. Если бы пробудилось спящее в нем сознание, если бы он обратился вовнутрь на познание, вместо того, чтобы переходить во внешнее действие, если бы мы умели спрашивать его, а он умел отвечать, он выдал бы нам самые глубокие тайны жизни»⁹.

Бергсон справедливо указывал на общую ошибку философов-рационалистов, полагавших, что назначение интеллекта — познание, отображение мира таким, каков он есть. Он полагал, что интеллект рационален, механистичен и подчинен интересам практической деятельности. Интеллект не созерцает, а выбирает и ограничивает, он одевает «шоры», которые сужают пространство восприятия и внимания только на том, что необходимо для практики. «Сознание освещает зону возможностей, окружающих действие»¹⁰. Мозг действует как защитный фильтр, защищающий сознание от множества стимулов, поступающих по рецепторным каналам. Он перечисляет следующие характеристики рационального интеллекта:

- 1) он есть «способность изготавливать неорганические, т. е. искусственные орудия»;
- 2) «существенная функция интеллекта и состоит в отыскании средств при любых обстоятельствах найти выход»;
- 3) «текущие элементы действительности ускользают от интеллекта»;
- 4) «интеллект ясно представляет себе только отдельное»;
- 5) «интеллект ясно представляет себе только неподвижность»;
- 6) «интеллект характеризуется неограниченной способностью разлагать вещи по любому закону и соединять их в любые системы»;
- 7) «все элементарные силы интеллекта стремятся превратить материю в орудие действия»;
- 8) «он отвергает творчество»;
- 9) «интеллект характеризуется природным непониманием жизни»¹¹.

⁸ Там же. С. 2.

⁹ Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1909. С. 141—142.

¹⁰ Там же. С. 161.

¹¹ Там же. С. 167—183.

По Бергсону, «правда в том, что для философии, да и не только для нее, речь идет, скорее, о *нахождении* проблемы и, следовательно, о ее *формулировке*, чем о решении. Ибо спекулятивная проблема разрешается, как только она соответствующим образом поставлена. Под этим я имею в виду, что тогда ее решение существует, хотя и может оставаться спрятанным или, так сказать, скрытым: единственное, что остается сделать, так это открыть его. Но постановка проблемы — не просто открытие, это — изобретение. Открытие должно иметь дело с тем, что уже существует — актуально или виртуально; значит, рано или поздно оно определенным образом должно произойти. Изобретение же надеется бытием то, чего на самом деле не существует; оно могло бы никогда не произойти. Уже в математике, а еще более в метафизике, изобретательское усилие чаще всего состоит в порождении проблемы, в созидании терминов, в каких она будет ставиться. Итак, постановка и решение проблемы весьма близки к тому, чтобы уравниваться: подлинно великие проблемы выдвигаются только тогда, когда они разрешимы».

Начать же нужно с того, чтобы не путать одномерную истину с абсолютной, иметь в виду вероятность и необходимость существования и других измерений проблемы, иных к ней подходов. Продолжая размышления В. Дильтея и Г. Риккерта о различии методов естественных и гуманитарных наук, М. М. Бахтин писал: «Точные науки — это монологическая форма знания: интеллект созерцает *вещь* и высказывается о ней. Здесь только один субъект — познающий (созерцающий) и говорящий (высказывающийся). Ему противостоит только *безгласная вещь*. Любой объект знания (в том числе и человек) может быть воспринят и познан как вещь. Но субъект как таковой не может восприниматься и изучаться как вещь, ибо как субъект он не может, оставаясь субъектом, стать безгласным, следовательно, познание его может быть только *диалогическим*»¹³. Потому что диалог есть плодотворная форма развития гуманитарного знания: «Идея начинает жить, то есть формироваться, развиваться, находить и обновлять свое словесное выражение, порождать новые идеи, только вступая в существенные диалогические отношения с другими *чужими* идеями. Человеческая мысль становится подлинной мыслью, то есть идеей, только в условиях живого контакта с чужой мыслью, воплощенной в чужом голосе, то есть

¹³ Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 363.

в чужом выраженном в слове сознании. В точке этого контакта голов-сознаний и рождается и живет идея»¹⁴.

Имея в виду методологию гуманитарных наук, М. М. Бахтин писал: философия «начинается там, где кончается точная научность и начинается инаучность. Ее можно определить как метаязык всех наук (и всех видов познания и сознания)»¹⁵. Действительно, философия есть методология знания, но не только и не столько естественнонаучного, сколько знания гуманитарного. Точность и глубина в гуманитарных науках, как подчеркивал Бахтин, имеет существенно иной смысл, нежели в естественных. «Пределом точности в естественных науках является идентификация ($a=a$). В гуманитарных науках точность — преодоление чуждости чужого без превращения его в чисто свое»¹⁶.

Интересно сопоставить эти мысли Бахтина с тем, что думал по этому поводу неокантианец Генрих Риккерт, который полагал, что «метод есть путь, ведущий к цели». Метод естествознания — «генерализирующий», сводящий истину к «общему», метод гуманитарных наук — «индивидуализирующий», выдающий истину в конкретном. А познание является не столько отображением, сколько преобразованием, и притом в немалой степени упрощением, действительности. «Действительность может сделаться рациональной только благодаря абстрактному (*begrifflich*) разделению разнородности и непрерывности. Непрерывная среда (*Kontinuum*) может быть охвачена понятием лишь при условии ее однородности; разнородная же среда может быть постигнута в понятии лишь в том случае, если мы сделаем в ней как бы прорезы, т. е. при условии превращения ее непрерывности в прерывность (*Diskretum*). Тем самым для науки открываются два пути образования понятий. Содержащуюся во всякой действительности разнородную непрерывность мы оформляем либо в однородную непрерывность, либо в однородную прерывность. Поскольку такое оформление возможно, и действительность может, конечно, быть сама названа рациональной. Иррациональна она только для познания, желающего ее отображать без всякого преобразования и оформления»¹⁷. И отсюда следует, что «цель науки подвести все объекты под общие понятия, по возможности понятия закона»¹⁸.

¹⁴ Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1972. С. 146—147.

¹⁵ Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук. С. 364.

¹⁶ Там же. С. 371.

¹⁷ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911. С. 68.

¹⁸ Там же. С. 76.

Как справедливо заметил Риккерт, понятийное познание «убивает» жизнь, логизирует, препарирует ее на отдельные части, которые имеют мало общего с жизнью. «...Мы никогда не должны думать, что понятиями философии мы поймали саму живую жизнь, но, в качестве философов, можем только ставить себе задачу приближаться к жизни настолько, насколько это совместимо с сущностью философствования в понятиях»¹⁹. Иррационализм, напомним слова Риккерта, есть «понимание границ рассудочного знания»²⁰.

Задача философии, по Риккерту, — поиски «облеченного в форму системы мировоззрения, которое охватывает созерцание временное и созерцание жизни и таким образом учит понимать жизнь во времени в связи со сверхвременной сущностью мирового целого». Правда, он оговаривается, «система ведь, во всяком случае, есть нечто неподвижное, затвердевшее, застывшее, а потому чужда и даже враждебна постоянно текущей и стремящейся жизни... Живое мышление должно сменить статику системы и освободить нас, наконец, таким образом от всякой систематики... Стремящийся поток жизни сам является оформляющим и оформленным миром, ибо форма его состоит в течении, и постольку он вместе с тем никогда не “стоит”»²¹. Но человеку нужна система, нужно ухватиться и опереться на что-либо определенное и устойчивое, чтобы не «утонуть» в потоке жизни. Поэтому противоречие между системой и потоком реальности не может быть разрешено до конца, но будет периодически разрешаться и возникать вновь.

Понимание есть уяснение, соотнесение с системой установленных отношений смыслов, то есть введение в систему знаний нового знания. Понимание есть интеллектуальное «овладение», освоение субъектом какого-то предмета. Способы понимания определяются его объектом: научное понимание с помощью понятий, художественное — художественных образов.

Когда мы задаемся вопросами в процессе исследования и осмысления объекта, то легко проявляется различие методологий: рационально-гносеологический подход требует ответа на вопросы: что это? на что это похоже и чем оно отличается от уже известного? Иррационально-аксиологический подход ставит вопросы: зачем? для чего? как это можно использовать? какова ценность предмета как средства удовлетворения человеческих потребностей?

¹⁹ Риккерт Г. Философия жизни. Пг., 1922. С. 155.

²⁰ Там же. С. 153.

²¹ Там же. С. 20.

Рационализм обещал научить человека «научно» и «рационально» управлять миром. Где эти обещания? Где человек, рационально управляющий миром? Иррационализм не собирается управлять миром рационально. Его задача — определять целевые установки и ценностные ориентации, в соответствии с которыми можно будет составлять гибкие программы, позволяющие перестраиваться в зависимости от изменения обстановки.

«Аксиологический иррационализм» не призывает отвергнуть рационализм, но предлагает отвергнуть его претензии на абсолют. Рационален лишь механизм, выполняющий заложенную в него программу. Даже если у робота есть выбор, он осуществляет его в соответствии с заложенными в него критериями и условиями выбора. Рациональность разумна лишь в определенных пределах (практическая деятельность, техника, производство), выходя за которые она становится неразумной. Так, робот, выполняя заданную ему программу, будет творить зло во имя ошибочно понятых или устаревших представлений о ценности и пользе. Так, человек, исходя из своей трактовки блага, старается помочь другим людям вопреки их пониманию блага и ценности. Например, русские народники-социалисты мечтали осчастливить русский народ, построив для него социалистическое общество, но по иронии судьбы «хотели как лучше, а получилось как всегда». Философия рационализма — это апология роботизации человечества, идеология технократизма и сциентизма, чреватая некрофильской деструктивностью (по терминологии Э. Фромма). Она — противник жизни и гуманизма. Тоталитарному обществу, разделившему людей на «винтики» и «инженеров человеческих душ», рационализм был наиболее приемлем и близок, ибо отвечал задачам построения утопии. Философский рационализм и наука стремятся к монизму как идеальному и обязательному требованию, в угоду которому шла в течение столетий борьба рационалистической философии с любыми формами иррационализма.

Разумный компромисс предложил М. М. Бахтин в виде идеи диалога, возможности диалогической дополнительности рационального и иррационального способов освоения мира. С идеей диалога можно соотнести понятия «амбивалентность», «диалектика», «дополнительность» и «бинарность». По определению Ю. М. Лотмана, «амбива-

лентность — снятие противоположности. А высказывание остается истинным при замене основного тезиса противоположным»²².

Думается, что трактовка гегелевской диалектики как рационалистической методологии осмысления процессов не исчерпывает проблемы. Диалектику можно понимать как иррационалистический метод соединения несоединимого, подобно тому, как это происходит в корпускулярно-волновом дуализме.

Принцип бинарности социальных систем был открыт Э. Дюркгеймом. Отечественный историк А. М. Золотарев обнаружил бинарность в социальной организации первобытного общества. В. П. Алексеев исследовал право-левостороннюю симметрию живых организмов, с которой сталкивается человек в своей жизни. Эта симметрия начинается на уровне белковых молекул и пронизывает все живое²³. М. С. Уваров провел многостороннее исследование бинарного архетипа, справедливо утверждая, что «идея бинаризма — это универсальная идея культуры»²⁴.

А. Бергсон исследовал две формы знания, два способа осмысления мира — интеллектуальный и интуитивный. «Интуиция и интеллект представляют два противоположных направления работы сознания. Интуиция идет в направлении самой жизни, интеллект же в прямо противоположном, и потому вполне естественно, что он оказывается подчиненным движению материи»²⁵. Это не две фазы, высшая и низшая, а две параллельные, взаимодополняющие стороны освоения мира, опирающиеся на деятельность левого и правого полушарий головного мозга. Анализ — функция интеллекта (левого полушария), синтез — функция интуиции (правого полушария).

Следовательно, рационализм и иррационализм нужно не противопоставлять (или абсолютизировать любое из этих учений), но искать каналы и способы их взаимодействия. Этим обеспечивается большая полнота освоения мира. Рациональный подход реализует аналитическую, дифференцирующую точность, иррациональный — целостность, синтетичность.

²² Лотман Ю. М. Анализ поэтического текста. Л., 1972. С. 184.

²³ См.: Алексеев В. П. К происхождению бинарных оппозиций в связи с возникновением отдельных мотивов первобытного искусства // Первобытное искусство. Новосибирск, 1976. С. 44.

²⁴ Уваров М. С. Бинарный архетип. СПб., 1996. С. 207.

²⁵ Бергсон А. Творческая эволюция // Творческая эволюция. Материя и память. С. 295.

Философия должна преодолеть односторонность рационально-гносеологического угла зрения на мир, дополнить его иррационально-ценностными методологической установкой и программой. Как справедливо пишет В. В. Налимов, благодаря союзу рационального и иррационального откроются новые перспективы философского освоения мира. Подход самого Налимова заключается в том, чтобы «сделать рационализм более изощренным и гибким — совместить его с личностным началом, находящим свое проявление в с м ы с л а х, не охватываемых рационалистическими построениями»²⁶. Мы вполне разделяем пафос данного предложения, хотя нельзя сказать, что это абсолютно новый подход. Например, метафоры в науке используются достаточно давно и плодотворно²⁷.

Иррациональное, в самом общем смысле, — это находящееся за пределами рассудка, алогичное и неинтеллектуальное, несоизмеримое с рациональным мышлением или даже противоречащее ему. В теории познания диалектического материализма иррациональное рассматривается как нечто не познанное, но в принципе познаваемое. Ю. Н. Давыдов указывает на следующие исторические типы иррациональности:

- 1) романтическая иррациональность как реакция на просветительский рационализм;
- 2) иррациональность Кьеркегора и Шопенгауэра как реакция на гегелевский рационализм и «панлогизм»;
- 3) иррационализм «философии жизни» как реакция на естественно-научный рационализм;
- 4) иррационализм философии начала XX века как общая реакция на рационализм²⁸.

В этой исторической типологии есть существенное упущение — она построена с точки зрения рационализма и не учитывает, что изначальное мифологическое миропонимание было иррациональным, рационализм возник позднее в ответ на требования практической деятельности. Религиозная философия средневековья также была выстроена на иррациональных основаниях.

²⁶ Налимов В. В. Спонтанность сознания. М., 1989. С. 18; см. также: *Элиаде М.* Космос и история. М., 1993. С. 28.

²⁷ См.: *Кулиев Г. Г.* Метафора и научное познание. Баку, 1987.

²⁸ См.: *Давыдов Ю. Н.* Философский иррационализм, его генезис и основные исторические типы // Рациональное и иррациональное в современном буржуазном сознании: Реф. сборник. М., 1978. Вып. 1. С. 131.

По удачному определению Г. Риккерта, иррационализм есть «понимание границ рассудочного знания»²⁹. С нашей точки зрения, иррациональное обозначает отсутствие однозначной причинной обусловленности или ее невыявленность, а также принципиальную или временную неподконтрольность сознанию, рассудку.

Т. И. Ойзерман указывал на то, что рациональность часто понимается как целесообразность³⁰, и тогда иррациональность истолковывается как «нерациональное» и «нецелесообразное», на самом деле иррациональность все же целесообразна, хотя эти цели, которым она подчинена, не очевидны, скрыты в глубинах бессознательного.

Другая оговорка касается однозначности—многозначности. Классическая наука считала однозначность своим идеалом, в современной науке этот идеал слегка померк, многозначность и неоднозначность (например, в виде индетерминизма) нередко вполне допустимы логически, вполне вписываются в современную картину мира. Примерами могут служить диалектическое противоречие, антиномия, дополнительность и т. п. Таким многозначным феноменом является также мифологическое сознание.

Возможны ли анализ, самонаблюдение, рефлексия иррациональных феноменов сознания? Однозначно ответить на этот вопрос трудно. Согласно теореме К. Гёделя о неполноте достаточно сложных формальных систем, «в таких системах имеются высказывания, истинность или ложность которых недоказуема и непроверяема в рамках этих систем». Отсюда можно сделать вывод о том, что «мироздание не может быть описано на одном формальном языке с конечным числом аксиом»³¹. И все же, как подчеркивал П. А. Флоренский, «мы не должны, не смеем замазывать противоречие тестом своих философем! Пусть противоречие останется глубоким, как есть. Если мир познаваемый надтреснут, и мы не можем на деле уничтожить трещин его, то не должны и прикрывать их. Если разум познающий раздроблен, если он — не монолитный кусок; если он самому себе противоречит, — мы опять-таки не должны делать вида, что этого нет. Бесильное усилие человеческого рассудка примирить противоречия, вя-

²⁹ Риккерт Г. Философия жизни. С. 153.

³⁰ См.: Ойзерман Т. И. Рациональное и иррациональное: методологические аспекты // Рациональное и иррациональное в современном буржуазном сознании. С. 18.

³¹ Налимов В. В. В поисках иных смыслов. М., 1993. С. 85.

лую попытку напрячься давно пора отразить бодрым признанием противоречивости»³².

<i>Рациональное</i>	<i>Иррациональное</i>
Однозначная причинная обусловленность, детерминация	Многозначная обусловленность, синхронность
Объективная достоверность, проверяемость	Субъективная достоверность, непроверяемость
Адекватная транслируемость и перевод на другие языки	Неполная транслируемость, перевод с остатком, сотворчество
Дискурсивность, осознаваемость	Неполная осознаваемость, интуитивность
Дискретность, прерывность	Континуальность, непрерывность
Связано с количественными характеристиками объектов	Связано с качественными характеристиками объектов
Используется для осмысления материально-технической сферы	Используется для осмысления духовно-гуманитарной сферы
Связано с функциями левого полушария головного мозга и с «дневным» сознанием	Связано с функциями правого полушария головного мозга и с «ночным» сознанием
Выражает преимущественно пространственные характеристики объекта	Выражает преимущественно временные характеристики объекта

В приведенной выше таблице представлены основные характеристики рационального и иррационального. При этом следует подчеркнуть, что рациональное и иррациональное — не только противоположные, но и взаимодополнительные методологические парадигмы, имеющие свои особенности, возможности и специфику. Для современного понимания *разума* необходимо отказаться от традиционного отождествления рациональности и разума, разум есть единство рационального и иррационального. И это взаимодействие особенно важно при осмыслении сложных феноменов современной культуры. Дополнительно можно отметить, что для исследования сложных феноменов М. С. Каган предлагает опираться на принципы синэргетики: во-первых, самомотивацию развития сложного феномена; во-вторых, чередование состояний хаоса и гармонии, смены стилей, доминанты

³² Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1. С. 157.

рационального и иррационального, волновой структуры динамики сложных процессов; в-третьих — нелинейность развития³³.

Рационализм стремится представить историческую ситуацию как однозначную и одномерную. В лучшем случае она изображается как противоречивое напряжение двух тенденций, одна из которых считается прогрессивной, а вторая — регрессивной (консервативной, реакционной). Но почему нужно считать одну — главной? Достаточно ли этого? И почему рационализм стремится к такой одномерности? На то есть, как минимум, три причины: во-первых, физиология нервных связей в организме человека причает к однозначности (невозможно прохождение двух сигналов по нервному каналу одновременно); во-вторых, практический опыт склоняет к однозначности выбора в ситуациях опасности — или гибель, или спасение; в-третьих, естественнонаучное познание сформировало критерии научности и среди них важнейший — рациональная однозначность как критерий истинности и эффективности. Думается, что пора пересмотреть эту позицию и найти другие, более плодотворные подходы к решению проблем гуманитарных наук, тем более что, как писал Н. А. Бердяев, «рационального начала нет без иррационального»³⁴.

Ф. Ницше писал: «Мы не можем одно и то же и утверждать, и отрицать: это субъективный, опытный факт, в нем выражается не “необходимость”, но лишь наша неспособность»³⁵. С точки зрения Аристотеля, закон противоречия является наиболее фундаментальным из всех логических законов. Это основной принцип, с которым не сравнится ни одно видимое доказательство. От него зависит любая аксиома. Но здесь возникает дилемма. Либо он утверждает что-либо об актуальном, реальном бытии, как если бы нам это было известно это из другого источника; то есть означает, что ему (бытию) *невозможно* приписывать противоположные качества. Либо он (закон) говорит, что *нет необходимости* в том, чтобы приписывать бытию противоречивые свойства. Понимаемая таким образом логика не имеет претензий на то, чтобы быть императивом к обладанию истиной, чего от нее и ждали прежде, но может быть императивом для организации мира, который мы рассматриваем как истинный. Таким образом, вопрос о том, соответствуют ли аксиомы логики реальности, остается открытым. Или же они просто являются для нас средством и способом создания идеи «ре-

³³ См.: Каган М. С. Философия культуры. СПб., 1996. С. 319—328.

³⁴ Бердяев Н. А. О назначении человека. С. 51.

³⁵ Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. С. 236.

альности», которая бы нас устроила, отвечала бы нашим ожиданиям? Для того чтобы ответить утвердительно на первый из поставленных нами вопросов, нам было бы нужно обладать знанием бытия. Это просто *императив*, говорящий нам о том, что нам следует принять за правду³⁶. Мы принимаем на веру эти логические аксиомы Аристотеля.

Разум человека не только рационален, он включает в себя две взаимодополняющие стороны: рациональную и иррациональную. Вот что писал об иррациональности разума испанский писатель и философ Мигель де Унамуно: «Разум — ужасная вещь. Он стремится к смерти, как память — к устойчивости... Идентичность, являющаяся смертью, есть стремление разума. Он ищет смерти, ибо жизнь ускользает от него; он хочет заморозить, онеподвижить скоротечный поток для того, чтобы фиксировать его. Проанализировать тело — значит убить его и препарировать в интеллекте. Наука — это кладбище мертвых идей... Даже стихи питаются трупами. Мои собственные мысли, оторванные хоть раз от своих корней в сердце, пересаженные на эту бумагу и застывшие на ней в неизменной форме, являются трупами мыслей. Каким же образом в этих условиях разум поведает о раскрытии жизни? Это — трагическая борьба, это — сущность трагедии: борьба жизни против разума»³⁷. Отсюда понятен страх перед иррациональностью, которая может подчинить себе разум.

В основе иррационалистической гуманитарной методологии лежат, по нашему мнению, следующие положения:

— целостность, или холономность (по термину С. Грофа);

— многомерность рассмотрения проблемы, одновременный подход с разных точек зрения;

— многозначность, использование символов и других полисемантических средств выражения смыслов;

— функционально-аксиологический метод;

— эвристический креационизм;

— интуиция.

Важную роль в гуманитарном знании играет *рефлексия* — способность сознания сосредоточиться на себе самом и сделать себя предметом осмысления, то есть не просто знать, но знать, что знаешь. Однако рефлексия может иметь два существенно различных характера: в естественнонаучном знании особое значение имеет *критическая* (или не-

³⁶ Там же. С. 237.

³⁷ Цит. по: *Свасьян К. А.* Проблема символа в современной философии. Ереван, 1980. С. 34—35.

гативная) рефлексия, или рефлексия гносеологическая, направленная на решение задач верификации, проверки достоверности полученного знания; в духовной сфере, в частности в мифологическом сознании, не меньшее значение имеет *эмоционально-позитивная* (некритическая) рефлексия, или самооценка, направленная на позитивное, обнадеживающее самоопределение и самоутверждение.

В качестве примера иррационального подхода можно привести феномен *аксиологии*, логики ценностной обусловленности, зависимости наших представлений о мире от наших интересов³⁸. Как верно заметил французский мыслитель Блез Паскаль, «наш личный интерес — вот еще чудесное орудие, которым мы с удовольствием выкалываем себе глаза»³⁹.

В отличие от рационалистов Бергсон рассуждал иначе, полагая, что инстинкты играют очень важную роль в жизни человека, а у интеллекта при всех его достоинствах есть свои недостатки и пределы возможностей. Инстинкты проявляются в разных формах, среди которых особенно важна интуиция. Она играет особенно большую роль в сфере творчества, процесс которого происходит большей частью за пределами рационального «дневного» сознания.

Таким образом, интуиция помогает человеку в процессе осмысления мира соединить рациональное и иррациональное, пространство и время, эмпирическое и теоретическое. Важнейшие положения методологии иррационализма — это, во-первых, установка на доминирование синтезирующих методов, требование рассматривать любую проблему в сопоставлении различных углов зрения; во-вторых, отказ от монизма, от абсолютизации единства, ибо единство возможно в одном отношении, но полного единства мир не допускает, особенно это противопоставлено живой жизни, которая творит разнообразие и неповторимость; в-третьих, иррациональная методология утверждает возможность и необходимость многомерной, многозначной причинной обусловленности; в-четвертых, в основе иррациональности лежит свободная воля, а свобода есть свойство, модус духа, но не материи, модусом последней является прямая и однозначная детерминированность, зависимость.

³⁸ См.: Пивоев В. М. Аксиология смысла // Человек в мире ценностей и смыслов. Петрозаводск, 1999. С. 35—45.

³⁹ Паскаль Б. Мысли. М., 1994. С. 93.

6. СМЕХ КАК СНЯТИЕ АВТОМАТИЗМА И МЕХАНИЦИЗМА

Комическое у Бергсона не является какой-то проходной, случайной темой. Он проявлял к ней интерес с самого начала своих научных исследований и внес оригинальный вклад в понимание смеха. Одновременно эти мысли являются органической частью его философии.

Во-первых, он подчеркивает, что комическое является чисто человеческим явлением, животным практически оно не свойственно, вот почему человека нередко определяют как «животное, умеющее смеяться». Если мы смеемся над животным, то лишь потому, что увидели в его поведении что-то, напоминающее человеческое. Во-вторых, комическое связано с подражанием живой и естественной жизни, которую мы считаем нормальной, отклонение от нормы и неестественное копирование этой нормы животным или человеком вызывает смех. В-третьих, он обращает внимание на некоторую «нечувствительность», «равнодушие», «анестезию сердца», которая сопровождает смех. «У смеха нет более сильного врага, чем волнение», сочувствие, сопереживание¹. Например, если человек споткнулся и упал, то смех это вызовет лишь в том случае, если окружающие убедятся, что при падении человек не пострадал, не сломал ногу и ушибся не очень сильно. В-четвертых, комическое требует коммуникативного контакта, смеющийся нуждается в отклике, ищет, чтобы кто-то разделил это чувство и настроение. Более того, смех заразителен. Чем больше зрителей в театральном зале, тем громче раздается смех². Для смеха необходим чей-то отклик, обусловленный социальным контекстом и менталитетом. При отсутствии такого контакта смех, говоря образно, «замерзает». В-пятых, комическое имеет двойственный характер, «оно не принадлежит целиком ни искусству, ни жизни»³. В-шестых, смех амбивалентен, он не только отрицает, но и утверждает, отрицая механическое, однообразное, косное, мертвое, устаревшее, смех очищает жизнь от него, утверждая живое, разнообразное, развивающееся (это более подробно обосновал позднее М. М. Бахтин).

Пытаясь понять социальную функцию смеха как социальной санкции за отклонения от нормы, Бергсон обратил внимание на то, что смех вызывает не слишком большой недостаток, или порок, приходящий извне. Жизнь требует от человека «напряженности» и «эластич-

¹ Бергсон А. Смех // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. С. 1280.

² Там же. С. 1282.

³ Там же. С. 1363.

ности», гибкости, умения быстро приспособливаться к меняющимся условиям. Напротив, косность, рассеянность, автоматизм, неумение быстро адаптироваться к условиям жизни вызывает смех. Смехом наказывается отклонение от социальной нормы, но особенно не нравится Бергсону механистичность. Причину смеха он видел в «механическом», которое наложено на живое⁴. Он рассматривает причины, вызывающие смех: «нечаянную ошибку», «косность», «недостаточную гибкость», «рассеянность», «автоматизм», «механистичность», «подражание». «Живое, покрытое накладным слоем механического», «внедрение механического в природу, автоматическая регламентация общественной жизни» — такой источник комического обнаружил Бергсон⁵. Подобная механистичность приобретает разные формы: простого повторения слов, действий и положений, марионеточности, снежного кома, инверсии, интерференции серий (двусмысленности). Теофиль Готье назвал комизм «логикой нелепости»⁶. Здравый смысл — «постоянно подвижное, непрерывное наше внимание к жизни»⁷. Нелепость противоречит здравому смыслу, и тогда оно награждается смехом, как и всякое тщеславие, нечто мелкое, претендующее на величие без досточных оснований. Смех — амбивалентное оружие культуры: он и отрицает, и утверждает, «здесь, как и всюду, природа пользуется злом для блага»⁸. При этом отрицается косное, неестественное, искусственное, автоматическое, механическое, утверждается — живое, гибкое, естественное. Правда, отмечал Бергсон, смех не всегда справедлив, ведь опирается же он на некоторую долю равнодушия. Если человек споткнулся и упал на улице, то он же ушибся, ему больно. Вот почему смех прекращают свидетели происшедшего, если обнаруживается, что ущерб упавшему нанесен его падением очень большой и нужно проявить сочувствие и оказать помощь.

Он обращает также внимание на различие остроумного и смешного, полагая, что комическое возникает по отношению к субъекту действия, тогда как остроумие относится к иным феноменам. В то же время остроумие причастно комическому и тоже может вызывать смех⁹. В

⁴ Там же. С. 1309.

⁵ Там же. С. 1301, 1307.

⁶ Там же. С. 1392.

⁷ Там же. С. 1394.

⁸ Там же. С. 1403.

⁹ Там же. С. 1343.

остроумии он заметил «способность мыслить драматически»¹⁰. «Под остроумием мы будем подразумевать известную способность набрасывать мимоходом комические сценки, но набрасывать так ловко, легко и быстро, чтобы все уже было кончено, когда мы начнем только замечать происходящее»¹¹. В узком смысле слова остроумием он считает умение обнаруживать комичность ситуаций или неожиданно обнаруживать сходство несходного. Остроумие создает комический эффект тогда, когда происходит игра между прямым смыслом фразы и переносным, инверсия или интерференция двух идей в одной фразе.

На концепцию Бергсона ссылается З. Фрейд в своей работе «Остроумие и его отношение к бессознательному» (1905). «Причиной смеха... является диссонанс между живым и неживым, мы могли бы сказать: деградирование живого к неживому»¹².

Смех является своеобразной формой ценностного самоопределения и самоутверждения, а нередко и средством самовозвышения над другими. В то же время это достаточно эффективная социальная санкция. «Смех, прежде всего, — есть мера исправления. Способный унижать, он должен всегда производить на того, кто является его предметом, тяжелое впечатление. Общество мстит посредством смеха за те вольности, которые позволяют себе по отношению к нему. Смех не достигал бы цели, если бы носил на себе печать симпатии или доброжелательности»¹³.

Концепцию смеха Бергсона не раз критиковали с разных точек зрения. Одним казалось, что Бергсон недооценивал художественные возможности комического, другие возражали против его трактовки моральной нейтральности смеха, третьи указывали на недостаточно четкое различие смеха как феномена и комического как социального отношения и т. п. Действительно, основания для критики найти несложно. Например, его высказывание: «...Смех есть просто проявление механизма, созданного в нас природой, или почти то же, длительной привычкой к жизни в обществе. Он вырывается самопроизвольно, как настоящий ответ на удар ударом. Ему некогда каждый раз смотреть, куда попадает удар. Смех наказывает за некоторые недостатки приблизительно так, как болезнь наказывает за некоторые излишества, поражая невинных, щадя виновных, стремясь достичь общего резуль-

¹⁰ Там же. С. 1344.

¹¹ Там же. С. 1345.

¹² Фрейд З. Остроумие и его отношение к бессознательному. М., 1925. С. 211.

¹³ Бергсон А. Смех. С. 1402.

тата и не имея возможности оказывать каждому частному случаю честь особого исследования»¹⁴. То есть, критикуя элементы механистичности в поведении людей, Бергсон опять же называет смех «проявлением механизма»? Вызывает также возражения указание на неразборчивость смеха. С этим трудно согласиться, подобная неразборчивость возможна, но не обязательна. Но как бы ни критиковали Бергсона, обойти его работу при изучении феноменов комического невозможно, как, например, в нашей монографии по иронии.

Одним из видов комического мы считаем иронию, которую определяем как эстетическую и нравственную категорию, служащую для обозначения эмоционально-ценностного отношения, которое, будучи видом комического, характеризуется трехплановой структурой при относительной равноправности этих планов, амбивалентностью, возможностью двунаправленности и особым характером выражения.

В сфере комического ирония, занимая особое место, решает специфические задачи. Юмор и сатира выступают против ложных, очевидных явлений, они понятны всем. Ирония обращает внимание на неявные, скрытые недостатки, угадывая их в зародыше, требует интеллектуальных и эмоциональных усилий для адекватного восприятия, достаточно высокого образовательного и культурного уровня.

В структуре общественного сознания ирония выполняет функции нормативно-регулирующие, она выступает средством (формой и содержательным субстратом) ценностной рефлексии, которая осуществляет оценку, анализ ценностного состояния и перспектив общественного развития, а также корректировку этого процесса. Эта корректировка осуществляется не прямо, а опосредованно, через постепенный подрыв устоев официальных ценностей и распространение соответствующих деструктивных ценностных установок и ориентаций, создание в общественном сознании настроений и мнений, благоприятствующих назревающим переменам. Тем самым проявляется мощный иррациональный потенциал иронии.

Ирония, вырастая в отдельные периоды истории до масштабов общекультурного явления, может выражать отношение общества к состоянию и перспективам общественного развития. Так, фольклорное сознание выражало в иронии бытовых и в меньшей степени волшебных сказок, в «иронических удачниках» (трикстерах) — оптимизм,

¹⁴ Там же. С. 1402.

надежду и уверенность в конечной победе идеалов общественной гармонии.

Ирония приобретает концептуальную форму и мировоззренческое значение в общественном сознании того общества и в те периоды истории, когда утрачивается вера в ценностные перспективы, в возможность реализации общественного идеала. Тогда художественная культура данного общества отражает этот исторический пессимизм и поиски путей преодоления духовного кризиса; одним из важнейших орудий подобной переоценки и переориентации является ирония, приобретающая значение культурологической категории¹⁵.

Комическое у Бергсона, по словам Н. Т. Пахсарьян, — это «механическое, наложенное на живое, смех вызывается неожиданно обнаруживаемыми автоматизмом, косностью, механицизмом в жизни, человеческой личности и помогает их преодолению»¹⁶.

Смех играет важную роль в регулировании и оптимизировании эмоционального состояния человека. Подобную же функцию выполняет надежда. Он писал: «Надежда доставляет нам большое удовольствие; но это удовольствие столь интенсивно потому, что будущее, которым мы располагаем по нашему желанию, представляется нам в одно и то же время во множестве форм, одинаково заманчивых и одинаково возможных. Если осуществится даже наиболее желанное из них, то это будет куплено ценою утраты других, ценой больших потерь. Идея будущего, богатого бесконечными возможностями, плодотвие самого будущего. Вот почему в надежде больше прелести, чем в обладании, во сне — чем в реальности»¹⁷.

Таким образом, смех обладает и созидательным, и разрушительным потенциалом, отрицающим все косное и отжившее, и в то же время он содержит жизнеутверждающее начало, стимулирующее развитие живого и положительного, он является органическим воплощением жизненного порыва, воплощает духовную энергию творческого движения в будущее.

¹⁵ Пивоев В. М. Ирония как феномен культуры. Петрозаводск, 2000. С. 99.

¹⁶ Пахсарьян Н. Т. Анри Бергсон — философ-поэт // Анри Бергсон, Жан-Поль Сартр, Клод Симон. Дороги Фландрии. Смех. Тошнота. Антология. М., 2000. С. 119.

¹⁷ Бергсон А. Непосредственные данные сознания // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. С. 679.

7. ПРОБЛЕМЫ СОЗНАНИЯ И ПАМЯТИ

Проблемы сознания, его возникновение и сущности являются центральными для философского осмысления уже давно. Современный американский философ Стивен Прист выделяет такие теории сознания: дуалистическая; логический бихевиоризм; идеалистическая; материалистическая; двухаспектная; феноменологическая; функциональная. Каждая из них выявляет относительно обоснованно важные стороны сознания, но не исчерпывает сущности проблемы¹.

По определению А. Г. Спиркина, «сознание — это высшая, свойственная только человеку и связанная с речью функция мозга, заключающаяся в обобщенном, оценочном и целенаправленном отражении и конструктивно-творческом преобразовании действительности, в предварительном мысленном построении действий и предвидении их результатов, в разумном регулировании и самоконтролировании поведения человека»². В этом, восходящем к мнению Маркса, представлении о связи звуковой речи и сознания есть существенные недостатки. В частности, наше сознание может пользоваться не только словесными языками, но и другими. Например, композитор, сочиняющий музыку, не словами выражает свои музыкальные идеи, а музыкальными образами. Архитектор, создавая проект своего сооружения, также словами пользуется редко, он мыслит объемно-пластическими образами.

Современный американский философ Д. Сёрл называет «новым открытием сознания» почти ту же точку зрения, что «сознание есть биологическое свойство мозга человека» и некоторых других высших видов животных «с высоко развитыми нервными системами», возникая в ходе эволюции животного мира как новая «фенотипическая черта»³. Привычка к материалистическим представлениям о мире ведет к тому, что даже субъективная реальность объявляется материалистической. Последовательно развивая такую точку зрения на сознание, философия может прийти к утверждению о том, что сознание материально, как это сделал А. И. Яковлев⁴. Такое предельно широкое понимание материи, как нам кажется, обесмысливает эту важную философскую категорию. Совершенно справедливо Бергсон противопоставляет или, лучше сказать, сопоставляет не идеализм и материализм, но идеализм

¹ См.: Прист С. Теории сознания. М., 2000.

² Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. М., 1972. С. 83.

³ См.: Сёрл Д. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 99.

⁴ См.: Яковлев А. И. Материальность сознания. М., 2008.

и реализм⁵, причем идеализм может быть «субъективным», а реализм «материалистическим». Правда, материей он называл «совокупность образов, а восприятием материи эти же образы, отнесенные к возможному действию одного определенного образа, моего тела»⁶. Интересный материал для размышлений о субъективной реальности сознания приведен в популярной книге А. П. Дуброва и В. Н. Пушкина «Парапсихология и современное естествознание»⁷.

В основе бергсоновской концепции сознания лежит идея психологического времени, переживание длительности. Сравнивая свою точку зрения на сознание со взглядами У. Джемса, Бергсон писал, что Джемс образно представлял психологическую жизнь в виде полета птицы и выделял при этом собственно полет и, условно говоря, «участки покая». В отличие от этого Бергсон же учитывал только полет⁸.

Рассматривая особенности сознания, он выделяет две его формы: поток и воспоминание. В настоящее время (*Da-Sein*) сознание текуче, движется во времени и плохо поддается исследованию, но в форме воспоминаний оно фиксируется и хранится в нашей памяти. Эти феномены прошлого в некоторой степени могут быть объектами рационального осмысления, хотя лучше исследовать их методами иррациональной интуиции.

Пытаясь выяснить истоки сознания, Бергсон хотел понять, действительно ли оно рождается из внутренних движений мозгового вещества? Восприятие дает нам представление о пространстве, а действие — о времени. Но всякое восприятие насыщено воспоминаниями о прошлом опыте, которые способны исказить реальное восприятие⁹. Поэтому субъективным критерием достоверности восприятия является соотношение воспринимаемой информации с уже имеющимся опытом. Если я утверждаю, что у меня болит голова, это означает, что я сопоставил свое ощущение с подобными пережитыми мною состояниями, которые были квалифицированы в прошлом именно как головная боль.

Сознание континуально, а язык дискретен. Вот почему трудно сознанию выразиться в языке. В языке дух и душа спорят, пытаюсь

⁵ См.: Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. С. 425.

⁶ Там же. С. 421.

⁷ Дубров А. П., Пушкин В. Н. Парапсихология и современное естествознание. М., 1990.

⁸ См.: Блауберг И. И. Сознание и память в «истинном эмпиризме» А. Бергсона // Философия сознания: История и современность. М., 2003. С. 193.

⁹ Бергсон А. Непосредственные данные сознания // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. С. 679.

что-то сказать друг другу и другим людям. Сознание обладает временными характеристиками, а язык — пространственными. Сознание — эмоционально, иррационально, а знаки языка — рациональны.

Вслед за спиритуалистами Бергсон был уверен, что человек есть дух и духовность и это является сущностной характеристикой именно человека. Одновременно он не отрицал существования физического универсума и материального тела. Духовность Бергсон связывал с творчеством, духовная энергия продуцирует творчество. Возражая Г. Спенсеру, Бергсон подчеркивал, что материальному телу присуща пространственность и вещественность, тогда как дух реализует себя во времени, а с веществом он связан опосредованно. Именно сознание воплощает связь прошлого и будущего посредством настоящего.

В противоположность И. Канту, полагавшему время априорной формой внутреннего созерцания, Бергсон акцент делал на содержательной стороне. По Бергсону, «...в сознании мы обнаруживаем состояния, друг за другом следующие, не различаясь между собой, а в пространстве — одновременно, которые не следуют друг за другом и различаются между собой в том смысле, что, когда появляется одна из них, прежняя уже не существует. Вне нас существует взаимная внешность без последовательности, а внутри нас последовательность без взаимной внешности»¹⁰. Поэтому сознание не подчиняется принципу причинности, ибо сознание неразложимо на дискретные элементы.

Фундаментальные основания в построение теории сознания Бергсон заложил в работе «Опыт о непосредственных данных сознания», полагая, в соответствии с позитивистской методологической парадигмой, что любая теория должна опираться на эмпирические факты. Эти факты он и исследовал, опираясь на методы интроспекции своего чувственного опыта и осмысления своего опыта.

Ж. Делёз, анализируя первую главу «Материи и памяти», выделяет «пять смыслов, или аспектов, субъективности: (1) субъективность-потребность, момент негации (потребность создает прореху в непрерывности вещей и удерживает лишь то, что интересует ее в объекте, оставляя остальное без внимания); (2) субъективность-мозг, момент интервала или неопределенности (мозг обеспечивает нас средствами «выбора» того, что соответствует нашим потребностям в данном объекте; вводя интервал между полученным и выполненным движениями,

¹⁰ Там же. С. 854.

он сам выступает как выбор между двумя возможностями потому, что он — сам по себе, благодаря собственным нервным сплетениям, бесконечно дробит возбуждение, а еще и потому, что он — и это относится к двигательным клеткам спинного мозга — оставляет нам выбор между несколькими возможными реакциями); (3) субъективность-аффект, момент боли (ибо аффект — та цена, какую платят мозг или осознанное восприятие; восприятие отражает возможное действие, а мозг осуществляет указанный «интервал» лишь в том случае, если определенные части организма остаются в неподвижности, выполняя чисто рецептивную роль, что и подвергает их в состоянии боли); (4) субъективность-воспоминание, первый аспект памяти (воспоминание как то, что должно заполнить интервал, как то, что воплощается и актуализируется в собственно церебральном интервале); (5) субъективность-сжатие, второй аспект памяти (тело, являющееся не столько точно оформленным мгновением во времени, сколько математической точкой в пространстве, а также осуществляющее сжатие испытанных возбуждений, откуда и рождается качество)¹¹. «Из пяти аспектов субъективности первые два явным образом принадлежат объективной линии, так как первый из них ограничивается абстрагированием от объекта, а второй — устанавливанием зоны неопределенности. Случай аффекта — третий смысл — сложнее; он, несомненно, зависит от пересечения упомянутых двух линий. <...> Тогда чистой линии субъективности принадлежат как раз четвертый, а затем пятый смыслы. Только эти два аспекта памяти строго означают субъективность, остальные же допущения ограничиваются тем, что обеспечивают и осуществляют встраивание одной линии фактов в другую, пересечение одной линии с другой»¹².

При осмыслении сознания Бергсон выделял три вида феноменов: 1) восприятие, которое формирует наше представление о предмете; 2) воспоминание; 3) двигательные привычки. Эти три вида феноменов образуют поверхностную сферу сознания¹³. Две основные операции ума: различение и обобщение, или образование родов¹⁴.

«Все факты и все аналогии говорят в пользу теории, которая смотрит на мозг только как на посредника между ощущениями и движениями, принимает совокупность ощущений и движений за крайнее

¹¹ Делёз Ж. Бергсонизм. С. 265—266.

¹² Там же. С. 266.

¹³ См.: Бергсон А. Материя и память. С. 1176—1177.

¹⁴ Там же. С. 576.

острие умственной жизни, острие непрерывно задвигающееся в ткань событий, той теории, которая, приписывая телу единственную функцию ориентировать память к реальному и соединять ее с настоящим, смотрит на память как на нечто абсолютно независимое от материи»¹⁵. Рассматривая соотношение тела и сознания, Бергсон критикует и материализм, и идеализм, полагая, что они по отдельности не способны дать ответ на важнейшие вопросы¹⁶. Существо же проблемы, по видению Бергсона, в том, что тело существует в пространстве (в протяженности), а дух — во времени (в длительности): «Материя в пространстве, дух вне пространства — между ними нет возможного перехода»¹⁷. Вот почему трудно свести их к общему знаменателю.

Важная догадка-идея Бергсона заключается в том, что тело человека обладает пространственным положением, а дух, сознание не является пространственным феноменом, а «человечество... привыкло считать существующим только то, что оно видит и к чему прикасается»¹⁸. Правда, еще Аристотель замечал: «...неправильно утверждать, что душа есть пространственная величина»¹⁹. Поэтому о теле человека учеными сказано достаточно много, а вот о душе и сознании сказать нечто определенное трудно, поскольку они вне пространства и зрительного восприятия. Говоря точнее, сознание находится вне трех привычных, воспринимаемых глазами измерений того пространства, в котором мы живем. Но вполне вероятно, что сознание располагается в четвертом или пятом измерении нашего пространства, которые недоступны нашему зрительному восприятию. Вот если бы у нас имелся третий глаз, тогда, возможно, мы могли бы увидеть это энергетическое облако сознания, которое окутывает тело человека²⁰. Приборы помогают нашим глазам увидеть это.

Одна из главных проблем в изучении сознания — это онтологический фундамент, основание сознания. Бергсон полагал, что таким основанием являются восприятие и память. Памятью считают способность хранить информацию о прошлом и переживать это прошлое как настоящее. Она действительно является важнейшей основой сознания, она дает материал для сознания, является субстанциальной опорой для

¹⁵ Там же. С. 593.

¹⁶ Там же. С. 596.

¹⁷ Там же. С. 641.

¹⁸ Бергсон А. Два источника морали и религии. С. 345.

¹⁹ Аристотель. О душе // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 382.

²⁰ См.: Сахаров Б. Открытие третьего глаза. Киев, 1993. С. 11—12.

связи прошлого и будущего. Без памяти невозможна идентичность человека. Память является важнейшей основой сознания, она дает материал и опору для сознания, она является субстанциальной опорой для связи прошлого и будущего.

Анализируя концепцию памяти у Бергсона, Делёз обнаруживает четыре парадокса: 1) мы сразу перемещаемся — скачком — в онтологическую стихию прошлого (парадокс скачка); 2) есть различие по природе между настоящим и прошлым (парадокс бытия); 3) прошлое не следует за настоящим, которым то вот-вот было, а сосуществует с ним (парадокс одновременности); 4) то, что сосуществует с каждым настоящим, — это все прошлое целиком, интегрально, на разных уровнях сжатия и расширения (парадокс психического повторения)²¹.

Поначалу Бергсон обосновывает выделение двух видов памяти, которые являются основой сознания: 1) память-воображение, хранящая образы-воспоминания, может считаться творческим феноменом, позволяющим создавать разные варианты и комбинации; 2) память-привычка, хранящая движения, является в немалой степени механическим воспроизведением²². Первая опирается на хранящуюся в мозге зафиксированную информацию, которую можно воспроизвести и представить своему мысленному взору картину прошлого. При этом возможно комбинирование элементов зафиксированной информации. Конечно, «воображать не значит вспоминать»²³, воображение может работать без прямой связи с воспоминанием, но воспоминание связано со способностью представить себе в воображении образы прошлого. Вторая является моторной, двигательной памятью, она хранится не столько в головном мозге, сколько во всем теле и формируется за счет многократных повторений, которые могут быть повторены, воспроизведены вновь, потому что мышцы хранят об этом сведения.

Известно, что предметом сознания являются: окружающий мир, его предметы, явления и особый, самостоятельный духовный мир, как связанный с высшим миром, так и не связанный. А основными формами сознания являются восприятие, осмысление, оценка, воспоминание, фантазирование, жизненный опыт. У сознания обнаруживают три атрибута: переживание (эмоции, чувства, потребности, воля); познание (восприятие, внимание, мышление, память); отношение (осознаваемая связь потребностей и средств их удовлетворения). А. Г. Спиркин вы-

²¹ Делёз Ж. Бергсонизм. С. 273—274.

²² См.: Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. С. 482—488, 496.

²³ Там же. С. 548.

делял семь функций сознания: объективное отражение; ценностная ориентация; конструктивно-творческое преобразование; планирование действий; предвидение результатов действий; регулирование поведения; самоконтроль²⁴.

И. А. Бескова в монографии «Эволюция и сознание» предпринимает попытку объяснить появление человеческого сознания из энерго-информационных процессов и ставит вопрос о том, что человеческое сознание производно от универсальной силы, называемой «сознание», под которой она понимает субстанцию, «вещество энергетического мира»²⁵, то есть формирование сознания человека является результатом влияния, творения Господа Бога.

Интересную гипотезу предложил японский исследователь Эмото Масару, изучивший свойства воды воспринимать и хранить информацию. Из этого вытекает представление о том, что субстанцией сознания является вода. Участием воды можно объяснить такие важные свойства сознания, как текучесть и длительность. Действительно, внутренняя сфера сознания может быть рассмотрена как непрерывное истечение», «последовательность состояний, из которых каждое возвещает то, что за ним следует, и содержит то, что предшествует». Это своеобразное «разворачивание», или, напротив, «наматывание» нити на клубок, ибо наше прошлое следует за нами непрерывно. Оно растет за счет настоящего, которое оно «подбирает» на пути, и сознание представляет из себя память. Но это такая последовательность, которая образует поток ощущений рядоположенности, одновременности, а не только последовательности. Великолепную попытку реализовать эту идею предпринял ирландский писатель Джемс Джойс в романе «Улисс».

На наш взгляд, многое в понимании сознания Бергсоном прояснится, если учесть разделение сознания на две формы: «дневное» и «ночное», которые можно выделить, опираясь на два способа осмысления фактов: левое полушарие головного мозга стремится факты рассматривать последовательно, по очереди, выявляя причинные связи; правое полушарие пытается рассматривать их одновременно, синхронно, выявляя взаимодействие и взаимообусловленность²⁶. «Дух» связан с «дневным» сознанием, а «душа» — с «ночным».

²⁴ См.: Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. С. 78—128.

²⁵ Бескова И. А. Эволюция и сознание. М., 2001. С. 15.

²⁶ См.: Пивоев В. М. Философия культуры. Петрозаводск, 1998. Ч. 2. С. 107—121.

<i>Дух</i>	<i>Душа</i>
Рациональный разум	Иррациональный разум
Логика формальная	Аксиология (ценностные предпочтения)
Мужское	Женское
Голова, мозг	Сердце
Левое полушарие и «дневное» сознание	Правое полушарие и «ночное» сознание
Католицизм	Православие
Рациональная рефлексия	Эмоциональная рефлексия
Математика	Эстетика и этика
Чистый разум	Практический разум

«Дневное» сознание (дух). Мысли о необходимости различения «дневной» и «ночной» культур и форм существования человека высказывались П. А. Флоренским, Г. В. Флоровским, Н. А. Бердяевым, Г. Башляром, В. В. Налимовым.

У Флоровского в размышлениях о процессе принятия христианства на Руси и его взаимоотношении с язычеством появляется различие «дневной» и «ночной» культур, соотносимых с христианством и язычеством: «“Дневная” культура была культурой духа и ума, это была и “умная” культура; и “ночная” культура есть область мечтания и воображения...» С этим раздвоением Флоровский связывал «болезненность» древнерусского развития, поскольку, как ему казалось, «ночное» сознание стремилось укрыться и ускользнуть от «умного» испытания, проверки и очищения. При этом он оговаривался, что речь не идет о проверке и контроле с позиций «научного» рационализма, но — о переходе «от стихийной безвольности к волевой ответственности, от кружения помыслов и страстей к аскезе и собранности духа, от воображения и рассуждения к цельности духовной жизни, опыта и видения...»²⁷. Напротив, у Бердяева речь идет об эпохах «ночных» и «дневных» в истории, но понимается это в смысле «сакральных» и «секулярных»²⁸.

«Наше сознание, по-видимому, двумерно, — справедливо писал Налимов, — хотя бы потому, что есть одна — дневная составляющая,

²⁷ См.: Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 2—3.

²⁸ См.: Бердяев Н. А. Новое средневековье // Бердяев Н. А. Философия творчества, культуры и искусства: В 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 407.

заданная парадигмой культуры, другая — ночная, несущая черты архаического прошлого. В ночном состоянии сознания мы ближе к потребностям своего тела и к окружающему нас чисто физическому Миру. Это состояние сознания, сохраняя примитивность первобытного, ярче и острее воспринимает угрозы организму и потому обладает прогностичностью, которую не всегда может с нею сочетать дневное сознание. Оба состояния сознания находятся в ортогональной расщепленности; надо думать, что именно поэтому и выработалась система их поочередного функционирования. Однако возможны и такие острые жизненные ситуации, когда две составляющие личности начинают вести явный и осознанный диалог»²⁹.

Представим себе жизнь древнего человека. Она отчетливо подразделялась на дневную и ночную половины, имеющие определенную специфику. В дневной жизни доминируют рациональный смысл, рациональная практическая и теоретическая деятельность по достижению запланированных целей, удовлетворению осознанных потребностей, играют ведущую роль зрительное восприятие, жестовые способности общения — жесты-указания и жесты-символы. Ночью жестовое общение практически невозможно, зрительное восприятие ограничено узким пространством с искусственным освещением и звездным небом. Доминирует слуховое восприятие и вербально-звуковое общение. Поэтому верны, как представляется, гипотезы о том, что звуковое общение изначально служило сакральным, мифологическим целям. Произносимые имена, призывы к звездам и луне — предтеча возникших позднее обрядовых гимнов и молитв. Днем зрительный канал восприятия перегружен информацией, необходимой для решения задач практического освоения мира. Интересная мифологическая интерпретация картины звездного неба изложена в книге К. А. Кедрова «Поэтический космос»³⁰.

Если дневная жизнь — это мир практической, рациональной деятельности, более-менее безопасной жизни, то ночью — мир человека полон опасностей, иррациональных страхов, сомнений и надежд. Днем господствует рациональное, практическое сознание, ночью — иррациональное, мифологическое. Человека обступают ночные демоны одиночества, страха, смерти и т. п. Днем — социальная жизнь с ее нормативностью, ночью — частная, личная жизнь с ее частной норма-

²⁹ *Налимов В. В.* Спонтанность сознания. М., 1989. С. 189.

³⁰ *Кедров К. А.* Поэтический космос. М., 1989.

тивностью. Днем — дух, ночью — душа. Солнечный свет продуцирует практическую устремленность (Аполлон), ночные излучения — иррациональные влечения (Дионис). Ночь пугает человека своими опасностями, но она же привлекает его своими тайнами, которые он жаждет освоить.

Таким образом, существование человека в дневное и ночное время кардинально отличается друг от друга по характеру и выполняемым функциям. В немалой степени это связано с функциональной асимметрией полушарий головного мозга. Дневная практическая деятельность и «дневное» сознание функционируют при доминанте левого полушария головного мозга, тогда как «ночные» сознание и деятельность связаны с функциями правого полушария. Однако нужно подчеркнуть, что если «дневное» сознание ночью отдыхает, то «ночное» работает днем и ночью. Только ночью оно является «хозяином» положения, днем отдает командные функции «дневному» сознанию, а само делает вид, что отдыхает. Отдавая себе отчет в неточности наших метафор, мы уверены все же, что они дают некоторое представление о соотношении ролей, которые играют два вида сознания в жизни человека. Днем для нормальной активной деятельности нужны оба полушария, ночью достаточно и одного. «Сознание освещает зону возможностей, окружающих действие»³¹.

Ночное сознание, оставшись хозяином положения, «ночным управляющим» или «директором», занимается обработкой, чисткой, корректировкой и сортировкой тех впечатлений, которые были получены днем. Оно оценивает и пытается утешить и компенсировать промахи и неудачи. Оно, скорее, любящая и прощающая «мать», чем строгий и требовательный «отец». «Отцом» является именно «дневное» сознание. Его задача «накормить семью», то есть человека, раздобыть достаточно средств для удовлетворения его физических потребностей. О духовных потребностях заботится «мать», «ночное» сознание. Более того, задача «ночного» сознания — творческое переосмысление и создание нового.

Важнейшие характеристики «дневного» сознания:

— критическая рефлексия, опора на проверенные, достоверные знания; однозначное целевое планирование и волевая организация целеустремленной деятельности; дисциплина и решительность, недопустимость колебаний и нежелательность сомнений; аналитичность;

³¹ Бергсон А. Творческая эволюция. М.; СПб., 1914. С. 161.

— практицизм и прагматизм; ориентация на «обладание», потребление, успех понимается как достижение наибольшего обладания, потребительская доминанта в системе ценностей;

— экстравертность и интенциональность;

— поверхностность, некогда углубляться в проблемы, темп жизни подхлестывает, «время — деньги».

В дневном сознании множество раздражителей действуют на рецепторы, внимание быстро переключается, способно сосредотачиваться и рассредотачиваться, ритмы мышления быстрее, ибо нужно мгновенно реагировать на изменения обстановки. Но человек не может обрабатывать сразу слишком большой объем информации. Удобнее всего иметь дело только с одним объектом в центре внимания или с двумя, во всяком случае, не более чем с семью. Если же объектов освоения больше, то человек старается группировать, классифицировать их по каким-то признакам и осваивать по группам, классам, поочередно.

Другая важная закономерность дневного сознания — склонность к редукционизму, что, как полагает А. Уоттс, может стать источником тревожности, связанным с рационализированностью интеллекта. Во-первых, механизм мышления приучен дробить опыт на множество простых фактов, от которых зависит наш выбор, но никогда нет уверенности, что все факты учтены. Во-вторых, чувство ответственности, растущее по мере осознания нашей независимости и противопоставленности природе, которая ощущается как неподвластная и враждебная. В-третьих, привычка к последовательному осмыслению фактов и событий и стремлению прогнозировать последующие события, которая дает ощущение времени и порождает желание опередить время. Но здесь важно еще то, что наш прогноз о будущем является источником тревоги задолго до того, как это событие может состояться (или не состояться вовсе), а переживание уже отравляет наше существование. Все это отсутствует у человека, доверяющего инстинктам, привыкшего действовать инстинктивно на основе иррациональных установок³².

Рациональность применима в рамках дневного сознания для решения задач практической деятельности, для исследования неорганических объектов окружающего мира, для решения производственно-технических и организационных проблем, развития вычислительной техники, производства и деятельности роботов и т. п. Вне этих преде-

³² См.: *Уоттс А.* Инстинкт, интеллект и тревожность // Что такое дзэн? Львов; Киев, 1994. С. 113.

лов, особенно в гуманитарной сфере, закономерности дневного сознания следует применять с осторожностью, ибо это приводит к серьезному упрощению и искажению существа проблем.

В дневном существовании доминирующим является зрительное восприятие информации, этим обусловлено происхождение многих терминов дневного сознания: мировоззрение, точка зрения, взгляды, выяснение и объяснение, просвещение и т. п. Традиционной метафорой разума, истины, сознания является «свет». При этом нужна одна существенная оговорка. Не следует смешивать взаимодополнительность «дневного» и «ночного» сознания с антиномической парой категорий «свет» и «тьма», которые в христианской традиции соотносятся с «божественным» и «сатанинским» началами. С образом света сближаются идеи разума, веры, представления о ясности сознания, его незамутненности. В отличие от этого «дневное» сознание вовсе не обязательно является «ясным», хотя и может быть таковым. «Дневное» сознание, в нашем понимании, характеризуется рационализмом, однозначностью, практицизмом и прагматизмом и соотносится, по справедливому замечанию Фромма, с деструктивно-некрофильской тенденцией в человеческом сознании. Напротив, ночное сознание имеет иррациональный характер, обладает бескорыстием и верой, биофильской и антиэнтропийной направленностью. Именно в «ночном» сознании произрастают на почве сомнений и надежд семена веры и любви. В «ночном» сознании истинный свет без помех вливается в жаждущие души.

Принципиальное различие «дневного» и «ночного» сознаний проявляется в разных планах. Один из важнейших — различное отношение к истине, к достоверности опыта освоения мира. «Дневное» сознание связано с практической деятельностью, где точная, однозначная, достоверная информация о мире является условием выживания, малейшая ошибка чревата гибелью. Напротив, «ночное», иррациональное сознание отнюдь не нуждается в абсолютной достоверности и однозначной информации, хотя и считает достоверной любую информацию, которая способна удовлетворить потребность субъекта. Например, прекрасно зная, что князь Андрей и Наташа Ростова — вымышленные герои, мы с удовольствием перечитываем страницы романа Л. Н. Толстого, а вымышленный диалог Ивана Карамазова с чертом или его поэма о Великом Инквизиторе побуждают нас к поискам ответов на поставленные Достоевским вопросы.

«Ночное» сознание (душа). Освоение мира человеком начинается еще в утробе матери. Атрибутами этого внутриутробного существования являются темнота и гармония функционирования всех систем, удовлетворение всех потребностей. Нужно подчеркнуть, что изначально темнота не влекла за собой ощущение опасности, не осознавалась как опасная, безопасность плода в утробе матери связывалась с темнотой.

Рождение, выход из материнской утробы — это кардинальный переворот в существовании ребенка, не случайно одной из характеристик этого переворота считают «травму рождения» (О. Ранк). В мир человека входят новые атрибуты: свет и дисгармония функций. Свет помогает быстрее ориентироваться и осваивать мир. По ветхозаветной мифологии Бог сотворил свет в противоположность тьме: «И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы»³³.

Вслед за этим изменяется отношение к темноте. Она начинает внушать опасения. Ночные страхи в детском возрасте, с пяти-шести лет, являются достаточно распространенным явлением, психиатры называют его «*pravog postignus*» («страх ночной»). Дети боятся заходить в темную комнату, боятся спать одни и без света, ночью просыпаются с криком и смотрят ошарашенными и непонимающими глазами на встревоженных родителей. Психиатры полагают, что причиной этих ночных страхов являются страшные сказки или истории, рассказанные им родителями, бабушками или сверстниками. Однако это объясняется не столько «страшными сказками», а возрастной коллизией в процессе освоения мира, конфликтом рационального сознания с иррациональным. Рациональное сознание приобрело опыт контроля над ситуацией в дневное время, темнота же не дает возможность ребенку контролировать аналогичным образом ситуацию ночью, поэтому неосвоенный ночной мир становится источником мнимых опасностей.

Ночь открывает человеку бесконечную, неизмеримую и потому иррациональную бездну космического. Более полное осознание этой «открытости бездне», по мнению Г. Померанца, произошло в культуре XIX века³⁴, в поэзии Тютчева, в романах Достоевского.

Французский философ Гастон Башляр писал: «...Ночью „ночной человек“ всегда находится в контакте с началом. Ночное существование всегда находится в контакте с началом. Ночное существование

³³ Бытие. 1, 4.

³⁴ См.: Померанц Г. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М., 1990. С. 362—378.

всегда представляет собой как бы жизнь в материнском лоне, в космосе, откуда он должен выйти в момент пробуждения»³⁵. В мифологическом сознании существует представление о некотором тождестве рождения и смерти. Смерть понимается как возвращение в утробу матери-земли, не случайны многочисленные находки каменных баб с гипертрофированными гениталиями, которые устанавливались на надгробиях. «В д р е в н е м веровании, — писал Флоренский, — не было этого раздвоения земли на смерть-губительницу и любовь-родительницу, то и другое — сразу. Таинственно и сладко улыбаясь вечной улыбкой, земля была и той и другой вместе, — короче, она была судьбою, мировую Необходимостью, Временем»³⁶.

Подобное представление о ночи, «ночном» сознании прошло так или иначе через все культуры. Важнейшие обряды древние народы приурочивали к вечернему и ночному времени, когда контакт с мифологическими силами облегчен. В это время шаманы проводят свои вылазки в иные миры³⁷.

Внешнее сходство смерти и сна, замерзания и оцепенения формировало единый комплекс «чужого» мира в противоположность «своему» миру жизни, бодрствования, тепла и света. По замечанию А. Н. Афанасьева, «собирать лечебные травы, черпать целебную воду и приносить заклятия против чар и болезней лучше всего на восходе ясного солнца, на ранней утренней заре, ибо с первыми солнечными лучами уничтожается влияние злых духов и рушится всякое колдовство; известно, что крик петуха, предвещающий утро, так страшен нечистой силе, что она тотчас же исчезает, как только его слышит»³⁸. Кроме утра важен другой поворотный временной пункт, момент перехода от дня к ночи — сумерки. «Сумерки, — писал Бердяев, — переходное состояние между светом и тьмой, когда источник дневного света уже померк, но не наступило еще иного света, который есть в ночи, или искусственного человеческого света, охраняющего человека от

³⁵ Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987. С. 289.

³⁶ Флоренский П. А. Напластования эгейской культуры // Богословский вестник. 1913. Т. 2. С. 368.

³⁷ См.: Радлов В. В. Из Сибири. М., 1989. С. 371—395; Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск, 1987. С. 90; Харнер М. Путь шамана // Магический кристалл: Магия глазами ученых и чародеев. М., 1992. С. 414—417, 425—428.

³⁸ Афанасьев А. Н. Древо жизни. М., 1982. С. 50.

стихии тьмы, или света звездного. Именно сумерки обостряют тоску по вечности, по вечному свету»³⁹.

В фольклорном мире (особенно в волшебных сказках), как замечено исследователями, главные события происходят ночью (например, схватка на Калиновом мосту) или под утро. «Утро вечера мудренее», — говорят сказочные ведуны. Почему «мудренее»? Вечер заключает, завершает день, совершается переход от безопасного дня к опасной ночи, полной тревог и сомнений, страхов и тоски. Другое дело — утро. Оно приносит избавление от страхов, тревог и сомнений. Утро имеет бесспорный положительный ценностный потенциал во всех смыслах ценностных представлений. Крик петуха для нечистой силы является сигналом, предвестием прекращения ее власти. А тот, кто причастен к «ночному» сознанию, не боится его, владеет «волшебными» силами, может за ночь совершить столько дел, сколько днем невозможно даже осмыслить, можно только поражаться чудесам творчества «ночного» гения⁴⁰.

Освещенный солнцем мир человек осваивает быстрее, и это освоение вызывает меньше затруднений, человек скорее приспосабливается к его опасностям, продолжая его практическое освоение по мере роста потребностей. С миром ночным, неосвещенным дело обстоит сложнее. Процесс его освоения происходит медленнее, поскольку опасности, возникающие в темноте, освоить труднее — их не видно. Поэтому эмоционально-стрессовый потенциал ночного мироощущения несоизмерим с дневным, он во много раз мощнее и активнее. Флоренский писал: «...Восприятие света в основе всегда пассивно... Но восприятие звука в основе всегда активно, хотя мы немы, но *нам* говорилось. В восприятии звука мы активны чрез соучастие в активности звучащего, непосредственно нами разделяемой». Потому что, продолжает он, «слыша звук, мы не *по поводу* его, не *об* нем думаем, но именно *его*, *им* думаем»⁴¹. Именно этот избыточный эмоциональный потенциал и явился тем базисом, на котором сформировалось мифологическое сознание.

Ночная темнота стала той средой, в которой возникло основное чувство мифологического сознания — переживание слитности, нераздельности с миром, отсутствие границ между телом человека и средой, субъектом и объективной реальностью, переживание целостности ми-

³⁹ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990. С. 48.

⁴⁰ См.: Неёлов Е. М. Натурфилософия волшебной сказки. Петрозаводск, 1989.

⁴¹ Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 35.

ра. Вот что писал Флоренский об ощущениях и переживаниях человека в ночной темноте: «Выйдешь безлунной ночью в сад. Потянутся в душу щупальца деревьев: трогают лицо, нет преград ничему, во все поры существа всасывается тайна мира. Мягкая, почти липкая тьма мажется по телу, по рукам, по лицу, по глазам и огустевает, словно осаждается на тебе, и ты — уже почти не ты, мир — почти не мир, но все — ты, и ты — все. Точнее сказать, нет очерченной границы между мной и не-мной... <...> Первооснова сущего открыла недра свои, и не знаешь — к чему нужна личность»⁴².

Другим основанием мифологического сознания, как это верно заметил Ницше, были сновидения. «В эпохи грубой, первоначальной культуры человек полагал, что во сне он узнает *другой реальный мир*; здесь лежит начало всей метафизики. Без сна человек не имел бы никакого повода для деления мира на две половины. Деление на душу и тело также связано с самым древним пониманием сна, равно как и допущение воображаемого душевного тела; т. е. происхождение всей веры в духов и, вероятно, также веры в богов. “Мертвый продолжает жить, *ибо он является во сне живому*”, — так умозаключали некогда, много тысячелетий подряд»⁴³.

В наши дни издается журнал «Lucidity Letters», посвященный проблеме исследования сновидений и особенно «просветленных сновидений». «Просветленные сновидения — это форма измененного дискретного состояния сознания, характеризуемого тем, что человек при этом ощущает себя в среде, которую его разум воспринимает как „нереальную“ (или, во всяком случае, не как обычную физическую реальность), причем он в то же время ощущает, что все свойства его сознания приобретают ясность и просветленность, типичные для обычного дневного состояния»⁴⁴.

Итак, хотя философия, как верно заметил Флоренский, является порождением духа, «дневного» сознания и стремится к ясности сознания и просветленности, типичной для дневного состояния, одновременно существует и «ночное» сознание, которое взаимодействует с философией, задает свои вопросы и требует ответа. Понятно, что в «ночное» сознание не спустишься с фонарем, чтобы разобраться и найти выход из его лабиринтов. И все же на вопросы нужно искать ответы, а выходы из лабиринтов можно найти. Кое-что о «ночном»

⁴² Там же. С. 17—18.

⁴³ *Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 242.

⁴⁴ *Налимов В. В.* Спонтанность сознания. С. 188.

сознании можно сказать уже и сегодня. Важнейшие качества «ночной» стороны сознания: безотчетность, неполная подконтрольность рассудку, его языком является язык символов.

Ночное сознание можно подразделить на бодрствующее и измененное. Сон является разновидностью измененного состояния сознания, кроме того, могут быть галлюциногенные, наркотические, алкогольные, химические источники измененного состояния сознания, такие измененные состояния сознания по своей логике и построению схожи со сном⁴⁵, но имеют свои особенности, отличающие их от сна. Об этом пишут в своих книгах американские этнографы Карлос Каста-неда, Майкл Харнер и Теренс Маккена. Методика и средства перевода сознания в измененное состояние известны из шаманско-мифологической практики: ритм барабана или бубна, пение, пляска, дыхательные упражнения, медитация, социальная и сенсорная изоляция, алкоголь, наркотики и психоделические растения, из которых приготавливались напитки типа «хаомы», «сомы», «аяухаски», «у-кухе». Так, шаманы использовали «сому», приготавливаемую из настойки гриба мухомора, который содержит вещества не только ядовитые, но и обладающие психоделическими и галлюциногенными свойствами.

Опыт дневного сознания учит, что мир очень прост и логичен, противоречия и затруднения, изредка возникающие в нем, являются исключениями из правил. Опыт ночного сознания и особенно изучение измененных состояний сознания помогает понять как сложность мира, так и многомерность сознания и психики, узнать, что это неизмеримая никакими мерами бездна, в которой скрыты неведомые опасности. Не случайно в древности принимали меры по укреплению сознания, и здесь необыкновенно важна помощь Бога.

Одним из первых осмыслил душу человека как «бездну» Аврелий Августин, но о бессознательном в душе первым, вероятно, задумался Иммануил Кант. Как писал Э. Фромм, сон и бодрствование — это как бы два полюса человеческого существования. Если первый связан большей частью с функцией действия, то второй свободен от нее и связан с функцией восприятия себя. В сфере бодрствования мы принимаем установки в соответствии с этой системой, и тогда наша память действует в ее пределах: «Мы помним то, о чем можно думать в

⁴⁵ См.: *Вейн А. М.* Три трети жизни. М., 1991; *Нечаенко А. М.* Сон, заветных исполненный знаков. М., 1991.

категориях пространства и времени. Мир сна исчезает. То, что с нами происходило — наши сновидения, — припоминается с огромным трудом. Такая ситуация представлена символически в большинстве народных сказок: ночью действуют призраки и духи, добрые и злые, но с рассветом они исчезают, и от их активной деятельности не остается и следа»⁴⁶. Но откуда мы знаем, что мы спим? Где граница между сном и реальностью? Н. Малкольм написал книгу «Состояние сна», где пытался обнаружить рациональные критерии различения сна и бодрствования, но не преуспел в этом.

Засыпая, мы как бы возвращаемся в некое темное и древнее обиталище теней, которое не освещается светом дневного мира. В этом мире нас несет какая-то неподвластная нашей воле сила. А. Бергсон обращает внимание, что если в дневном сознании одним из важнейших признаков нашего состояния является «воля», воление и хотение, то в состоянии сна воление и хотение почти отсутствуют, а если и присутствуют, то не в состоянии повлиять на развитие сновидения. Существуют попытки управлять сновидениями. Об этом рассказывал в своих книгах Карлос Кастанеда, а также Тартанг Тулку Ринпоче. Для обычного сновидения характерно отключение или максимальное ослабление воли и контроля «Супер-Эго», и тогда глубинные феномены психики начинают проявлять себя, стремясь выбраться на поверхность и подчинить себе структуры сознания.

В древности сновидениям придавали важное значение. Цари получали во сне указания богов, которые затем они выполняли в своей дневной деятельности. Так, шумерскому правителю города Лагаша явился во сне бог Нингирсу и приказал выстроить дворец, что он и исполнил, оставив об этом соответствующую надпись. Особенную роль играли сновидения в ситуациях трудного выбора, когда не могли решить, какой из имеющихся альтернатив отдать предпочтение.

В психоанализе существуют попытки сближения сна и мифа. Анализу сновидений придавал огромное значение З. Фрейд, искавший в них скрытые формы сексуальной заинтересованности. Но особенно целенаправленно и плодотворно исследовал сон К. Г. Юнг, обнаруживший общие корни у мифа и сна, общий язык. Он полагал, что «мифы изначально суть выявления досознательной души, произвольные высказывания о бессознательных душевных событиях...», возникающие «в таком состоянии, когда интенсивность сознания понижена (при

⁴⁶ См.: *Фромм Э. Забытый язык // Фромм Э. Душа человека. М., 1992. С. 193.*

сновидениях, в бреду, при снах наяву, видениях и т. п.). В подобных состояниях сосредоточенное сознание и исходящее от него сдерживание всего, что содержится в бессознательном, устранены, и из последнего доселе бессознательный материал устремляется, как через распахнутые двери, в пространство сознания»⁴⁷. Очень важна мысль Юнга о компенсаторной функции сна, во время которого происходит реализация тех сокровенных желаний и устремлений, которые наяву осуществить не удастся. Ницше замечал: «...Сон переносит нас назад, к отдаленным эпохам человеческой культуры, и дает нам средство лучше понять их»⁴⁸, но и себя, ибо память древних эпох содержится в глубинах нашего сознания.

Замечено, что «для сна есть особая логика, совершенно отличная от логики нашего дневного сознания, но, тем не менее, вполне строгая и согласная с какими-то основными, но малоизвестными нам свойствами нашего мозга»⁴⁹. Сальвадор Дали попытался изобразить последовательность и взаимосвязь образов сна своей жены Галы, проснувшейся от укуса осы. П. А. Флоренский, анализируя логику сна в книге «Иконостас», обнаружил, что сон строится «телеологически», но вспять, от цели или «конечной причины» назад к причине начальной⁵⁰.

Мы не часто сталкиваемся с наглядным выражением бесконечности. Если в темной комнате поставить два зеркала друг против друга и сесть со свечой посередине (что делают во время традиционных гаданий), то мы увидим бесконечный коридор, уходящий во тьму. Ночью человек остается один на один со своими страхами, сомнениями, одиночеством. Иррациональная бездна его души открывается навстречу бездне ночного неба. И тогда человек ощущает себя балансирующим на краю двух бездн. В христианском миропонимании «свет» — символ Бога, «ночь» и темнота — символы павшего ангела Люцифера (однако *лат. Lucifer* — «светоносный», «утренняя звезда, планета Венера»).

Как уже указывалось выше, дневное и ночное время существенно отличаются по своим возможностям обеспечивать безопасность жизни человека. Если днем можно с помощью зрения заблаговременно обнаружить опасность и подготовиться к ее отражению, то ночью опасность может возникнуть внезапно, и это в значительной степени обу-

⁴⁷ Юнг К. Г. К пониманию психологии архетипа младенца // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 121—122.

⁴⁸ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 246.

⁴⁹ Волошин М. Лики творчества. М., 1986. С. 697.

⁵⁰ См.: Флоренский П. А. Иконостас. СПб., 1993. С. 14.

славливает повышенный потенциал тревожности. Отсутствие контакта с другими людьми приводит к переживанию одиночества и свободы, что дает гамму противоречивых импульсов, негативных и позитивных, стимулирующих творчество и поиски религиозно-мистического контакта с Абсолютом.

Темнота ночи — благоприятное условие для того, чтобы задуматься над вопросами метафизическими, вопросами о смысле жизни и смысле смерти, на которые не может быть однозначного и окончательного ответа. Человечество тысячелетиями ставит их, пытается находить ответы. Г. С. Померанц обнаруживает три уровня приближения через эти вопросы к вечности и к глубине Бога⁵¹.

Ночь всегда считалась временем магии и мистики. Важное значение ночи придавалось в фольклорном сознании. По замечанию фольклориста Д. К. Зеленина, сказки запрещалось рассказывать днем, при дневном свете и в течение лета, их можно было рассказывать зимой и в вечернее время. Напротив, загадки нельзя загадывать на ночь глядя, а то придет «хозяйка загадок» и уведет в царство Мрака (Н. А. Лавонен). Сказки, рассказанные вечером, создают магическое кольцо, обруч, зону защиты, оберегающую дом от враждебного «чужого» мира ночи, но эти «обручи» утром нужно снять, что и выполнялось с помощью загадок.

С древних времен люди догадывались о влиянии луны и других небесных светил на биосферу земли и состояние человека. Сегодня эти догадки получают все больше подтверждений. Луна, как известно, влияет на выработку в организме человека мелатонина и серотонина, которые регулируют психику и поведение человека, функции его организма, его сопротивляемость болезням. Не только свет луны и солнца, но и потоки космической энергии, поступающей к нашей планете от далеких туманностей и звезд, оказывают влияние на живые организмы. Живое вещество планеты Земля развивается в течение длительного времени под непрерывным воздействием космической радиации, поэтому необходимо было выработать механизмы защиты от излучения и способы утилизации этой энергии. Живая клетка является результатом напряжения творческих способностей всей вселенной, подчеркивал русский космобиолог А. Чижевский⁵².

⁵¹ См.: Померанц Г. С. Открытость бездне: Встречи с Достоевским. М., 1990. С. 366—367.

⁵² См.: Чижевский А. Л. Колыбель жизни и импульсы Вселенной // Русский космизм: Антология философской мысли. М., 1993. С. 317—327.

Живые организмы продолжают испытывать на себе влияние космических излучений, изменения космической среды вызывают в человеке процессы, которые, доходя до уровня психики и сознания, порождают импульсы и реакции, определяют его поведение, особенно в ситуациях выбора, в ключевых точках его исторической судьбы. Космические излучения могут продуцировать мутантные изменения в биосфере, что сказывается на состоянии информационно-биоэнергетического континуума — ноосферы. Л. Н. Гумилев полагал, что именно эти космические воздействия порождают «пассионарность», энергетический потенциал, стимулирующий возникновение этноса и его бурную экспансию по освоению биосоциальной среды⁵³.

Формой «ночного» сознания изначально являются звуковая речь и музыка, опирающиеся на слуховое восприятие. Кроме того, с «ночным» сознанием связано «тактильное восприятие».

Оппозиционность культуры романтизма, предшествовавшей культуре классицизма и Просвещения, проявлялась в тяготении к иррациональному и темному, в противоположность рациональной ясности просветительской картины мира. Примерами особого интереса романтиков к ночи и «ночному» сознанию могут служить «Гимны к ночи» Новалиса, «Ночные бдения» Бонавентуры (Ф. Шлегеля), «Гаспар из тьмы» А. Бертрана. Стихотворения, посвященные ночи, есть практически у каждого немецкого и английского поэта-романтика. В музыке романтиков очень популярен жанр ноктюрна (*лат.* *nocturnus* — ночной).

Творческий потенциал «ночного» сознания может быть подтвержден многочисленными свидетельствами. Английский поэт С. Т. Кольридж, по его словам, создал во время сна около 300 стихотворений, из которых успел записать после пробуждения только 54. Ф. М. Вольтер сочинил во сне одну из песен поэмы «Генриада», Г. Р. Державин — последнюю строфу своей оды «Бог», А. С. Грибоедову приснился сюжет его драмы «Горе от ума», археологу Г. Шлиману — место, где находится Троя. Композиторы Г. Берлиоз и Д. Тартини сочиняли во сне музыку, Д. И. Менделеев во сне увидел структуру Периодической системы элементов, химик А. Кекуле открыл формулу бензола. П. И. Чайковскому приснилась тема его первого концерта.

⁵³ См.: Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. Л., 1990. С. 23—24; Он же. Этносфера: История людей и история природы. М., 1993. С. 286—289.

Итак, важнейшие характеристики «ночного» сознания:

— многозначность и многомерность, открытость безднам макрокосма и микрокосма, некаузальность (недетерминированность), иррациональность, синхронность (одновременность), целостность, холодность, континуальность;

— опора на слуховое восприятие и духовность, идеальность, абстрактность, эмоциональность;

— позитивная ценностная рефлексия, достоверность личного опыта переживания, сомнение и нерешительность;

— эстетизм и совестливость, пессимизм и отчаяние («болезнь к смерти» С. Кьеркегора);

— ориентация на «бытие», критерий успеха — полнота бытия, самореализации, творчество и поиски надежды;

— интровертность и избирательная коммуникативность, глубина погружения в смысловые пространства культуры, опора на измененные состояния сознания (сон, миф, галлюцинации, медитация, исихазм).

Ведущие функции «ночной» культуры: аксиологическая, телеологическая, компенсаторная, творческая, понимания, мифологическая⁵⁴. В истории, имеющей волновой характер, периодически возникают ситуации, которые называют «смутным временем», когда разрушается одна мифология и происходит поиск и выстраивание новой. Это ситуация сравнима с творческим «ночным» сознанием. В подобном положении находятся россияне в начале XXI века. «Ночная» культура получает выражение в эзотерических, символических знаковых системах, в искусстве. Она плохо поддается трансляции, переводу на другие естественные языки, доминирует в культуре в условиях мягкого благоприятного климата (или в условиях очень сурового климата «полярной ночи»).

Итак, «дневное» и «ночное» сознания, при всем их различии и противоречии, должны взаимодействовать, нуждаются в диалоге и в осознанном и координированном распределении функций.

Исходя из сказанного, мы можем заметить, что если «ночное» сознание имеет главным образом индивидуальный характер и изолирует индивидов друг от друга, то «дневное» сознание обладает социально-коммуникативным характером, хотя также опирается на индивидов.

⁵⁴ См.: Пивоев В. М. «Ночная» культура и ее функции // Человек — Философия — Гуманизм: Тезисы докладов Первого Российского философского конгресса: В 7 т. СПб., 1997. Т. 7. С. 319—320.

Зрительный контакт между индивидами-субъектами днем позволяет возникать феноменам коллективного массового сознания и совместного действия, которые формируют общественное сознание.

Таким образом, важнейшие характеристики «дневного» и «ночного» сознания можно свести в сопоставительной таблице:

<i>«Дневное» сознание</i>	<i>«Ночное» сознание</i>
Рациональность	Иррациональность
Однозначная детерминация	Неоднозначность, синхронность
Пространство	Время
Зрение	Слух
Экстравертность	Интровертность
Коммуникативность	Одиночество
Дискретность	Континуальность
Исполнение	Творчество
Обладание	Бытие

Важная догадка-вывод Бергсона заключается в том, что сознание не является пространственным феноменом, а «человечество... привыкло считать существующим только то, что оно видит и к чему прикасается»⁵⁵. Правда, еще Аристотель замечал: «...неправильно утверждать, что душа есть пространственная величина»⁵⁶. Вот почему о теле человека учеными сказано достаточно много, а вот о душе и сознании сказать нечто определенное трудно, поскольку они вне пространства и зрительного восприятия.

Основой сознания является энергоинформационная духовная субстанция. Сознание не поддается теоретическому анализу в рациональных и пространственных категориях, для его осмысления нужна иррациональная или метафорическая терминология («волна», «тоннель», «порог» и т. п.). Таким образом, субстанциональная концепция сознания у Бергсона включает в себя следующие аспекты: темпоральную длительность; восприятие и память. К этому добавим, что основу сознания составляют духовная энергия, информация, самоорганизация, волевой потенциал. Основными характеристиками сознания являются: рефлексивность и самоотчетность; единство и многомерность; двунаправленность (интроспекция и интенциональность); двуплановость

⁵⁵ Бергсон А. Два источника морали и религии. С. 345.

⁵⁶ Аристотель. О душе. С. 382.

(«дневное» и «ночное» измерения); самоочевидная достоверность и самореферентность; коммуникативность и социальность; объективность и субъективность; темпоральность и стабильность; энергоинформационная уникальность и неповторимость.

8. ПСИХОЛОГО-МИСТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ ЭТИКИ И РЕЛИГИИ

В последней своей книге Бергсон вводит понятия «закрытого» и «открытого» общества¹. Первое выходит из «рук природы» как замкнутое в «свой» мир и враждебно относящееся к «чужому» миру. Он полагал, что способна преобразовать первое общество во второе «моральная обязанность», которая постепенно раздвигает рамки «своего» мира, вовлекая в него все большую и большую сферу «чужого», осваивая «чужое». Закрытое общество за счет традиции может длительное время сопротивляться разрушающему действию рационального ума. Такое общество опирается на «статическую», консервативную или традиционную религию. Открытым обществом он называет такое, которое охватывает все человечество².

Первым источником религии, как полагает Бергсон, является «защитная реакция природы против разлагающей силы ума»³. Как было показано выше, интеллект самоуверенно постигает мир аналитическими методами, «убивая» все живое и изучая «труп» путем препарирования его частей. При этом можно понять материальное строение мира, но не его духовную сущность. Ее можно постичь, лишь открывая свою душу миру, позволяя ему прикоснуться к «клавишам» нашего сердца.

Вторым источником религии может считаться мистическая интуиция, которая и стала важнейшим объектом размышлений Бергсона. Источники «эмпирического оптимизма»: 1) человечество дорожит своей жизнью, поскольку считает ее благом; 2) по ту сторону удовольствия и страдания существует «безоблачная радость», которая представляет собой конечное состояние «мистической души»⁴.

Бергсон отвергал идею Спенсера о наследственной передаче приобретаемых признаков, полагая, что все дело в социальных институтах⁵. По словам Бергсона, грехопадение Адама — это «падение души во время»⁶. В то же время он принимал идею О. Конта о неизменности человеческой природы. На самом деле истина находится где-то посе-

¹ См.: Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994. С. 288.

² Там же. С. 289.

³ Там же. С. 130.

⁴ Там же. С. 282.

⁵ Там же. С. 295.

⁶ Там же. С. 284.

редине, по наследству передаются не социальные привычки, а предрасположенность к ним. Так, ребенок, родившийся в семье музыкантов, получает с большой степенью вероятности задатки музыканта, которые может развить. И в то же время Бергсон прав, что «древнее состояние души сохраняется, скрытое под слоем привычек, без которых не было бы цивилизации»⁷.

Бергсон полагал, что мораль не опирается на культ разума, в ее основе жизнь, понятая в широком смысле слова. Моральные принципы не формулируются на основе логических выводов, сначала философ интуитивно находит идею, а потом подбирает к ней аргументы и основания.

Мораль, как он полагал, может быть выведена из различных принципов, таких как общий интерес, личный интерес, самолюбие, симпатия, сострадание, логическая связность⁸. В. И. Ленин считал, что коммунистическую мораль можно вывести из интересов классовой борьбы⁹. Такой подход приводит нас к принципу «цель оправдывает средства». На самом деле, не всякие средства вписываются в поле нравственности. Сегодня, с учетом сформировавшегося представления об общечеловеческих ценностях, приходит понимание того, что нельзя абсолютизировать интересы и ценности узкой группы людей, которые действуют, не считаясь с потребностями и стремлениями других.

Бергсон заявлял: «*Homo sapiens*, единственное существо, наделенное разумом, — это такое единственное существо, которое может ставить свою жизнь в зависимость от глубоко неразумных явлений»¹⁰. Здесь можно высказать замечание в адрес переводчика текста, вероятно, вместо слова «неразумных» следовало бы поставить слово «нерациональных», тогда заключение Бергсона будет вполне верным. В таком же виде, как в русском тексте (перевод А. Б. Гофмана), эта фраза вызывает возражения: религиозные идеи нельзя считать неразумными, да и Бергсон едва ли так считал, нерациональными — может быть, но они вполне разумны и целесообразны.

Важная идея Бергсона: «Никогда не существовало общества без религии»¹¹. Это положение позднее положит в основу своей концепции цивилизации английский историк А. Тойнби, называя религию

⁷ Там же. С. 298.

⁸ Там же. С. 291—292.

⁹ См.: Ленин В. И. Задачи союзов молодежи // Полн. собр. соч. М., 1974. Т. 41. С. 309.

¹⁰ Бергсон А. Два источника морали и религии. С. 109.

¹¹ Там же. С. 109.

«куколкой цивилизации». Он подразделял религию на два вида: статический (или консервативно-традиционный) и динамический (эволюционирующий). Второй изменяется под влиянием мистического опыта крупнейших ее деятелей.

Религия и мораль оберегают дух и душу от разрушительного воздействия механистического материализма и рационализма, их задача — регулирование и оптимизирование общественных отношений в свете идеалов и высших духовных ценностей.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Завершая наши размышления о философии Бергсона, мы не можем утверждать, что сумели рассмотреть и осмыслить все его замечательные идеи. Деятельность по освоению его наследия только начата. И все же то, что мы обнаружили, дает основания сделать следующие выводы.

Во-первых, Бергсон подталкивает нас к необходимости развивать не одномерное мышление, а бинарное, двухмерное, реализующее одновременно две точки зрения на мир — рационально-логическую и иррационально-ценностную, обращая особое внимание на иррациональные методы, такие как интуиция.

Во-вторых, время можно рассматривать как форму упорядочивания энергии.

В-третьих, творчество направлено на антиэнтропийное упорядочение и энергоинформационное усложнение мира, оно реализует индивидуальную свободу человека как возможность самореализации человеческого духа в соответствии с осознанными целями и смыслами его существования.

В-четвертых, Бергсон раскрыл телеологичность свободы, подчиненность ее высшим ценностным смыслам.

В-пятых, методы механицизма и рационализма хорошо помогают исследовать проблемы в рамках естествознания, но менее эффективны в гуманитарных науках, где разумнее использовать методы иррациональные, такие как интуиция, которая помогает человеку в процессе осмысления мира соединить рациональное и иррациональное, пространство и время, эмпирическое и теоретическое.

В-шестых, А. Бергсон обосновал значение положительного эмоционального состояния (вызываемого смехом и надеждой) для оптимизирования жизненных процессов.

В-седьмых, сознание, проявляющееся в виде духа и души, не является пространственным феноменом, его основой является энергоинформационная духовная субстанция, обладающая темпоральной длительностью, духовной энергией, информацией, самоорганизацией, волевым потенциалом, и бытие сознания воплощается в восприятии и памяти.

В-восьмых, Бергсон в числе первых понял, что религия является духовным фундаментом общества, без которого прочное единство

культуры и цивилизации не может быть достигнуто. Позднее А. Тойнби положил эту идею в фундамент своего понимания цивилизации.

В-девятых, необходимо различать науки естественные, социальные и гуманитарные, выстраивая для каждого вида наук соответствующую методологию:

Естественные науки (биология, антропология, физика, химия и др.)	Социальные науки (история, социология, демография, экономика, политология)	Гуманитарные науки (философия, искусствоведение, лингвистика, литературоведение, теология)
Объектом является материальная субстанция	Объект — поле социальных отношений	Объект — духовная субстанция
Человек рассматривается как животное	Человек рассматривается как стадное существо	Человек понимается как духовное существо
Изучаются анатомия, физиология и расово-антропологические особенности	Изучаются нормы и правила, формы социальной активности	Изучаются духовные смыслы и ценности
Однозначный детерминизм	Многозначная обусловленность	Ценностный телеологизм
Формальная логика	Диалектическая логика	Бинарная дополнительность и многомерность
Объективность	Релятивистская объективность	Субъективная объективность
Методология рационально-аналитическая	Методология структурно-статистическая и динамическая	Методология иррационально-синтезирующая
Количественные подходы (генерализация)	Количественно-качественные подходы	Качественные подходы (индивидуализация)
Практика как критерий истины	Вероятностно-статистическая достоверность	Аксиологическая достоверность

Тем самым мы имеем все основания считать А. Бергсона великим философом, выдвинувшим плодотворные, чрезвычайно актуальные сегодня идеи, которые могут быть основанием для построения оптимистической философии жизни.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике: Очерк истории XVII — XVIII вв. 3-е изд. Екатеринбург, 2004. 312 с.
- Бергсон А.* Собрание сочинений: В 4 т. М.: Московский клуб, 1992. Т. 1. 336 с.
- Бергсон А.* Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999. 1408 с.
- Бергсон А.* Два источника морали и религии. М.: Канон, 1994. 384 с.
- Бергсон А.* Здравый смысл и классическое образование // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 163—167.
- Блауберг И. И.* Бергсон // Современные западные философы: Словарь. М., 1991.
- Блауберг И. И.* Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 672 с.
- Гайденко П. П.* Бергсон // Философская энциклопедия: В 5 т. М.: Советская энциклопедия, 1960. Т. 1. С. 147—148.
- Грицанов А. Л., Филиппович А. В.* Бергсон // История философии: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. С. 96—100.
- Грицанов А. Л.* «Бергсонизм» // История философии: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. С. 101—103.
- Грицанов А. Л.* «Творческая эволюция» // История философии: Энциклопедия. Минск: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. С. 1062—1065.
- Делёз Ж.* Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. 480 с.
- Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. От романтизма до наших дней. СПб.: Петрополис, 1997. С. 489—501.
- Рассел Б.* История западной философии. М.: Миф, 1993. Т. 2. 445 с.
- Румянцева Т. Г.* «Жизненный порыв» // История философии: Энциклопедия. Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2002. С. 355—356.
- Свасьян К.* Эстетическая сущность философии А. Бергсона. Ереван, 1978.
- Чаньшев А. Н.* Философия Анри Бергсона. М.: Изд-во МГУ, 1960. 56 с.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Введение	6
1. Два пути эволюции живой природы: инстинкт и интеллект . . .	10
1.1. Размышления Бергсона об эволюции	10
1.2. Инстинкт и интеллект в контексте рациональности и иррациональности	20
2. Время как длительность, а не протяженность	24
2.1. Концепция длительности Бергсона	24
2.2. Время и причинность	34
3. Свобода как актуализация бытия и опровержение детерминизма	40
4. Бытие как жизненный порыв и творчество	50
4.1. «Жизненный поток» у Бергсона	50
4.2. Творческий потенциал жизни	58
5. Интуиция как метод и обоснование иррациональной методологии	61
6. Смех как снятие автоматизма и механицизма	76
7. Проблемы сознания и памяти	81
8. Психолого-мистическое обоснование этики и религии	105
Заключение	108
Список литературы	110

Научное издание

Пивоев Василий Михайлович, **Шредер** Стивен

**А. БЕРГСОН И ПРОБЛЕМЫ
МЕТОДОЛОГИИ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ**

Редактор О. В. Обарчук

Компьютерная верстка В. М. Пивоев

Оформление обложки В. М. Пивоев

В оформлении обложки использована фотография Анри Бергсона

Подписано в печать 15.12.08.

Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Уч.-изд. л. 7,0. Тираж 200 экз. Изд. № 218.

Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
ПЕТРОЗАВОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Отпечатано в типографии Издательства
Петрозаводского государственного университета
185910, Петрозаводск, пр. Ленина, 33