

АЛЕКСАНДР ДОБРОХОТОВ

Бергсонианские мотивы в работе Л. П. Карсавина «О свободе»

Знаменательный для русской философии 1922 год был также важной вехой в творчестве Л. П. Карсавина. В свет выходит его первая большая книга «Noctes Petropolitanae», а петроградский журнал «Мысль» публикует работы чрезвычайно концентрированного содержания «О свободе» и «О добре и зле». Ниже будут рассмотрены те аспекты статьи «О свободе», которые позволяют сравнить идеи Карсавина с темпоральными интуициями Бергсона.

Свои усилия Карсавин направляет на борьбу с детерминизмом и «атомизирующей психологией», которые посягают на свободу воли. Центральным пунктом его «теории свободы» оказывается исследование тех модусов, в которых свобода дана в опыте, и в первую очередь — переживания времени как факта душевного опыта; если угодно — как непосредственных данных сознания. В этом отношении Карсавин в конечном счете рассматривает Бергсона как главного союзника, но с существенной оговоркой: «...мы приходим к пониманию душевной жизни как сплошного непрерывного процесса, что хорошо развито Бергсоном, и как всевременно-единой души, чего у Бергсона нет»¹. Зададимся вопросом, насколько корректно такое дистанцирование в свете выстроенной Карсавиным аргументации. Главное препятствие для правильного понимания свободы русский философ видит в некритической естественной установке на натуралистическую объективацию психики. «Мы вообще склонны к „материализации» или „атомизации“ душевной жизни и связанному с этим перенесению в нее Юмовски-Кантовского понятия причинности, предполагающего разъединенные элементы (a, b, c, d...). Очевидная на первый взгляд в волевом акте отъеди-

¹ Карсавин Л. П. О свободе // Карсавин Л. П. Малые сочинения. СПб., 1994. С. 233.

ненность хотения от его внешне-пространственной осуществленности совершенно укрепляет нас в этой нашей склонности. И когда дело доходит до борьбы мотивов, мы находим себя в сфере вполне уже атомизированной душевности. Правда, ныне после тонких психологических анализов Джемса и, особенно, Бергсона подобное воззрение в грубой своей форме удержаться не может; но склонность-то к нему осталась, осталась даже у самого Бергсона, тем более у прочих, исчисляющих длительность настоящего. Ее надо преодолеть: иначе положение с вопросом о „свободе воли» безнадежно“². Карсавин — не первый, кто ставит под вопрос процедуру исчисления длительности настоящего³. Но он принадлежит к числу тех первопроходцев, кто вслед за Бергсоном обособывает свою позитивную версию понимания длительности конкретным опытом сознания, его непосредственной фактуальностью, которая может быть дана любому наблюдателю, корректно осуществляющему интроспекцию. Правда, Карсавин легко переходит от философского к теологическому дискурсу, но никогда не смешивает эти типы аргументации, выстраивая их как параллельные ряды.

В основе аргументации Карсавина — его понимание души как «относительного всеединства». Не отрицая наличие некоторой разъединенности души и различая, вслед за Н. Лосским, «мое» как собственно душу и «данное мне» как материал для освоения душою, Карсавин настаивает на «многоединстве» души, в котором вся она есть и каждый из ее моментов, и все вместе. И здесь, с оговоркой, Карсавин признает правоту Бергсона: «Бергсон превосходно выяснил неприменимость к жизни души и к пониманию ее обычно применяемых нами количественно-пространственных представлений, хотя он и упустил из виду, что кроме пространственной количественности, существует и другая, от качественности отличная и к душе применимая»⁴. Ошибкой Бергсона он полагает замену вульгарно-пространственного понимания времени и души концептом смены состояний. Суть возражения Карсавин формулирует следующим образом: непрерывность душевной жизни изображена Бергсоном верно, «эту интуицию довольно ярко формулирует Бергсон в изображении „durée réelle“, хотя, по своему несчастному обыкновению, не продумывает ее до конца и не обрабатывает метафизически»⁵, но у Бергсона место атомарного подхода к проблеме занимает пред-

² Там же. С. 205–206.

³ Радикальный шаг в этом направлении был сделан еще Августином, Петром Дамиани и уж во всяком случае — классическим немецким трансцендентализмом. В этом отношении не слишком удачно принятое Карсавиным обозначение натуралистического детерминизма как «юмовски-кантовского понятия причинности». Впрочем, признание Канта союзником трудно давалось не только Карсавину, находившемуся в плену популярной тогда в России философской идеологии о Канте-субъективисте и агностике, но и — по каким-то причинам — самому Бергсону.

⁴ Цит. соч. С. 220.

⁵ Там же. С. 222–223.

ставление о переходе души из одного состояния в другое с допущением, что ни одно состояние не повторяется, переход непрерывен и возврат к прошлому невозможен. Однако, с точки зрения Карсавина, идея единства души требует признания своей применимости и тогда, когда дело идет о «миге настоящего», и тогда, когда дело идет о жизни души во времени. Душа — не только всякий из обособляемых ее моментов, но и всякий из двух последовательных моментов ее бытия. Если душа всеедина, она и всевременна, хотя бы в пределах всего ее времени⁶.

Карсавин предвидит серьезное возражение своей концепции: временное всеединство души требует уничтожить время и, противореча фактам нашего опыта, представить душу в виде чего-то неподвижного, неизменного. Вот как — в сокращенном *ad hoc* виде — выглядит ответ Карсавина на предполагаемое возражение: «Допустим, что временное течение состоит из бесконечного числа бесконечно малых моментов, которые мы все выразим в исчерпывающем их ряде букв латинского алфавита — *abcd ... mn ... хуз*. Если душа (*A*) сразу совместима только с одним моментом (*a, b, m, z*), т. е. если она всецело временна, она не может сознавать изменения своего из *a* в *b*, из *m* в *n* и т. д. и самого факта изменения. Пользуясь принятыми нами обозначениями и отмечая порядковыми числами внизу букв степень убледнения данного мига в последующих (напр. $a - a^1b - a^2b^1c...$), мы сможем изобразить, и довольно точно, течение нашей душевной жизни, как ряд мгновений или моментов второго порядка в схеме — $a + a^1b + a^2b^1c + b^2c^1d + ... + l^2m^1n + m^2n^1o + n^2o^1p + ... + x^2y^1z$.

Эта схема почти выразит нам относительную всевременность души в ее эмпирическом сознании и самосознании <...>. Мы можем далее представить себе течение нашей душевной жизни иначе: так, чтобы в нем не погибал ни один миг, но происходило бы непрерывное нарастание, и выразить новое наше представление схемой — $a + ab + abc + abcd + ... + abc... mn... ху$. Тогда мы получим временность, в которой будет настоящее и будущее, но не будет прошлого, — время двух измерений. Оно ближе ко всевременности, чем наше „трехмерное время“, но еще не всевременность. Всевременность получится тогда, если вся временность сведется к одному последнему моменту „двумерного времени“, к *abcd... mn... хуз*, если не будет не только прошлого, а и будущего и настоящего

⁶ См. цит. соч. С. 21–220. Стоит заметить, что значительную часть работы (с. 210–220)

Карсавин посвящает анализу свидетельств того, что будущее уже существует и может быть увидено. Он предлагает обосновать в дальнейшем парадоксальный вывод: «...если будущее некоторым образом уже дано и существует, т. е. возможно с полнотой и подлинностью видеть и слышать то, что данный человек (я или кто-нибудь другой) будет делать, говорить, думать в любой момент будущего, осуществляемая мною моя свобода — неоспоримый и притом эмпирически удостоверенный факт» (С. 220). Однако обещание остается выполненным лишь отчасти. Как будет ниже показано, аргументы Карсавина направлены на критику темпорального детерминизма, для которой как раз в данном аспекте не существенно само содержание свободного акта. Таким образом, этот спорный материал, собственно, не пригодился.

го, определяемого его отношением к последующему и предшествующему. <...> В данную минуту я ($= E$), продолжая развитие моей мысли (продолжая быть a), еще и наблюдаю за нею, т.е. есмь b , и обратно: я сразу и a и b ($E = a + b$), как раньше я был только a ($E = a$). Притом a вовсе не часть E , а само оно, и новая формула $E = a + b$ не устранила старой $E = a$, прибавив, однако, формулу $E = b$, но не позволяя мне утверждать, что $a = b$. — Я мыслю и мыслю весь я, тождественный с моею мыслью (моя мысль есть я сам); в то же время я наблюдаю себя и тоже весь я наблюдаю, тождественный с моим наблюдением (мое наблюдение есть я сам). Однако мысль моя остается отличною от моего наблюдения. Этот доступный каждому факт и являет нам природу всеединства, хотя весьма несовершенно. Доступный всякому, он требует для восприятия его некоторого усилия, особенно если налицо не два, а три и более моментов. Естественнo, что мы предпочитаем меньшее напряжение: сначала воспринимаем a , потом b , потом c и т.д. Но в строении души от этого ничего не изменяется: всеединство остается самим собою»⁷.

Карсавин оговаривается: всевременность не познается целиком, она дана нам как «всевременность трех мигoв»; всевременность прошлого — настоящего — будущего. Но этого достаточно, чтобы убедиться в ее непрерывности, в отсутствии «линии разрыва». Как любопытный факт отмечает Карсавин нашу способность длить настоящее, активно удерживая в нем соседние модусы прошлого и будущего. В свете его конструкции «всевремени» этот феномен уже нельзя свести к психологическому казусу. Важно, что «всевременная душа» при этом не находится вне потока времени, но и не выходит из настоящего. Всевременность не есть нечто противоположное времени, вечное и неизменное в вульгарном смысле этих слов. Она содержит в себе и все время, и собственную временность. Таким образом Карсавин отсекает традиционные с его точки зрения ошибки метафизики: понимание вечности как остановленного времени и понимание времени как последовательности моментов. «Мы строим идею вечности, исходя из времени»⁸. Отсутствие прямого осознания высшего всеединства не означает отпадение от вечности. Поскольку, поясняет Карсавин, мое эмпирическое сознание есть нечто ограниченное и неполное, нельзя требовать, чтобы момент постигал целое. Всеединое сознание сознает мое эмпирическое сознание, но обратное было бы неестественно. Для эмпирической души прошлое и будущее даны образно и отрывочно. «Она не может целостно жить в первом и во втором, из настоящего влиять на будущее или прошлое непосредственно, т.е. минуя необходимый временный ряд. Она не может ничего изменить в прошлом, ибо это уже ею сделано, ни в будущем, потому что это ею еще не сделано. <...> Совершенно невозможно, увидев будущее, эмпирически, т.е. в момент видения его,

⁷ Цит. соч. С. 223–224.

⁸ Там же. С. 229.

непосредственно обусловить его или „принять решение“ и потом, когда это будущее придет, его осуществить. Ведь это будущее уже обусловлено этим настоящим, но *во времени* — чрез посредство всего временного ряда»⁹. Тем не менее, душа, — утверждает Карсавин, — сохраняет причастность вечности и статус действующей силы в своем всеедином бытии.

Исходя из этого, Карсавин дает решение вопроса о свободе воли. Во-первых, он считает более корректным разговор о свободе души, а не воли, поскольку в душе воля и разум неразъединимы. Во-вторых, душа — некоторый целостный акт, как упорядоченное всеединство, сразу (но *сразу* не во временном смысле) обнаруживающееся во множестве условно нами разъединяемых актов. Этот всеединый акт не заключает в себе никакой внутренней разорванности, но сохраняет множественность. «Если выразить его множественность нашим условным символом — $abc... mn...yz$, а его единство буквою U , то неправильно будет говорить: a причина b , ab причина c , $abc - d$ и т.д., ибо a есть U в аспекте a , $abc - U$ в аспекте abc и т.д. Связь m и n кажется очевидною и исчерпываемо ими двумя, пока мы абстрагируем m и n , но если мы усматриваем, что m , на самом деле — $...iklm$, а $n - nopr...$, причинная связь замутняется; когда же для m мы берем весь ряд $ab...t$, для n — весь ряд $po...z$, она совершенно исчезает и получается... чистое бергсонианство»¹⁰. Карсавин, чтобы выйти из этого затруднения, прибегает к учению Плотина о взаимодействии душ через опосредование их мировой душой и, следовательно, через нее. Жизнь такой всевременно-единой души — это непрерывный самодовлеющий процесс; он, как таковой, сам — своя природа, сам себя определяет и потому вопрос о свободе или несвободе здесь уже не уместен. Однако, признает Карсавин, вопрос, решенный для всеединого сознания, по-прежнему уместен в отношении эмпирической души. «Непредвзятое самонаблюдение может привести только к представлению о сплошном непрерывном процессе, к снятию раздельности души и ее природы и, следовательно, к постижению свободы души. К этому всему оно и привело Бергсона, несмотря даже на то, что он не продумал своих наблюдений до конца и остался чужд идее всеединства и всевременности, чем обусловлены внутренние противоречия его теории»¹¹.

От своих внутренних противоречий Карсавин стремится избавиться, устанавливая глубинную связь всеединого и индивидуально-эмпирического: свобода не в том, что я могу воздержаться от определенного акта или его совершить, а в том, что я его совершаю всеедино. В этом акте осуществляется вся моя всевременная душа. Она и есть моя истинная душа, индивидуализирующая себя в недостаточности эмпирического бытия. Я не могу не совершить некий акт в отдельности его именно потому, что совершаю его в единстве со всеми другими, как неот-

⁹ Там же. С. 232.

¹⁰ Там же. С. 233.

¹¹ Там же. С. 235.

рывный от прочих «момент». «В этом же его всеедином качестве я могу и совершить его и не совершить, но во втором случае и все мои прочие акты будут уже иными: и те, которые (рассуждаю временно) я уже совершил, и те, которые еще совершу»¹². Свобода моя в этом случае не эмпирична, она — подлинное мое бытие, всеединое, «обнаруживающее себя в эмпирической своей неполноте»¹³. Еще один аспект проблемы заключается в том, что человеческая душа — лишь относительное всеединство, ограниченное абсолютным бытием. В свете этого Карсавин признает свои доказательства обоснованием свободы Божества, но еще не свободы человеческой души. Соответствующие аргументы он описывает на богословском языке «кратким и сжатым до пределов загадочности изложением»¹⁴, однако эта тема выходит за рамки нашей задачи прояснения двух философских дискурсов — карсавинского и бергсоновского. Из итоговых формул решения проблемы можно выделить следующие: «...тварная свобода в том, что она может сама определить меру своего напряжения во всеедином акте причастия к абсолютному, хотя определить не абсолютно (рано или поздно она вполне обожится), а путем создания только для себя иллюзорного бытия в разъединенности времени и пространства, которое становится реальным лишь благодаря особому акту абсолютного. Таким образом, тварная свобода не что иное, как неполнота или недостаточность истинной, а, как вольная неполнота, — вина и кара разъединенности»¹⁵; «непредвзятый анализ душевной жизни приводит к необходимости признать индивидуальную эмпирическую душу относительным, хотя и неполным всеединством, относительно всевременной, обладающей в обледнении образов своим прошлым и своим будущим и органически неразрывно связанною со своим всеединым бытием, а чрез него и чрез всеединую душу с абсолютным»¹⁶.

Несмотря на то, что размежевание с Бергсоном в этой работе выглядит довольно радикальным, мы должны учесть несколько существенных моментов. Прежде всего стоит отметить, что степень проникновения Карсавина в бергсоновскую идею длительности и — главное — степень использования ее философских импликаций очень высоки, что особо заметно на преобладающем тогдашнем фоне поверхностного восприятия и критической риторики¹⁷. Как и Бергсон, Карсавин придает новый глубокий смысл платоновскому пониманию времени как «подвижного образа вечности». Именно концепт творческой вечности-длительности позволяет Карсавину сомкнуть дискурс русской философии всеединства с новейшей философией Запада. Далее: Карсавин

¹² Там же. С. 236.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 237.

¹⁵ Там же. С. 247.

¹⁶ Там же. С. 249.

¹⁷ См. об этом: *Нэтеркотт Ф.* Философская встреча: Бергсон в России (1907–1917). М., 2008.

не знал ни эдинбургских лекций Бергсона, ни, естественно, его книги «Два источника морали и религии» с ее теорией «динамической этики» и «динамической религии», и поэтому для него бергсонизм был представлен его относительно ранней виталистской версией. Однако он выбирает ту же стратегию дополнения этой версии, что и сам Бергсон: прочтение и интерпретацию «длительности» сквозь призму Плотина. Неучтенная Карсавиным философская метафора Бергсона — время как свиток, сворачивающий в настоящем прошлое и разворачивающий будущее — позволяет несколько сблизить также их главные темпоральные идеи: «всевремя» и «длительность». Значимое наблюдение сделано И. И. Блауберг: «Бергсоновская длительность как организация состояний сознания, где каждое состояние отражает всю душу и все моменты взаимопроникают, в слитном виде содержит то, что Карсавин, анализируя, различает; Бергсон не исследует факт самосознания как рефлексии, он сливается для него с общим движением сознания»¹⁸. Справедливо также следующее: «...идея „единомногого“ у Бергсона, вопреки мнению Карсавина, присутствует, хотя и в несколько парадоксальном виде, поскольку любое состояние сознания, в его трактовке, есть особое качество, а длительность, как Бергсон не раз подчеркивал, вообще предшествует различению единого и многого, каким-то образом содержа в себе, однако, и то и другое»¹⁹. Безусловно, Бергсону, познакомься он со статьей «О свободе» даже в эпоху своего дрейфа к католицизму, осталась бы чуждой богословская, конфессионально конкретизированная составляющая этой работы, слишком жесткая для «динамической религии». Но он вполне мог бы согласиться с аргументами «от длительности» в пользу свободы, так же как и оценить построенный Карсавиным образ живой неощепенной вечности, принимающей в себя бесконечное множество свободных творческих волей.

¹⁸ Блауберг И. И. Анри Бергсон. М., 2003. С. 614.

¹⁹ Там же. С. 615.