

ВІБЛІОТЕКА ІГНАТІАНА
Богословие, Духовность, Наука

ЖАК МАРИТЕН

ОТ БЕРГСОНА
К ФОМЕ АКВИНСКОМУ



Bibliotheca Ignatiana. Богословие, Духовность, Наука

Жак Маритен

От Бергсона к Фоме Аквинскому

«ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ»

Маритен Ж.

От Бергсона к Фоме Аквинскому / Ж. Маритен — «ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ», — (Bibliotheca Ignatiana. Богословие, Духовность, Наука)

Программное произведение крупнейшего французского философа Жака Маритена дает читателю многостороннее представление о философии неотомизма. Автор рассказывает об эволюции своего мировоззрения; рассматривает такие проблемы религиозно-философского учения Фомы Аквинского, как свобода, бессмертие личности, природа зла, соотношение сущности и существования; характеризует основные течения современной ему христианской философии. Книга предназначена для всех, кого волнуют вечные вопросы, интересуется история философской и религиозной мысли.

© Маритен Ж.

© «ИНСТИТУТ СВЯТОГО ФОМЫ»

Содержание

От Бергсона к Фоме Аквинскому	6
Интуиция длительности	8
Интуиция и концептуализация	10
Бергсоновская концептуализация длительности	12
Метафизика современной физики	13
Иррационализм Бергсона	15
Бергсонова критика идеи небытия	17
Бергсоновская концепция изменчивости	19
Конец ознакомительного фрагмента.	20

Жак Маритен

От Бергсона к Фоме Аквинскому

Очерки, собранные в этой книге, по большей части не опубликованы на французском языке. «Метафизика Бергсона» и «Учение Бергсона о морали», в первой редакции написанные в Буэнос-Айресе в 1936 г., составляют главы III и IV книги «*Ransoming the Time*» (New York, Scribner's, 1941). В первом из этих очерков мы воспроизвели или использовали многие страницы из нашей книги «Философия Бергсона» («*La Philosophie Bergsonienne*», 1913), в частности из Предисловия ко второму изданию (1930). «Современные аспекты религиозной мысли» – несколько дополненный французский текст лекции, прочитанной на праздновании двухсотлетия Пенсильванского университета 16 сентября 1940 г. Английский текст лекции был опубликован под заглавием «*Contemporary Renewals in Religious Thought*» в «*Religion and the Modern World*», University of Pennsylvania Bicentennial Conference, Philadelphia, 1941. Очерк «Бессмертие человеческого Я» был написан на английском языке (Garvin Lectures, Lancaster, 1941) и вышел под названием «*The Immortality of Man*» в «*The Review of Politics*», October, 1941. Французский перевод выполнен автором. «Томистское понятие о свободе» – лекция, прочитанная в Чикагском университете 21 октября 1938 г. и опубликованная в «*Revue Thomiste*», juillet-septembre 1939. Очерк «Спонтанность и независимость» опубликован в «*Mediaeval Studies*» (сборник трудов Торонтского папского института исследований Средневековья), vol. IV, 1942. «Конфликт сущности и существования в картезианской философии» – это текст доклада на IX Международном философском конгрессе, посвященном Декарту (Париж, 1–6 августа 1937 г.). Очерк «Св. Фома Аквинский и проблема зла» впервые вышел на английском языке: «*Saint Thomas and the Problem of Evil*». – *The Aquinas Lecture*, 1942, Marquette University Press, Milwaukee, 1942. «Гуманизм св. Фомы Аквинского» – доклад, прочитанный на годовичном заседании *Mediaeval Academy of America*, состоявшемся в Принстонском университете 25 апреля 1941 г. Доклад был опубликован на французском языке в «*Mediaeval Studies*» Торонтского папского института исследований Средневековья, vol. III, 1941, на английском языке – в «*Twentieth Century Philosophy*», ed. by Dagobert R. Runes (New York, Philosophical Library, 1942).

От Бергсона к Фоме Аквинскому

Само название этой главы уже ставит проблему и в известном смысле нуждается в оправдании. Не будь Бергсон истинным метафизиком, разве был бы он великим философом и великим духовным новатором? Однако признал ли бы сам Бергсон, что он создал метафизическое учение, предложил современникам некую метафизику? Думаю, нет. Тому есть две причины: это и удивительная скромность Бергсона – конечно же, понимающего свое значение, – и обостренное, щепетильное, чрезвычайно ясное *сознание* (в двойном смысле – как психологическое самосознание индивидуума и как педантичное научное сознание), с каким он строго держался результатов, которых считал себя вправе ожидать от своего *эмпирического* метода – метода, связанного с самым умным и самым утонченным эмпиризмом, но в конечном счете радикально эмпирического.

Не успев начать, мы подошли к важнейшему пункту обсуждения. Все содержится во всем, особенно для философии витально-органического и в определенном смысле биологического типа (что, попутно заметим, сближает Бергсона с Аристотелем): невозможно коснуться одной проблемы, не затронув всех остальных. Мы, однако, надеемся, что сможем вести наше обсуждение так, чтобы не говорить обо всем сразу, а располагать свои соображения в надлежащей последовательности.

В те дни, когда я вместе с Пегги и Жоржем Сорелем восторженно слушал лекции Бергсона в Коллеж де Франс, мы ждали от учителя откровения новой метафизики, ведь именно это, казалось, он сам обещал нам.

Но дело обстояло иначе. Бергсон не преподавал нам ожидаемой метафизики, у него никогда не было такого намерения. И для многих из нас это стало горьким разочарованием; нам казалось, что обещание, на которое мы полагались, не было исполнено.

Теперь, по прошествии времени, когда я снова думаю об этом, все представляется в другом свете: когда Бергсон своим словом восстанавливал в умах, подавленных агностицизмом или материализмом, ценность и достоинство метафизики, когда он с незабываемой интонацией говорил, обращаясь к людям, воспитанным в духе самого гнетущего псевдонаучного релятивизма: «Мы пребываем, мы действуем, мы живем в *абсолютном*»¹, достаточно было того, что таким образом он пробуждал в слушателях влечение к метафизике, метафизический эрос: это уже было великое дело. И, быть может, самое сильное впечатление производила та отстраненность, с какой он предоставлял этому влечению, пробужденному в учениках, развиваться своим путем, порой приводящим их к метафизике, чуждой его собственной или даже ей враждебной; он ожидал, что в вопросах более глубоких, касающихся не столько философской концептуализации, сколько духовных направлений в философии, будут подготовлены новые сближения и совпадения.

Если бергсоновская философия никогда до конца не признавалась себе самой в той метафизике, которую она таила, тогда как могла бы громко заявить о ней, если она осталась гораздо теснее прикованной к позитивной науке и более зависимой от нее, чем позволяла предположить ее резкая реакция против сциентистской псевдометафизики, то лишь потому, что сама эта реакция была изначально обусловлена радикальным эмпиризмом. Только собственным оружием науки, принявшей антиметафизическую направленность, только опытом – *опытом* несравненно более верным и более глубоким – Бергсон намеревался преодолеть ложный культ научного опыта, механистический и детерминистский экспериментализм, выдаваемый вульгаризаторской философией за требование современной науки. По его собственным словам, он верил в возможность философского метода, «строго ориентированного на воспроизведе-

¹ Слова, произнесенные Бергсоном в одной из его лекций в Коллеж де Франс.

ние опыта (внутреннего и внешнего)» и «не позволяющего вывести заключение, в чем бы то ни было выходящее за пределы эмпирических наблюдений, на которых оно основывается»². Эта весьма жесткая формулировка выражает суть интегрального эмпиризма.

Твердо решив неукоснительно следовать определенному таким образом методу, Бергсон, казалось бы, должен был постепенно отдаляться от метафизики, все более и более замыкаясь в области эмпирии. С одной стороны, от своей философии он ожидал отнюдь не разработки некоей метафизики, которая в иерархии знания была бы подчинена экспериментальному знанию (он даже сетовал, что его философию сопоставляли с метафизическими доктринами, таким образом разработанными и *занимающими такое место*); он ожидал от своей философии, чтобы она стала продолжением экспериментальных наук и даже внесла в них некоторую новизну (в особенности это относится к биологическим дисциплинам). С другой стороны (но эту тему я оставляю для следующей главы), Бергсон должен был прийти не столько к метафизике, сколько к определенной философии морали и религии, именно потому, что только здесь он мог найти опыт, в котором он нуждался, чтобы, применяя избранный раз и навсегда метод, развивать свои исследования дальше.

Однако же ясно, что бергсонизм включает в себе некоторую метафизику. И хотя бы в порядке *excursus*, в порядке, так сказать, маргинальных попыток Бергсону приходилось время от времени уделять внимание принципам этой метафизики. Ею мы и должны сейчас заняться: нам нужно выявить ее и оценить ее значение.

² Письмо о. Тонкедеку (12 июня 1911 г.). «*Études*», 20 février 1912, p. 515.

Интуиция длительности

Вначале приведем некоторые сведения о генезисе бергсоновской метафизики.

Поистине центральным и первичным в этом генезисе было углубление смысла понятия *длительность*.

Вспомним строки, где Бергсон сам дает нам важные пояснения относительно истории своей доктрины. «По моему мнению, – писал он Харальду Гёффдингу, – всякое краткое изложение моих взглядов исказит их как единое целое и в результате сделает их весьма уязвимыми для критики, если с самого начала не обратится и не будет без конца возвращаться к тому, что я рассматриваю как сердцевину своего учения: к интуиции длительности. Представление о множественности “взаимопроникновения”, совершенно отличной от нумерической множественности, представление о гетерогенной, качественной, созидательной длительности – вот из чего я исходил и к чему постоянно возвращался. Это представление требует от ума большого усилия, отказа от многих основоположений и как бы нового способа мышления (ибо непосредственное далеко не тождественно тому, что легче всего заметить); но когда мы приходим к такому представлению и придерживаемся его в его *простой* форме (которую не следует смешивать с воспроизведением в понятиях), то мы чувствуем необходимость изменить свою точку зрения на реальность; самые большие трудности – теперь это для нас очевидно – возникли оттого, что философы всегда располагали время и пространство на одном уровне: эти трудности по большей части либо становятся вполне разрешимыми, либо и вовсе исчезают»³.

В чем же состояло центральное открытие Бергсона – открытие длительности, порожденное, прежде всего, размышлениями над современной наукой, и в частности физикой, и, возможно (если верить некоторым свидетельствам), непосредственно связанное с изучением аргументов элеатов против движения? Я говорю сейчас не о Бергсоновской теории длительности и не о его теории интуиции длительности – я говорю о ядре бергсонизма, о подлинной интеллектуальной интуиции.

Касаясь центральной интуиции, из которой берут начало великие философские учения, и «образа», опосредствующего абсолютную простоту этой интуиции и сложность ее концептуальных выражений, Бергсон пишет: «Образ этот характеризует, в первую очередь, заключенная в нем сила *отрицания*. О широко распространенных идеях, о тезисах, представляющихся очевидными, об утверждениях, доныне считавшихся научными, она нашептывает философу слова: *это невозможно*. Невозможно, даже если факты и доводы, казалось бы, убеждают тебя в том, что это возможно, реально и достоверно. Невозможно, потому что некий опыт, пускай неясный, но определяющий, говорит тебе моим голосом, что он несовместим с приводимыми в подтверждение фактами и выдвигаемыми доводами и, значит, эти факты наблюдались недостаточно внимательно, эти рассуждения ложны [...] Впоследствии философ может пересмотреть свои утверждения; но в отрицании своем он будет непреклонен. И если его утверждения меняются, то причина этого опять-таки в силе отрицания, присущей интуиции или ее отображению»⁴.

Итак, согласно самому Бергсону, его основная интуиция, интуиция длительности, неслучайно в себе прежде всего *отрицание*. Каково же было это отрицание, столь мощное и неодолимое? – Реальное время *не есть* уподобленное пространству время нашей физики; и это несомненная истина, так как временные промежутки, с которыми имеет дело физик, представляют собой

³ Письмо Харальду Гёффдингу (H. Höffding. La philosophie de Bergson. Paris, Alcan, 1926, p. 160–161).

⁴ L'Intuition Philosophique. – «Revue de Métaphysique et de Morale», 1911, p. 810–811 (La Pensée et le Mouvant. Paris, 1934, p. 138–139).

математические сущности, построенные по пространственно-временным меркам и, конечно, основывающиеся на реальном времени, но не тождественные ему: реальное время – онтологического, а не математического порядка. Но рассматриваемое нами отрицание простирается гораздо дальше: как реальное время *не есть* превращенное в пространство время физико-математики, так и движение *не есть* множество последовательно сменяющих друг друга состояний; равным образом и реальность *несводима* к осуществленным в дальнейшем реконструкциям, реальность *не есть* повторение идентичных событий, реальность *не есть* придуманное механицизмом соединение неподвижных состояний и готовых элементов, не имеющее ни онтологической плотности, ни какой-либо направленности, ни внутренней способности к распространению.

Однако Бергсонова интуиция длительности содержит в себе не только отрицание, сколь бы сильным, сколь бы значимым и плодотворным оно ни было. В ней есть и положительное содержание (мы все еще рассматриваем эту интуицию не в том концептуальном выражении, в каком ее мыслил сам Бергсон: мы, признаться, несколько самонадеянно, пытаемся путем абстракции выделить и восстановить ее в качестве подлинной интеллектуальной интуиции, иными словами, строго ограничить ее теми пределами, в которых она, по нашему мнению, истинна). Так вот, положительное содержание интересующего нас опыта относится, я думаю, к внутреннему развитию психической жизни, к переживаемому движению, благодаря которому на уровне более глубоком, нежели уровень сознания, наши психические состояния соединяются в некое виртуальное, но, однако, единое множество, – к движению, благодаря которому мы чувствуем, что мы существуем во времени, что мы длимся, изменяясь в действительности нераздельным образом, но при этом качественно обогащаясь и побеждая инертность материи.

Именно таков опыт конкретной реальности *длительности*, опыт *продолжающегося существования* нашей глубинной *психической жизни*, в котором неявно присутствует представление о непреходящей метафизической ценности бытия. Доверимся свету метафизической абстракции, не будем бояться крайней степени очищения, предполагаемой абстрагирующей, или эйдетической, интуицией и не размывающей, а, наоборот, концентрирующей в абсолютно предельной простоте то, что является в реальном самым важным и что первое открывает его для нас, – этот опыт переживаемой длительности души будет преобразован, он прямо приведет уже не только к длительности, но и к *существованию* или, точнее, к *акту существования* (*l'exister*) в его чистой существенности (*consistance*) и его умопостигаемой полноте и станет метафизической интуицией бытия. Бергсон не решился на это. Его интуиция психической длительности была непогрешима постольку, поскольку включала в себя подлинную интеллектуальную интуицию, но он не овладел всем онтологическим содержанием, которым она была богата, оставаясь таковой невзирая ни на какие интерпретации; он не осмыслил ту актуальность, ту щедрость бытия, ту созидательную изобильность, что являет себя в действии и движении (и на самом деле исходит от причины бытия), короче говоря, не увидел всей онтологической сферы, в действительности затронутой его интуицией в опыте психической длительности; напротив, он немедленно концептуализировал свою интуицию в понятие, в двусмысленной и обманчивой, на наш взгляд, идее того, что можно назвать, в историческом и систематическом смысле, бергсоновской длительностью.

Интуиция и концептуализация

И вот мы оказались перед великой, непроницаемой тайной интеллектуальной жизни. Не бывает интуиции *per modum cognitionis*, не бывает интеллектуальной интуиции без понятий и концептуализации. И, однако, интуиция может быть истинной и плодотворной (если это действительно интуиция, она даже непреложно истинна и плодотворна), между тем как концептуализация, в которой она выражается и в которой она находит свое место, ошибочна и иллюзорна.

Как же это возможно? Вспомним, прежде всего, о том, что ум зрит посредством понятий и в понятиях, которые он, повинаясь жизненной необходимости, создает в себе самом. Неутолимая жажда реальности заставляет его беспрестанно блуждать по всему пространству внешнего и внутреннего опыта и по всей области уже обретенных истин в постоянном *поиске сущностей*, как говорил Аристотель, и все возникающие в нем понятия и идеальные конструкции предназначаются лишь затем, чтобы служить *чувству бытия*, самому глубокому из того, что есть в уме, и облегчать интуитивное распознавание, в котором состоит самый акт ума. В ни с чем не сравнимые мгновения *интеллектуального открытия*, когда, впервые схватывая, в почти беспредельной широте ее возможностей распространения, живую сверхчувственную реальность, мы ощущаем, как в глубине нашего сознания всходит и развивается семя духовного глагола, силою которого реальность эта становится для нас явственной, – в подобные мгновения мы хорошо знаем, что такое присущая интеллекту способность интуиции, знаем, что она осуществляется через понятие.

Да, но ведь этот духовный глагол мы образуем как слово, принадлежащее к неисчислимому концептуальному инструментарию, к универсуму идей и образов, сформировавшихся в нас в результате многолетнего труда познания, которому мы предавались с тех пор, как в нашем духе впервые пробудилась способность рефлексии. Если в этой концептуальной массе есть какой-либо серьезный пробел, искажения или существенные пороки, иначе говоря, если наше доктринальное оснащение не лишено заблуждений или изъянов, тогда духовное усилие, посредством которого интеллект – благодаря своему внутреннему путеводному свету – внезапно выявляет из опыта и из накопленных фактов, из всех чувственных впечатлений новый лик реальности, сияющий жизненной свежестью (он прикасается к этому лику, жадно вглядывается в его черты, только его и видит, он прозревает его в вещах, и именно так заканчивается совершаемый им познавательный акт, ибо этот акт направлен на вещи и не останавливается ни на обозначениях, ни на высказываниях), – духовное усилие, увенчивающееся подлинной интуицией (несмотря ни на что, непогрешимой), достигнет реальности только через знаки и в знаках, которые созданы и упорядочены с использованием уже имеющегося в наличности материала, отягощенного ошибками и несовершенствами, и потому будут выражать эту интуицию неадекватно, с помощью высказываний, в большей или меньшей степени ошибочных, а порой и грубо, непоправимо ошибочных, – по крайней мере до тех пор, пока наша общая система понятий не будет полностью пересмотрена вследствие самой этой интуиции и вызванных ею несоответствий.

Таким образом, сердцевину всякой великой философской системы, как заметил Бергсон в известной работе, составляет предельно простое, но неисчерпаемое умозрение, однажды преисполнившее дух уверенностью. У всякого великого философа и вообще всякого великого мыслителя есть центральная интуиция, которая сама по себе его не обманывает. Но эта интуиция может быть концептуализирована и действительно очень часто концептуализируется в какой-либо ошибочной, быть может даже пагубной, доктрине. Пока философ целиком поглощен собственными идеями, сам он не в состоянии провести различие; но когда-нибудь различие непременно будет сделано. Вдумаемся, какая тут разыгрывается драма!

Через интуитивную уверенность духу внезапно открывается подлинная реальность, и они внезапно экстатически сливаются друг с другом; но поскольку это неизбежно сопряжено с концептуализацией, осуществляемой нашими средствами, нас с самого начала подстерегает опасность впасть в более или менее серьезное заблуждение и поставить под угрозу целую систему вполне обоснованных высказываний, принимаемых здравомыслящими людьми за истинные. Ради того чтобы избежать такой опасности, отвратится ли дух от представившейся ему реальности, от бытия, на миг увиденного с недоступной прежде стороны? Нет, это невозможно: философ знает, что его первейший долг – следовать свету разума. Он должен самым тщательным образом верить все свое концептуальное снаряжение, но он не может не устремляться к бытию. Во что бы то ни стало! От него требуется не впадать в заблуждения. Но *прежде всего* от него требуется *прозревать*.

Бергсоновская концептуализация длительности

Однако мы отклонились от своей темы. Вернемся к идее, или понятию, длительности у Бергсона. Я уже сказал, что, по моему мнению, понятие это ошибочно.

Почему? Каким образом? Мы говорили о преимущественно *негативном* значении интуиции. Так вот, понятие, о котором идет речь, отрицает *больше*, чем интуиция, оно распространяет отрицание за пределы собственного содержания интуиции. В бергсоновском понятии длительности утверждается *не только*, что реальное время не есть пространственное время нашей физики, что изменение не есть множество следующих друг за другом состояний, что движение *не разделено, нераздельно*, т. е. актуально едино, и если его делят, тем самым уничтожают вместе с его единством и его собственный признак (в таком духе Аристотель говорил даже, что 6 есть нечто иное, чем 3 плюс 3)... Сверх того, в бергсоновском понятии длительности утверждается, а это-то как раз и ложно, что движение *не делимо, неразделимо*, что в движении невозможно различить части, пусть даже потенциальные, как во всяком континууме; в нем утверждается, что время не есть *нечто* входящее в изменение, или движение, но *отличное* от самого изменения и *отличное* от субъекта изменения, – не есть, стало быть, непрерывный поток изменчивости. Реальное время есть именно этот поток изменчивости, т. е. из всего сущего в мире оно наименее субстанциально. Бергсоновское же понятие длительности это отрицает.

Ну а в *позитивном* аспекте? Это понятие превращает время в нечто субстанциальное, можно сказать, что оно неразрывно соединяет в одной идее-образе идею субстанции, идею времени и идею психической текучести и психической множественности, так что все это вместе составляет тот «снежный ком, растущий по мере своего движения», который не раз упоминается у Бергсона.

Короче говоря, бергсоновский опыт длительности не был обращен к бытию и не привел к метафизической интуиции бытия, как того требовала природа вещей; при концептуализации он принял ложное направление, – хотя по-прежнему неявно обладал, именно в качестве опыта, всем тем онтологическим содержанием, о котором мы сказали выше. Бергсоновский опыт длительности концептуально выразился в нетвердом, ускользающем от определения понятии *времени* как *субститута бытия*, *времени* как первоосновной ткани реальности и специфического предмета метафизики, *времени* как первого объекта не ума, конечно, в том смысле, в каком Аристотель говорил, что бытие есть первый объект ума, а той обращенности ума на самого себя, позволяющей ему восстановить в себе возможности инстинкта, которая именуется бергсоновской интуицией и которая заменяет для Бергсона интеллект как способность витального восприятия реальности, хотя он одно время думал назвать ее самое «интеллектом».

Метафизика современной физики

Рассматривая этот вопрос более глубоко, мы можем отметить, что метафизика, наука, тождественная мудрости, самый высокий род знания, доступный человеческому разуму, изначально сложилась как трансцендентная по отношению к времени, она возникла тогда, когда философский ум возвысился над потоком последовательности. Но когда физико-математический метод позволил создать науку о явлениях *как таковых*, которая сводит понятия к *чувственно измеримому* и ограничивает онтологическую часть построением «объясняющих» мысленных сущих, предназначенных поддержать систему узаконенных математических конструкций, охватывающую все явления, – тогда, можно сказать, философская мысль, вернувшись в чувственный мир, обосновалась во времени. Чтобы осознать это, ей понадобилось три столетия, да еще кантианская революция. Чем же станет теперь метафизика? Если она верна себе самой и сущему, она выйдет за пределы науки о явлениях, как выходит за пределы времени, и признает, что эта наука, состоящая в *эмпириологическом* или *эмпирио-математическом* анализе реальности, независима по отношению к проводимым философам исследованиям онтологического порядка, – именно потому, что сама она не скрывает в себе никакой философии. Но если за метафизикой откажутся признать эту трансцендентность и независимость по отношению к науке и все-таки пожелают утвердить некую метафизику, то искать ее нужно будет уже не над миром математизации чувственных данных, а в его глубинах. Тогда придется искать внутри физико-математической структуры такую субстанцию, такую метафизическую ткань, которая неощутимо входила бы в физико-математическое познание природы.

Но где обосновалось физико-математическое познание, как не в самом текучем? Что оно пытается вместить в свои формулы, как не устойчивые соотношения, выделяемые им в самом течении чувственного становления? Талант Бергсона сказался в том, что он увидел: если сама наука о явлениях в своей собственной области и в своем формальном предмете скрывает метафизическую ткань, то этой тканью может быть только время. В него-то и нужно *погрузиться*, чтобы обрести знание, прямым объектом которого будет уже не всеобщее и необходимое, а поток единичного и случайного, чистое движение, рассматриваемое как сама субстанция вещей; Бергсону было ясно, что для этого требуется безусловно превзойти понятийный уровень и круто изменить направление естественного движения интеллекта. В том самом *времени*, в котором физика обосновалась, не желая рассматривать его в его реальности (ибо на деле она довольствуется его математическим субститутотом), в том времени, которое она выражает в пространственных символах и которое уничтожается механицизмом, метафизика откроет сам абсолют: он есть изобретение нового и созидание. Гораздо более глубоко зависимая от новой физики, нежели имманентная Причина Спинозы, субстантивировавшего механистическое объяснение тогда еще молодой науки о явлениях, бергсоновская Длительность воплощает в метафизике самый дух чистого эмпиризма или экспериментализма, который эта наука уловила в ходе своего развития, усвоив эмпиристский подход к объяснению реальности. В этом отношении в высшей степени показательны последние страницы «Творческой эволюции».

«[...] Кажется, что параллельно этой [современной] физике, – пишет Бергсон, – должен был бы образоваться другой род познания [...] Усилив симпатии нужно перенестись внутрь становления. [...] Если бы оно [это познание] преуспело, оно охватило бы в последнем объятии самую реальность»⁵. И далее: «Опыт подобного рода не будет опытом вневременным. Он только ищет по ту сторону пространственного времени, в котором являются нам постоянные перегруппировки частей, конкретную длительность, где постоянно совершается радикальная пере-

⁵ L'Evolution Cr  atrice. Paris, Alcan, 1909, p. 370–371.

плавка целого»⁶. И еще: «Чем больше будут об этом размышлять, тем больше будут убеждаться в том, что именно эта метафизическая концепция и подсказывается современной наукой»⁷. «Таким образом понятая, философия не только является возвратом духа к самому себе, совпадением человеческого сознания с живым началом, из которого оно исходит, соприкосновением с творческим усилием. Она является углублением становления вообще, истинным эволюционизмом и, следовательно, истинным продолжением науки»⁸. Собственно говоря, метафизика в конечном счете состоит в том, чтобы «во времени увидеть последовательный рост абсолютного»⁹, ее результаты можно подытожить утверждением, что *время созидательно*.

Таким представляется мне в главных чертах генезис метафизики Бергсона; одновременно мы уже выяснили некоторые ее существенные особенности.

⁶ L'Evolution Creatrice, p. 392.

⁷ Ibid., p. 371.

⁸ Ibid., p. 399.

⁹ Ibid., p. 372.

Иррационализм Бергсона

Именно *отсюда*, из этого основополагающего с точки зрения Бергсона (и, как мы видели, по существу неоднозначного) открытия длительности, проистекает, как вторичная (хотя и неизбежная) особенность, *иррационализм* бергсоновской философии. Это иррационализм сопутствующий, а не первичный, и в известном смысле вынужденный, я бы сказал даже, что Бергсон уступает ему чуть ли не против своей воли, – и в этом важное различие между его мировоззрением и мировоззрением, изначально и намеренно враждебным интеллекту, каково, например, мировоззрение Клагеса¹⁰. Но, как бы то ни было, философия Бергсона есть философия иррационалистическая: иррационализм – расплата за ошибочную концептуализацию плодотворных реальностей, на которые была обращена, как подлинная интеллектуальная интуиция, исходная интуиция Бергсона.

С одной стороны, никакой труд построения метафизики в собственном смысле слова не предшествовал этой интуиции, не готовил для нее концептуальный инструментарий, которым она могла бы воспользоваться. У Бергсона не было ни метафизики бытия, ни метафизики интеллекта, ни предварительной критики знания (как видно из первой главы «Материи и памяти», в то время Бергсон думал, что избавил себя от необходимости выбирать между идеалистической и реалистической концепциями знания; впоследствии он заявил, что если бы пришлось выбирать между двумя «измами», то он не колеблясь выбрал бы реализм). Из долгой метафизической традиции человечества лишь от Плотина воспринял Бергсон *logos spermatikos* – логос, впрочем, особенно ценный, который, быть может, повел его дальше философии. Первоначальное направление мысли Бергсона было чисто научным, даже сциентистским, он вышел из Спенсера. И оттого осуществленный им труд нового открытия духовного становится для нас еще более впечатляющим и еще более достойным благодарности. Но тем самым объясняются и определенные недостатки этого труда.

С другой стороны (и это лишь другой аспект предыдущего замечания, и это тоже было наследием новейшей философской традиции, не направляемой здоровой метафизикой познания), единственным, исключительным источником достоверности, которым обладает мысль, для Бергсона был (и должен был оставаться) *опыт*. Ввиду противоречивости и зыбкости отвлеченного знания один только опыт (как будто сам он не означен с необходимостью в отвлеченном знании) имеет в его глазах философскую ценность. И если опыт – опыт более глубокий, чем опыт лабораторных наук, – открывает мне, как мне кажется, *созидательное время, изменение, составляющее субстанцию*, и своего рода *чистый акт в становлении*, что ж, придется распрощаться с логикой и принципом тождества, да и вообще со всеми рациональными требованиями интеллекта! Все это второстепенно в сравнении с той истиной, к которой я пришел. Отчаянное упорство, с каким разум хулит самого себя, предпочитая отрицать свой жизненный закон и даже собственное существование, нежели отказаться от своей находки, отказаться от истины, которую из-за несовершенной концептуализации он превратно истолковал, но которой он дорожит, – это отчаянное упорство мы обнаруживаем во многих из тех современных философских концепций, что называют себя экзистенциальными, например у Хайдеггера или у Бердяева. Именно за него Уильям Джемс с подкупающей искренностью благодарил Бергсона,

¹⁰ «Вы совершенно правы, – писал Бергсон Жаку Шевалье, – когда говорите о том, что вся философия, которую я излагаю начиная с первого моего «Опыта», утверждает, вопреки Канту, возможность сверхчувственной интуиции. Употребляя слово «интеллект» (*intelligence*) в очень широком смысле, какой придает ему Кант, я мог бы назвать «интеллектуальной» интуицию, о которой я веду речь. Но я предпочел бы называть ее «супраинтеллектуальной», так как посчитал необходимым сузить смысл слова «интеллект» и оставляю это наименование для совокупности дискурсивных способностей духа, изначально предназначенных к тому, чтобы мыслить материю. Интуиция же обращена к духу». – Письмо (от 28 апреля 1920 г.), опубликованное в книге Жака Шевалье: *J. Chevalier. Bergson. Paris, Plon, 1926, p. 296.*

изъяняя признательность за то, что он помог ему хоть раз освободиться от логики. От такого освобождения проку не намного больше, чем от погружения в Гераклитову реку, куда не входят дважды, потому что тонут немедленно. Для бергсонизма непрерывная длительность жизни не подчиняется никакой логике и не могла бы удовлетвориться принципом непротиворечия; отсюда, как было подмечено, следует, что «метод, ставший необходимым из-за насыщенности духовных явлений, может быть лишь всецело *иррациональным*»¹¹.

Такое утверждение я нашел в одном из лучших, даже с точки зрения самого Бергсона, изложений бергсонизма; оно обладает тем достоинством, что не оставляет у читателя ни малейших сомнений в этом принципиальном вопросе.

Один из результатов вынужденного иррационализма, о котором мы говорили выше, и одно из его выражений, его специфическое и систематическое выражение, – бергсоновская теория *интеллекта*, по существу своему неспособного понять жизнь, способного лишь познавать материю и геометризировать, и теория *интуиции*. В бергсонизме они играют роль метафизики познания. На этих хорошо изученных частях доктрины Бергсона, я думаю, здесь нет надобности долго останавливаться.

По поводу теории интуиции, которая, как писал Бергсон Гёффдингу, определилась у него значительно позже теории длительности, замечу только¹², что интуицию, требующую как бы насильственного восстановления, противным нашей природе усилием, возможностей инстинкта, возраставших в ходе эволюции животного мира; интуицию, «которая продолжает, развивает и претворяет в рефлексию то, что осталось у человека от инстинкта»¹³; которая погружает нас в конкретное восприятие, чтобы углубить и расширить его; которая раздвигает границы чувственного восприятия и сознания усилием воли, необходимо сопряженной с нею¹⁴, усилием болезненным, так что, «изворачиваясь и обращаясь на себя самое, способность *видеть*» должна теперь «составлять одно целое с актом *воли*»¹⁵, – такую интуицию в действительности довольно трудно рассматривать как интуицию *супраинтеллектуальную*. Тем не менее я убежден, что, хотя бергсоновская концептуализация должна быть подвергнута критике, она, однако, выражает в несовершенной форме глубоко истинные воззрения на жизненный, в полном смысле слова, акт интеллекта, на то, что является в интеллекте в высочайшей степени интеллектуальным и обладает большей ценностью, чем рассуждение. Сколь бы ни была спорна бергсоновская интуиция, такая, как он ее описывает, в ней нередко скрыто присутствует подлинный акт интеллекта, т. е. интеллектуальная интуиция. Интеллект как раз и составляет ценность того, что Бергсон противопоставляет интеллекту. Я знаю, что он употребляет слово «интеллект» (*intelligence*) в смысле, отличном от общепринятого; но именно интеллект в общепринятом смысле он хочет поставить под сомнение.

¹¹ Vladimir Jankélévitch. Prolégomenes au Bergsonisme. – «Revue de Métaphysique et de Morale», oct.-dec. 1928, p. 442 (позднее издано отдельной книгой).

¹² См. статью «Introduction à la Métaphysique», в «Revue de Métaphysique et de Morale», 1903, впоследствии вошедшую в книгу «La Pensée et le Mouvant» (chap. VI); L'Évolution Créatrice, особенно p. 192 и p. 290; L'Intuition Philosophique («Revue de Métaphysique et de Morale», nov. 1911, p. 809–827), позднее воспроизведенную в книге «La Pensée et le Mouvant» (chap. IV).

¹³ Письмо Харальду Гёффдингу (см. выше прим. 3), p. 163.

¹⁴ La Perception du Changement, p. 8 (La Pensée et le Mouvant, chap. V, p. 169).

¹⁵ L'Évolution Créatrice, p. 258.

Бергсонова критика идеи небытия

Метафизический фон, или метафизические основания, бергсонизма, мне думается, образуют три теории. Это критика идеи небытия, теория изменчивости, критика понятия возможного.

Если верно сказанное нами в начале о позиции Бергсона в отношении метафизики, то понятно, что каждая из названных трех теорий появляется у него не как опыт доктринального обоснования в собственном смысле слова, а скорее как своего рода попытка, или проект, или же взгляд в открытое на миг и тотчас затворенное окно – взгляд на то, каковы могли бы быть основы бергсоновской метафизики. Тем не менее я убежден, что Бергсон изложил в этих трех теориях мысли, которым он придавал важнейшее значение, мысли зрелые, тщательно продуманные. Критика идеи небытия содержится в «Творческой эволюции»; теория изменчивости – в двух лекциях на тему «Восприятие изменчивости», прочитанных в Оксфорде в 1911 г.; критика понятия возможного – в речи, произнесенной на собрании в Оксфорде в 1920 г. и затем воспроизведенной с дополнениями в статье, опубликованной в шведском журнале «Nordisk Tidskrift»; эта статья и лекции 1911 г. вошли в последнюю книгу Бергсона – «Мысль и движущееся» (1934).

Вначале скажем несколько слов о критике идеи небытия¹⁶. Бергсон отстаивает тезис, что идея небытия всего сущего есть псевдоидея, которая в действительности никогда нами не *мыслится*. Поскольку рассудок как таковой воспринимает, или констатирует, только *наличие*, а не *отсутствие*, мыслить небытие одной вещи – значит полагать реальность другой, вытесняющей первую из существования и заменяющей ее. «Нереальность вещи состоит в ее исключении другими вещами». Отрицание вводится в наши формулировки по внеинтеллектуальным причинам, аффективным или же социальным: например, чтобы предупредить возможную ошибку других, мы сосредоточиваем свое внимание на заменяемой, или вытесняемой, реальности и говорим о ней тогда, что ее *нет*, между тем как заменяющая, или вытесняющая, реальность, которую мы на самом деле мыслим, но только ею не интересуясь, остается неопределенной. Как бы то ни было, мыслим мы лишь полноту, и представлять себе небытие какой-либо вещи означает в действительности представлять себе другую вещь, изгоняющую первую и занимающую ее место. Следовательно, мысль об абсолютном небытии заключает в себе противоречие.

Этот странный тезис держится только на изначальной путанице в понятиях. Ясно, что, как бы мы ни силились представить себе «ничто», нам это не удастся. Но ведь идея «ничто» не тождественна представлению о «ничто», это идея отрицательная: ее содержанием не является «ничто», которое мы можем представить себе лишь как некую вещь (ибо представить себе небытие какой-то вещи, действительно, можно только как ее вытеснение другой вещью); содержанием идеи небытия является *бытие* со знаком отрицания – *не-бытие*. Для образования этой идеи достаточно собственной активности интеллекта. И коль скоро она есть не более как сама идея бытия, но только бытия, помеченного знаком отрицания, идея небытия вещи никоим образом не состоит в замене этой вещи другой, исключаящей ее; и, следовательно, идея абсолютного небытия, выражающая просто исключение всех вещей – но не чем-то иным, что их заменяло бы, – отнюдь не содержит в себе противоречия и отнюдь не является псевдо-идеей.

Но *для чего* Бергсону понадобилась эта, по нашему мнению ошибочная, критика идеи небытия?

¹⁶ L'Evolution Creatrice, p. 298–323.

Дело в том, что он поставил перед собой задачу преодолеть естественный для философа соблазн спинозизма. «Едва начиная философствовать», философ задается вопросом: *Почему есть бытие?* И вопрос этот, говорит Бергсон, влечет за собой предположение, что небытие предшествует бытию, что бытие «простерто на небытии, точно ковер». Если признать вопрос правомерным, то ответить на него можно, только допустив, вслед за Спинозой, некое бытие, являющееся причиной самого себя и единственно способное «победить несуществование», бытие, которое «полагает себя в вечности, как и сама логика» и исключает в вещах всякую действующую причинность, всякую случайность и всякую свободу, так что вещи оказываются лишь бесконечным разворачиванием гипостазированной логики. Но этот вопрос не более чем псевдопроблема (мы только что показали, каким образом Бергсон пришел к такому заключению, по его убеждению обоснованному); он попросту не должен ставиться, и спинозистский ответ на него столь же иллюзорен, как и сам вопрос.

Однако, желая сразить спинозизм, Бергсон затрагивает и всю метафизику вообще. Если его критика справедлива, тогда идея Бытия, которое существует само по себе, *Ipsium esse subsistens*, идея божественной самосущности – псевдоидея и *hypostasierung* логики, так же как и идея Бога – *causa sui* у Спинозы. Ведь именно идея случайности вещей, идея, что они могли бы не существовать, иначе говоря, идея возможного небытия вещей заставляет ум мыслить такое бытие и его необходимость. И сама эта идея возможного небытия вещей была бы псевдоидеей.

Мы видели, что в действительности все обстоит иначе. И идея Бытия самого по себе – это вовсе не субстанциализация логики и логической необходимости; она относится к необходимости, в высшей степени реальной, к бесконечной необходимости, в силу которой существует бытие столь богатое, преизобильное и независимое, что сама его сущность состоит в акте существования, познания и любви.

Но для Бергсона вопрос: *Почему существуют вещи?* представляет собой псевдопроблему и основывается на псевдоидее. В результате классическое различие между необходимым и случайным оказывается в конечном счете псевдоразличием, и *то, что не является необходимым*, полагает само себя. Таким образом, в беглом луче света нам видно, почему невозможна бергсоновская теодицея, рациональное доказательство существования Бога в бергсоновской системе. Для Бергсона божественное существование постигается иначе. Бергсоновская метафизика, следуя своими собственными путями, в конце концов признает, что Бог, первоисточник фонтанирующей творческой силы, без сомнения, существует как некая предельно концентрированная длительность и жизнь; метафизика эта не может установить, является ли Бог, существующий *де-факто*, необходимым сам по себе, и притом бесконечно необходимым, *де-юре*.

Бергсоновская концепция изменчивости

Не правда ли, в критике идеи небытия есть что-то от аргументации *ad hominem*? В любом случае, разве не была она нацелена в основном на то, чтобы с помощью излюбленного метода Бергсона очистить почву от одной из тех псевдопроблем, отмечая которые он, быть может чересчур легко, избавляет философию от многих затруднений? Рассмотрим теперь Бергсонову теорию изменчивости; она имеет гораздо большее позитивное значение и позволяет нам гораздо глубже понять бергсоновскую метафизику. Кроме того, она открывает нам, какие позитивные возможности заключались в критике идеи небытия.

Перечитаем для начала некоторые особенно показательные места из «Восприятия изменчивости». *«Есть изменения, но вне изменений нет никаких изменяющихся вещей; изменение не нуждается в подпоре. Есть движения, но нет инертного¹⁷, неизменного объекта, находящегося в движении: движение не предполагает движущегося».*

¹⁷ Слово «инертного» Бергсон добавил во втором издании своей лекции. См. по этому поводу следующее примечание.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.