

ЭТЬЕН ЖИЛЬСОН

Воспоминания о Бергсоне¹

Я только год посещал лекции Бергсона в Коллеж де Франс. Тридцать часов за всю жизнь — это мало. Позднее были еще две важные беседы, одна из них в Страсбурге; время от времени я писал ему, и он всегда отвечал, как и на посылку книг, с безукоризненной, но сдержанной учтивостью, хорошо знакомой его почитателям. Однако его присутствие измеряется для нас вовсе не часами. Мы восхищались им, любили его, он жил и до сих пор живет в наших душах. Наши чувства к нему подобны тем, что испытывали когда-то юные ученики Сократа, в том числе и Платон, позже их описавший. То были еще времена хороших французских манер. Мы не говорили ему «мэтр» — это бы его позабавило, — но мы его любили. Однажды, спускаясь по бульвару Сен-Мишель в компании молодого священника, моего друга, я почувствовал, как он внезапно замер рядом со мной, словно натолкнувшись на что-то. Его взгляд объяснил мне причину: «Бергсон», — сказал он вполголоса. Мы посторонились, пропуская хрупкого, безупречно одетого человека, который ответил на наше приветствие с несколько формальной вежливостью. Только что прошедший мимо человек не был для нас профессором философии — он был самим философом.

Всегда бывает трудно объяснить, чем стало для нас его присутствие и что нам дало его преподавание, его книги. Те, кто произносит слово «бергсонианцы», слишком часто понимают его безотносительно к реальности, как если бы слушатель или читатель Бергсона искали в его учении совокупность положений, принципов или выводов, которые следует усвоить. Конечно, кое-кто неосторожно заимствовал у него если не язык, бывший его секретом, то по крайней мере формулировки. Другие, более амбициозные, мастерили некую «его» систему и, считая ее установленной, по-разному ее применяли. Но были и совсем иные — те, кто обсуждали, собравшись втроем или вчетвером, его уче-

¹ Публикуется по: *Gilson E. Souvenir de Bergson // Revue de métaphysique et de morale. 1959. № 2. P. 129–140.*

ние; подлинное состояние их духа трудно описать, не впадая в известные искажения.

Едва ли мы преувеличим, сказав, что содержание его философии их не только не очень интересовало, но в каком-то смысле было им безразлично. Правду говоря, эти юноши были неспособны его постичь — по причине, на которой стоит остановиться. Подлинные философы встречаются редко, но еще более это относится к их аудитории, потому что, читая их книги, мы пытаемся понять выводы, но не хотим или не можем проследить за самим ходом рассуждений. У Бергсона такая теоретическая подготовка была долгой, тщательной, углубленной; мы это чувствовали, но, восхищаясь порой его заключениями, изложенными прекрасным языком, осознавали свою неспособность судить о сути дела. Мы не обладали и не могли обладать психофизиологическими и биологическими знаниями, необходимыми для компетентного обсуждения главных выводов «Материи и памяти» или «Творческой эволюции». К тому же эти знания имели значение лишь в связи с собственно философскими проблемами, которые отнюдь не всегда нас интересовали. Слушая с восхищением и симпатией, мы не высказывали мнения о самом учении.

Главное заключалось в другом. Прежде всего, для тех, кто видел и слышал Бергсона, это была встреча — настолько редкая, что всегда неожиданная — с реальным философом, знакомым не по страницам истории. Сложно описать словами опыт, который в том и состоит, чтобы обходиться без слов. Конечно, он выражался в языке, но скорее не содержательно, а настолько размыто, что внутренняя речь философа звучала в нас, не оставляя места для внешнего слова. Его мысль мыслила в нас, если так можно сказать, непосредственно.

Вспоминая об этом, я часто задаюсь вопросом, не было ли чем-то подобным пение сократовской сирены. Порой я сомневаюсь в собственных воспоминаниях. Не стал ли я жертвой вполне естественной иллюзии, сохранившей во мне, давно уже немолодом человеке, впечатления юных лет? Однако то, что я некогда испытывал, слушая Бергсона, то внутреннее потрясение, какое переживаешь при контакте с чистой метафизической мыслью, сравнимое с ощущением от прекрасной музыки, не было иллюзией памяти, поскольку вновь я испытал это лишь однажды. Тогда, еще более чем в случае Бергсона, речь для меня не шла об истинности самого учения. В 1957 году, во Фрайбурге-в-Брайсгау, я в течение часа слушал Мартина Хайдеггера, затерявшись среди трехсот слушателей, столь же всецело поглощенных им, как и я сам, и тотчас же мысленно оказался в небольшой аудитории Коллеж де Франс, где пятьюдесятью годами ранее пережил тот же опыт. Это была Философия в ее королевском величии, какой ее однажды увидел Боэций, — олицетворенная Мудрость, никогда не существующая вполне реально вне живого философа, который мыслит вслух, перед нами, но для самого себя, словно нас здесь и нет. От таких контактов остается живое чувство, что

мысли философа не выражаются целиком в его речи. Полезное предупреждение для того, кто в юношеском неведении запросто берется излагать другим философские учения, которые сам он плохо понимает. Он ни за что не поверит в существование «научного» метода понимания философии. Он встретил ее саму, он знает, чем она является.

О том, чем был для нас Бергсон, невозможно написать книгу, и когда думаешь, что такое же впечатление оставалось, очевидно, от личного знакомства с Кантом, Декартом или св. Фомой Аквинским, испытываешь удвоенное беспокойство при мысли о том, как ты, будучи историком, изложил их учения. Но главное — скажем так, суть послания, возвещенного нам лекциями Бергсона, — состояло в другом. Курс в Коллеж де Франс давал его юным слушателем то, что мы называли бы «доказательством от Бергсона». Что же он доказывал? — Что метафизика не умерла. Они нуждались в этом доказательстве, поскольку в большинстве своем пришли к философии из любви к метафизике, а их преподаватели из Сорбонны говорили о ней лишь затем, чтобы констатировать ее кончину.

Не стоит верить страницам, впрочем блистающим вдохновением, где Шарль Пегги описывает эпоху своего рода социологического террора, Робеспьером которого был Эмиль Дюркгейм, а жертвами — агнцы-бергсонисты. Социологами становились по желанию, и я даже скажу, что, по моему личному опыту, боязнь социологического вторжения была достаточно сильна, чтобы титул дюркгеймовца не считался такой уж хорошей рекомендацией. Дюркгейм в описании Пегги — это миф. Подлинной опасностью для метафизики был тогда скорее некий замаскированный неопозитивизм, который, с одной стороны, стремился свести философию к рефлексии над науками, а с другой — если мы упорствовали в поисках ответа на старые вопросы о душе и Боге, — выдвигал вперед кантианский морализм как образец неметафизического ответа. Делалось все, лишь бы метафизика не считалась знанием.

Любопытно, что в это время, когда всякая дисциплина, дабы оправдать свое существование, должна была облечься в научную форму, история философии подвергалась безжалостному искажению. Декарт лишился своей морали, Мальбранш — теологии, Лейбниц — проектов религиозной организации мира, Конт — религии, словно позитивизм сводится к простому сциентизму, невозможность которого именно Конт пытался показать. По словам Конта (его любил цитировать один из наших профессоров), не нужно было даже опровергать метафизику, достаточно было позволить ей «выйти из употребления». Но поскольку Бергсон говорил, напротив, о метафизике как о знании — ином, чем наука, и тем не менее значимом в своей области, — не стоило отчаиваться.

Его слова были авторитетны еще и по другой причине, коренящейся в самом его учении. Перечитывая сегодня сочинения Равессона, Лашелье и Бутру, с удивлением видишь, в какой мере они предвещали некото-

рые из главных тем будущей бергсоновской философии: невозможность абсолютного механицизма, наличие неустранимого элемента случайности в мире, восстановление в их глубоком смысле традиционных понятий целесообразности и свободы. Все эти темы французского спиритуализма должны были бы служить преградой против вторжения духа сциентизма; но между 1905 и 1910 годами ни Лашелье, ни Бутру не пользовались уже каким-либо влиянием. Те из нас, кто был наиболее готов их понять и воспринять их послание, испытывали при чтении их сочинений только чувство разочарования. Назовем причину — по крайней мере, насколько сегодня можно понять состояние духа, который в те годы не занимался самоанализом. По прошествии стольких лет он доступен осмыслению лишь потому, что все еще существует в том, кто задается этими вопросами.

Одна общая черта сближает три сочинения Равессона, Лашелье и Бутру. Это их докторские диссертации, из которых мы, возможно, не имели бы ни одной, если бы их авторы не нуждались в дипломе, чтобы приступить к избранному ими роду деятельности. По объему каждая последующая из этих диссертаций больше предыдущей, и все же они очень кратки в сравнении с философскими суммами, которые соискатели докторской степени представляют сегодня своим жюри. Их можно легко объединить, включив сюда и латинские диссертации тех же авторов, в один том скромных размеров, — содержащий, однако, три метафизические интерпретации мира и человека. Более того, эти краткие, предельно лаконичные диссертации представляют, по существу, все философское творчество их авторов. Обращаясь спустя годы к трем этим дебютам, ни один из которых не имел продолжения, с трудом отделяешься от впечатления, что сами их авторы сразу увидели в них и финалы.

Причина этого очевидна. Она кроется в абстрактном и чисто формальном диалектическом методе, примененном авторами. Французский спиритуализм, каким его представляют данные университетские сочинения, — это философия, питающаяся философией. Она не живет рефлексией над умопостигаемостью христианского откровения, как томизм, или над математикой, как философия Декарта, или над физикой, как учение Канта, или над системой наук на всех уровнях и в иерархии их областей, как философия Конта. Конт опирался на науки, Бутру — на Конта. Эти философии не имели иного содержания, кроме небольшого числа абстрактных, изначально введенных понятий, сплетаемых и переплетаемых на сто фасонов диалектикой, впрочем наивысшего качества, но единственной целью которой было сравнить их с универсумом — едва ли менее абстрактным, чем они, — чтобы узнать, могут ли они его объяснить.

Для юных умов, какими мы были тогда, не было ничего более нудного, чем это чтение, поскольку мы пылко желали философствовать, но не могли решиться философствовать о словах, то есть ни о чем.

Быть может, мы неосознанно попали под влияние науки: мы знали ее мало, но достаточно, чтобы усвоить, что она всегда говорит о чем-то, и к тому же история научила нас, что философы, от Платона до наших дней, упражняли свою рефлексию на конкретной реальности, какой она представляла их разуму в религии, которую они исповедовали, науке, которую они знали, самом обществе, в котором они жили. Какова бы ни была причина, нашу реакцию на эти системы идей, основательные, элегантные, но малопригодные для использования, можно вполне точно описать как безразличие, окрашенное почтением. Наше философское будущее виделось в чем-то ином.

Учение Бергсона ворвалось в эту пустоту, подобно вихрю. Следуя в каком-то смысле мэтрам французского спиритуализма — он всегда их почитал и не хотел бы, чтобы его от них отделяли, — Бергсон с самого начала практиковал метод, ориентированный на выяснение того, что говорила наука о проблемах, которые брался изучать философ. Уже «Непосредственные данные», но еще больше «Материя и память» и «Творческая эволюция» опираются на солидную научную базу, какой она была в эпоху написания этих книг. Переходя, далее, к «Двум источникам», мы видим, как Бергсон приступает позднее к обширному исследованию духовных опытов, представляющих для философа эмпирически данную религиозную реальность, подобно тому как наука репрезентирует для него природную реальность, сам универсум. Такой возврат метафизики к ее традиции, которая состояла в том, чтобы следовать за физикой и опираться на нее, был для нас главным в бергсонизме. Это открывало возможности конкретной метафизики, по крайней мере в том смысле, что мысль сразу прочно утверждалась в опыте, с целью выйти за его рамки.

Поэтому было бы неточно сводить воздействие на нас философии Бергсона к влиянию общей его позиции и метода, не связанного с содержанием. То, что называли его антиинтеллектуализмом, нельзя просто отрицать, но природу его зачастую плохо понимали. Заметим, что многие его читатели в 1905–1910 годы не толковали его учение в таком смысле; возможно, им бы никогда это и в голову не пришло, если бы не протесты, которые оно вызвало со стороны тех, кого со всего размаха настигала его критика плохого применения интеллекта. Для нас понятие «бергсонизм» не было связано с каким-то «анти» — кроме, однако, одного. Безусловно, Бергсон разоблачал и преследовал возрождавшуюся без конца иллюзию разума-резонера, который, считая себя интеллектом как таковым, стремится подчинить себе реальность, предписать ей закон и изгнать из нее все то, что сам он не способен понять. Мы требовали от Бергсона и получили от него философию, нацеленную на проблемы, которые хотя и отличались от проблем науки, но тоже, как и наука, имели определенное содержание.

Диалектика Лашелье и Бутру продемонстрировала свою неэффективность. Сциентизм, или псевдо-позитивизм, наших современников

невозможно превзойти, опираясь на понятие универсума, заимствованное у самой науки. Наука ведет только к научным выводам. Об этом с очевидностью свидетельствуют зловключения наших ученых, которые, не соглашаясь философствовать, предаются вольным мечтаниям где-то по ту сторону уже созданной науки. Таким путем они приходят только к разнообразным видам научной фантастики, наиболее забавной из всех. Примеры тому сегодня нередки. Но сам философ столь же тщетно пытался бы поставить себя выше науки, по-иному распределяя понятия, от нее же и полученные, и довольствуясь тем, что он «говорит» иначе, чем она. Желать превзойти науку на ее собственной территории — значит применять ее методы в той сфере, где они больше не действуют.

Возможно, понимание этой проблемы побудило Бергсона объявить интеллект неспособным дать окончательный ответ на великие вопросы метафизики. Причины такой позиции не ускользнули от нас, но сама она внушала нам сомнения, поскольку, сводя реальное значение рассудка к его использованию в науке, она в итоге признавала правоту Канта. Бергсоновская ноэтика интуиции обходила препятствие, возведенное Критикой на пути метафизики, но не преодолевала его.

В умах студентов, готовившихся к экзамену по философии, все это не формулировалось в отчетливом виде, но какое-то замешательство охватывало их всякий раз, когда, ловко заведя в тупик разум-резонер, как у Спенсера или Тэна, и показав его неспособность понять жизнь (как говорят, живое), метафизик обращался к интуиции, по сути невыразимой, которую можно было внушить, но не передать при помощи слов и понятий. Решение простое, но вселявшее тревогу, ибо, хотя интуиция словно сама собой появлялась в конце каждого из исследований, столь ловко проведенных философом, он представлял ее, однако, как редкое и труднодоступное вознаграждение. Мы, несведущие, находили ее, напротив, столь легкодоступной, что нас это беспокоило. Понимали ли мы Бергсона, когда он в своей самоуглубленности требовал от нас скручивания², которое вовсе не казалось нам необходимым? Бергсоновская интуиция — как благодать, никогда нет уверенности в том, что ее обретешь. Ситуация неудобная, даже если непременно нужно с ней смириться.

Эта сложность была выше нашего разума, и сама ее природа ускользала от нас, поскольку мы искали в ноэтике решения, которое могла дать только онтология. Это не значит, что Бергсон оставил своих слушателей и читателей в неведении относительно природы бытия,

² Имеется в виду бергсоновское описание интуиции в «Творческой эволюции»: «Нужно, чтобы, повернувшись и обкрутившись вокруг самой себя, способность видеть составила одно целое с актом воли: болезненное усилие, которое мы можем совершить внезапно, насилуя природу, но которое не можем сохранять больше нескольких мгновений» (Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Канон-Пресс, Кучково поле, 1998. С. 236–237). — Прим. перев.

но сам он вполне резонно замечал, что его мысль можно понять, только поместив в ее центре понятие чистой длительности, или, точнее, саму чистую длительность. К сожалению, единственный метод, которым мы располагали, чтобы приблизиться к этой чистой длительности, вел через интуицию потока сознания: мы непосредственно приобщаемся к совершенной непрерывности длительности, преодолевая пространственное дробление, которому ее подвергает интеллект. Реалист по интенции и по наиболее глубокой своей мысли, Бергсон всегда понимал реальность универсума, в том числе его причину, как аналогичную реальности души. Мы лишь позже узнали, насколько сложно удерживать бытие в мысли, которая без него есть ничто.

Несмотря на эту существенную трудность, Бергсон открывал метафизике путь к обновлению. К тем, кто отказывался на него вступить, отнесем прежде всего «интеллектуалистов» и «рационалистов», которые под предлогом защиты прав разума и интеллекта были и до сих пор остаются приверженцами устаревшего их понимания. Какого же? Именно того, которое Бергсон неустанно критиковал. Ибо, хотя очевидно, что интеллект не характеризуется естественной неспособностью постичь живое, не менее очевидно, что именно таким его представляли некоторые философы, считавшие своей задачей защиту его прав. Бергсон довел до конца критику абстрактного рационализма, лежащего в основе отвержения метафизики, мистики и всего того, что невозможно замкнуть в простое понятие. Такая позиция слишком естественна для рассудка, чтобы можно было надеяться на ее исчезновение; но со времен Бергсона мы знаем, чем она является.

Наиболее важное заключается не в этом. Иногда говорят, что учение Бергсона не оказывает уже никакого влияния. Но как знать? Действительно, внешних признаков влияния немного, но это отчасти связано с тем, что Бергсон писал по-французски; наделяя особым смыслом слова обыденного языка, он не дал своим последователям одного из тех сразу узнаваемых жаргонов, какие отличают членов философской школы. Более того, не было и никогда не будет бергсоновской схоластики. Те, кто вернутся к его идеям, сделают это в одиночестве, как Пеги, который вернулся одновременно к Бергсону и к Декарту не для того, чтобы заимствовать их учения, а чтобы вместе с определенным способом мышления воспринять живой стимул. У нас нет слов, чтобы отличить от других философов тех смельчаков, которые, как и всякий человек, могут, конечно, заблуждаться, однако твердо держат в руках свою философию, не позволяя ей управлять собой, как это нередко бывает с иными. Нет ничего более тягостного и опасного, чем учение, которое мыслит лишь самого себя, так что с какого-то момента философ просто присутствует при его разворачивании, не участвуя в нем. Какова бы ни была реальность, которую стремились понять Бергсон, Декарт, св. Фома Аквинский, они запрещали себе хоть на миг потерять ее из виду. Именно этим, а не самой собой, питается их мысль, находя для себя крите-

рий в реальности. Бергсон навечно присоединился к великим умам, чья компания внушает страх к пустословию; понятия ценны для них именно своим приобщением к реальности.

Есть и другая причина того, почему бывает трудно выявить воздействие Бергсона на умы: в его школе каждый учится исследовать и решать свои собственные проблемы, а не проблемы Бергсона. Наибольший с виду «бергсонианец» из тех, кто отмечен его влиянием, Эдуар Леруа, всегда избегал преподавать то же учение, что философ, которому он воздал столько почестей. Хотя он толковал методологические и религиозные проблемы в духе «новой философии», то были иные проблемы, а значит, и иные решения. Сорель, Тибоде, другие, менее достойные известности философы, многим обязанные — пусть они и не всегда это признавали — влиянию Бергсона, тоже шли собственными путями. Это было не предательство, а подражание ему, ибо всякий раз, принимаясь за новую проблему, Бергсон проводил новое исследование, прилагал новые усилия. Подлинные бергсонианцы — не те, кто повторял его выводы, а те, кто по его примеру делали в иных областях нечто аналогичное тому, что сделал он.

Надо, однако, признать, что сам он не определил со всей ясностью значение своего труда. Неопределенность кроется не в его собственном учении. За какую бы проблему ни брался Бергсон, он всегда показывал, что по сути реальность есть динамизм, эффективность которого не может быть сведена к сумме его следствий. Это ядро реального, его исток и причина, отлагает за собой действия и вещи, как художник-творец оставляет след — свои произведения. У художника, пока он жив, всегда есть порыв, чтобы двигаться дальше, так что универсум предстает как результат энергии и неисчерпаемой силы созидания. Нет ничего более ясного, более простого; можно было бы даже посетовать, что это слишком просто, не будь капитального факта, равно отмеченного Бергсоном: рассудок естественно стремится мыслить в точности обратное, занятый тем, чтобы воссоздавать целое из частей, движение из неподвижностей, длительность из пространства, эволюцию из того, что эволюционировало, свободу из мотивов и целей, — короче, если воспользоваться формулировкой, к которой Бергсон часто прибегал, — становящееся из уже ставшего.

Эта критика универсальной статике или, если угодно, естественного платонизма интеллекта была наиболее плодотворным моментом мысли Бергсона; это необходимое усилие нужно всегда возобновлять, продвигая дальше и дальше во всех областях, где оно, впрочем, всегда будет наталкиваться на непреодолимое сопротивление, а порой на подлинное негодование со стороны рассудка, считающего своей целью неподвижность сущностного определения. В данной сфере Бергсон всецело заслуживает поддержки, поскольку антиинтеллектуализм, в котором его упрекают, вовсе не является у него отказом от мышления (*intellection*). Бергсон вначале определяет, анализирует, соединяет и разделяет поня-

тия, а уж затем задается вопросом, полностью ли они охватывают реальность. Конечно, если что-то от них ускользнуло, следует продолжить анализ, переделать прежние понятия или создать новые — короче, возможно ближе подойти к реальности, чтобы сделать ее постигаемой. Но этим-то и занимается наука, а кто станет утверждать, что Бергсон пренебрегал наукой? В философии такова же работа рассудка, и она необходима, ибо чем было бы познание без понятий? Бергсон добавляет к этому следующее: без конца накапливая преимущество, ни наука, ни философия не смогут одолеть друг друга. Когда игрок мнит себя выигравшим, тогда-то он и проигрывает безнадежно.

Во времена, когда повсюду торжествует релятивизм, решимся ли мы утверждать, что обладаем абсолютной, неколебимой, первичной истиной, от которой никогда не откажется внимательная мысль? Для некоторых из нас главным в том, что называют бергсонизмом, сразу стало вот что: *как бы далеко ни продвигался философский анализ опыта, он никогда не завершится.*

На столь простое суждение можно ответить «да» или «нет»; почему же смысл его так извратили? Поскольку наши воспоминания были бы неполны, если бы мы не упомянули покойного Альбера Тибоде, воспользуемся возможностью дать ему слово. Тибоде писал нам из Версаля 12 апреля 1923 года (мы опустим здесь лишь слова, свидетельствующие о скромности, впрочем совершенно искренние): «Вам принадлежит заслуга в том деле, на которое сам я решился лишь после неуместных колебаний: в устранении того, что вы называете аффективным бергсонизмом. Необходимо, чтобы искренние люди поняли, что бергсонизм возродил нас, вернув на славный путь великих философов. Если вместо возрождения в этом увидели отклонение, не повинна ли в том отчасти последняя глава „Творческой эволюции“, которая могла бы называться „Ошибка философов“, подобно тому как один из учеников Бергсона назвал свою диссертацию „Нравственная ошибка“? Было ли исходное бергсоновское „Нет!“ намного более решительным и глубоким, чем у Барреса в книге „Под взглядом варваров“? Я думаю, всё это благополучно разрешится».

Хорошо, если умеешь смотреть на ситуацию с таким здоровым оптимизмом, умиротворяющим, как течение Соны, и мощным, как св. Филибер де Турнус. Но это дается нелегко. Отказался ли когда-нибудь Баррес от своего «нет», сказанного этой «ничтожной вещи на поверхности нас самих», интеллекту? Можно усомниться в этом, читая «Сибиллу из Осера». Его рекой был Рейн, а не Сона. Если же говорить о Бергсоне, Тибоде прав, подчеркивая негативную роль, какую сыграла последняя глава «Творческой эволюции», однако критику предшествующих философов, которой посвящены эти страницы, следует толковать осторожно. Ни там, ни где-либо еще Бергсон не вернулся к своему начальному «нет», и вообще он адресует его не философии и даже не интеллекту, а скорее некой лени в использовании интеллекта, которую он считает роковой для философии.

Прочитируем с связи с этим строки из малоизвестной его работы, опубликованной в мемориальном томе, посвященном четырехсотлетней годовщине Коллеж де Франс (1930). Бергсону было поручено рассказать о том, что сделал для философии знаменитый Коллеж; поистине неблагоприятная задача, ведь между Рамусом и самим Бергсоном там почти ничего и не найдешь. Бергсон согласился, но показателен выбор им своего «философа»: его статья называется «Чем философия обязана Клоду Бернару». Воспользовавшись поразившими его словами этого ученого: «Философия не должна быть систематичной», — Бергсон излагает здесь свои принципы, философское кредо, чему нет аналогов в его творчестве: «Однако слова его истинны, и этой истиной мы станем все больше проникаться по мере того, как будет развиваться философия, способная проследивать конкретную реальность во всех ее поворотах. Нам уже не придется тогда наблюдать череду учений, каждое из которых — принимают ли его или отвергают — стремится замкнуть совокупность вещей в простые формулы. Мы обретем единую философию, которая будет постепенно возведена рядом с наукой, и в ее создание внесут свою лепту все, кто способен думать. Мы больше не скажем: „Природа одна; поищем же среди имеющихся у нас идей ту, которая смогла бы ее объять“. Мы скажем: „Природа такова, какова есть, и поскольку наш интеллект, составляющий часть природы, менее обширен, чем она, едва ли какая-то из наших идей окажется достаточно широкой, чтобы ее охватить. Будем же работать, чтобы раздвинуть границы своего мышления: напряжем свой рассудок; разрушим, если потребуется, его рамки, но не станем урезать реальность по мерке своих идей, ведь это идеи должны расширяться в соответствии с реальностью“. Вот что мы скажем, вот что попробуем сделать. Но продвигаясь все дальше и дальше по пути, на который мы вступили, не забудем, что его открытию способствовал Клод Бернар»³.

Странный это антиинтеллектуализм! Однако Бергсон никогда не писал ничего более подлинно бергсонианского, и я не думаю, что в последней главе «Творческой эволюции» можно найти нечто противоречащее этому. Тем не менее Альбер Тибоде прав, видя в ней возможный источник наиболее резких возражений против учения Бергсона. Во-первых, Бергсон решительно критикует здесь предшествующие философские концепции, и не все они настолько ушли в прошлое, чтобы не найти себе защитников. Во-вторых, и это гораздо важнее, он попытался сделать в данной главе нечто опасное само по себе и новое для него. Его право на такую попытку не ставится под вопрос, речь идет только о рискованности предприятия.

Выступая в дискуссиях с критикой каких-либо философских позиций, Бергсон обычно определял их особенности в безличных терми-

³ La philosophie de Claude Bernard // *Bergson A. La pensée et le mouvant*. Paris, 1934. P. 266 — *Прим. пер.*

нах; это были чисто абстрактные позиции, и их определение зависело лишь от него. В заключении «Творческой эволюции» вина, напротив, возлагается на реальные учения, критическое обсуждение которых предполагает интерпретацию. Но когда речь идет о Платоне или Аристотеле, то, учитывая, что их интерпретациям нет числа, не стоит надеяться на согласие не только по поводу критики, которой их подвергают, но прежде всего по поводу ее предмета. Добавим к этому, что Бергсон не приложил здесь собственно бергсонианских усилий с целью понять изнутри философов, чьи учения он взялся критиковать. Нет ничего менее бергсонианского, чем сам Бергсон в своей критической истории философов; и это понятно — ведь если бы он проследил за нитью их мысли, то не смог бы им возражать. Великие философии прошлого, подвергнутые им критике, служили ему всего лишь мишенями. Они были конкретными примерами неверного использования интеллекта, пороки которого неустанно разоблачались в его учении. Но конкретные философии нельзя упростить до такой степени, и к тому же, критикуя их, делаешь очевидными границы собственного их понимания.

Именно здесь позиция Бергсона оказалась уязвимой, что особенно поучительно, ибо в данном случае эти границы совпадают с границами самой бергсоновской проблематики. Мы видим, насколько сам он остается греком, ибо весь вопрос состоял для него в выборе между бытием и становлением. Его мысль подчинялась проведенному Платоном в «Тимее» (27 d) фундаментальному разделению между вечным бытием, которое существует, поскольку оно не подвержено становлению, и тем, которое не существует, поскольку оно всегда находится в становлении. Исходя из этого, можно предвидеть, что в философии эволюции бытие было бы неуместно. Но необходимо ли мыслить универсум под углом зрения бытия и становления, как будто бытие по определению противоположно становлению, а становление — бытию? Прежде всего, как показал сам Платон, становление в известной мере причастно бытию, а главное, нет такого бытия, за пределы которого не требовалось бы выйти, если мы хотим постичь его трансцендентную причину.

Следовательно, Бергсон заблуждался не столько в своей критике интеллекта — всякая философия, даже аристотелевская, указывает на его границы, — сколько в неспособности выйти за рамки проблематики «Тимея», который не является вершиной философии Платона. Замечания того же рода можно применить и к бергсоновской интерпретации Аристотеля: «Вечность подвижности возможна только тогда, когда она опирается на вечность неизменности, которую она развешивает в цепь, не имеющую ни начала, ни конца»⁴. Бергсон добавляет: «Таково последнее слово греческой философии»⁵. Да, в извест-

⁴ Бергсон А. Творческая эволюция. С. 311.

⁵ Там же.

ном смысле это верно; но вечная неизменность, о которой говорит Аристотель, есть неизменность акта чистой Мысли, и вполне правомерно спросить, не переносит ли он нас, как Благо Платона, в метафизическую область, лежащую за пределами антиномии статического и подвижного, бытия и становления?

Таким образом, можно было бы переписать эту критическую историю западной философии, показывая, напротив, как она сумела преодолеть греческую оппозицию бытия и становления; но в нашу задачу не входит критика Бергсона, мы только хотим сказать, что если в его учении есть слабый момент, то не на уровне ноэтики, а прежде всего на уровне онтологии. В понятии бытия, постигнутом в его сути, каким оно предстало в учениях, неизвестных Бергсону, таились возможности, которых он не предполагал.

Этим объясняется одно из многих достоинств его философии: те, кто проследовал за ней до конца, получили в ней стимул к выходу за ее границы. Однако, преодолев ее на своих собственных путях, они не чувствовали, что отделились от нее. В согласии с пониманием философии, свойственным Бергсону, мы вправе думать, что не искажаем его мысль, приписывая его учению большую истинность, чем то признавал он сам. Но столь вольное обращение с учением не распространяется на его автора. Мы не вправе вести его туда, куда сам он не пошел, и не стоит его за это осуждать. Общим достоянием должны становиться не наши заблуждения, а наши прозрения — как величайшие, так и самые малые, ведь каждое из них вносит ясность туда, где ее недостает.

Перевод И. Блауберг