

is based on the idea of thought-action, i.e. the effective function of thinking. In his conception, Leroy is widely relied on data from paleontology, biology, anthropology, and the theory of evolution. He made a significant contribution to the development of the noosphere theory. The following article not only sets forth the ideas of Bergson, but outlines those directions of their development which Le Roy sought to follow in his own work.

**Keywords:** the philosophy of spirit, critique of intellectualism, thought-action, the theory of evolution, E. Le Roy, H. Bergson, P. Teilhard de Chardin.

**Blauberg, Irina** – D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow at the Department of the Contemporary Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow.

irinablauberg@yandex.ru

**Citation:** *BLAUBERG I.I.* (2017). About the Value of the Ideas of Bergson in the Work of Eduard Le Roy. In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 9, pp. 80-83.

#### REFERENCES

Kremer R. (1929) *Idéalisme et évolution d'après M. Edouard Le Roy*. In: *Revue néo-scholastique de philosophie*. Vol. 31. No 23, pp. 378-383.

Le Roy E. (1947) *Une enquête sur quelques traits majeurs de la philosophie bergsonienne*. In: *Archives de philosophie*. Vol. 17, pp. 7-21.

Le Roy E. (1912) *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*. Alcan, Paris.

Le Roy E. (1915) *Dogma and criticism*. Moscow (Russian Translation).

Le Roy E. (1927) *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*. Boivin, Paris.

Le Roy E. (1929-1930) *La pensée intuitive*. Vol. 1-2. Boivin, Paris.

Le Roy E. (1931) *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*. Boivin, Paris.

Le Roy E. (1944) *Introduction à l'étude du problème religieux*. Aubier, Paris.

Le Roy E. (1956-1958) *Essai d'une philosophie première*. Vol. 1-2. PUF, Paris.

## О НЕКОТОРЫХ ОСНОВНЫХ ЧЕРТАХ ФИЛОСОФИИ БЕРГСОНА

### Э. ЛЕРУА

#### Аннотация

В данной работе Эдуар Леруа рассматривает ряд главных принципов учения Бергсона, анализирует трактовку Бергсоном таких понятий, как интеллект и интуиция, длительность, свобода. Возражая критикам метафизики французского интуитивиста, он сам несколько корректирует положения его философии, вскрывая их глубинный смысл. Излагая понимание Бергсоном отношения духа и материи, Леруа соотносит его учение с собственной концепцией «потребности в идеализме».

**Ключевые слова:** философия Бергсона, интеллект, интуиция, мистический опыт.

Перевод с французского:

**Блауберг Ирина Игоревна** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии РАН.  
irinablauberger@yandex.ru

**Цитирование:** ЛЕРУА Э. (2017) О некоторых основных чертах философии Бергсона / пер. с франц. И.И. Блауберг // Философские науки. 2017. № 9. С. 83–97.

Если хочешь выявить все духовное значение великой философии, которую намереваешься интерпретировать, двоякая забота о справедливости и точности диктует позицию, какую следует занять: не ограничиваться эксплицитной формой, в которой воплощается эта философия, но попытаться постичь ее душу, ее глубинные тенденции, посеянные ею зерна, уже готовые проклюнуться, – наконец, те скрытые возможности (*virtualités*), коими она чревата, порой, возможно, без ведома ее автора; одно лишь внимание к возможным продолжениям и дополнениям позволяет хорошо ее понять и вынести точное суждение. Так думал Бергсон; именно такое мнение он часто высказывал, отвечая тем, кто спрашивал о его учении, обращал внимание на те или иные сложности, выражал сомнения. Он хотел, чтобы его творчество не превратилось в закрытую систему, претендующую на завершение замысла, а, напротив, воспринималось как приглашение к самостоятельному исследованию, как дух, который не исчерпывается каким-то результатом и одушевляет без порабощения. Это было не простым следствием уважительной скромности, но свидетельством внутреннего и неоспоримого убеждения. Бергсон охотно допускал, что данный им импульс будет продвинут дальше, чем сам он мог бы зайти, хотя в результате ему, возможно, пришлось бы что-то исправить в своих формулировках и даже в ряде заключений, которые он считал достаточными. Каждому свой этап, говорил он, при том условии, что в расщеплении пучка траекторий сохраняется направление исходного порыва.

Он признал бы, что этому желанию в высшей степени отвечает данный сборник самостоятельных исследований, авторы которых объединены глубокой симпатией к мэтру и его гениальным идеям; тем не менее они без колебаний признают в чем-то неполным его метод или, по крайней мере, предложенное им его применение, поскольку стоят на позициях, несколько отличных от его взглядов, особенно если речь идет о двоякой точке зрения первой философии, намеченной на путях того, что можно было бы назвать метафизикой чистой идеи, и последствий, которые, возможно, имела эта метафизика для суждений о религии, высказанных самим автором «Двух источников морали и религии». Вот какой курс избрали, каждый по-своему, авторы последующих статей. Что же до меня, старого

бергсонианца, которому выпала честь представить публице эти замечательные работы, я, конечно, не мог бы предпринять по слишком многим вопросам углубленное обсуждение, протяженность которого явно вышла бы за рамки разумного предисловия. Все, что я могу себе позволить, — это краткое напоминание о некоторых главных принципах, призванных послужить введением в исследование и представить его в соответствующем ему истинном свете. Это напоминание неизбежно будет слишком сжатым. Тем не менее оно передаст атмосферу сугубого согласия, в которой, мне кажется, все мы черпаем одно и то же чувство горячего восхищения, иногда — также и с моей стороны — с оттенками более личной интерпретации, которую я, в свою очередь, считаю себя вправе предложить.

В этих условиях, первая тема, связанная с исследованием главных черт бергсоновской философии, касается, я думаю, ее начала, отправной точки, коль скоро мы рассматриваем ее как результат теоретического познания. Слишком часто против нее выдвигали необоснованные возражения, пытаясь ее заранее дискредитировать; главное из них, конечно, — обвинение в обесценивании всякого методического упражнения рефлектирующего интеллекта: она якобы ратовала за обращение к силам инстинкта и чувства, отрекалась от тяжелого труда чистого разума. Однако достаточно беглого непредвзятого взгляда, чтобы заметить, что у Бергсона, наряду с отвержением одностороннего интеллектуализма, постоянно используется критическая способность, примененная к данным позитивной науки — данным, тщательно собранным и детально обсуждаемым. Стало быть, единственное радикальное осуждение — это осуждение интеллекта, если он понимается как способность, изолируемая от других, наделенная правом вести свои дела отдельно, в эгоизме замкнутой абстракции, безо всякой потребности в гибкости и преобразовании. Практика мэтра в должной мере корректирует здесь то <неверное впечатление>, которое ученики или противники, чересчур торопливые или склонные к упрощениям, могли бы вынести из беглого прочтения ряда хорошо известных его работ.

Дело в том, что по сути даже в обыденном языке слово *интеллект* (*intelligence*) имеет два законных значения, которые только важно не смешивать. С одной стороны, «умным» («*intelligent*») называют человека, способного в диалектической форме объединить в серии или системы отношений обширную совокупность понятий, полученных полностью готовыми из предшествующих разработок, к которым уже не возвращаются. С другой стороны, то же определение не менее корректно применяется к духу (*esprit*) в той мере, в какой он предстает центром перцептивных антенн, ориентированных во многих и различных направлениях реальности, каждое из которых постигается сообразно его оригинальному оттенку, становясь поэтому источником новых идей. Связность и точность соединения

в первом случае, широта и гибкость при открытии нового во втором — вот что разделяет тогда уровни интеллекта. В определенном смысле, именно второй всегда является предметом обсуждения, хотя и с дополнительными спецификациями; но мы осознаём различие двух этих форм и, следовательно, необходимость всякий раз уточнять, о какой из них идет речь, если мы хотим избежать недоразумений. Сразу признаём, что Бергсон все более и более строго применял этот термин для обозначения способности дискурсивного рассуждения (*discours*). Об этом можно сожалеть. Однако из этого вовсе не следует, что он недооценивал несомненную важность второго значения, более близкого к конкретной жизни и ее многообразной подвижности, чем к ригидности технического действия, нацеленного на обработку неживой материи. Только философ интуиции использует в этом случае другой словарь.

Бергсоновская философия есть прежде всего философия непосредственно переживаемого опыта; она доводит усилие на этом пути до перенесения самой диалектики, в присущем ей порядке восходящих эпох, в область постепенно рождающегося живого и чистого восприятия: *живого*, т.е. действительно практикуемого посредством актов, в которые наблюдатель безоговорочно вовлекается, — *чистого*, т.е. освобожденного от всех предварительных идеологических рамок, — хотя существует множество форм возможного восприятия, общий сенсорный тип которых предстает менее всего проникающим <в реальность>. Именно опыт, понятый таким образом во всей полноте и богатстве развития, называется *интуицией*: конечно, это подлинная мысль, любящая ясность, внимательная к опасностям иллюзии, но мысль, которая излучает атмосферу объединяющей симпатии и сама вырабатывает в ходе своего генезиса, автономного и вместе с тем открытого иному, собственные способы выражения и рефлексии. Она хочет быть «непосредственной»: это вовсе не означает, что она не требует никакой трудоемкой подготовки, ибо, как раз наоборот, ее появление предполагает близкое знакомство с данными обыденного рассудка (*sens commun*) и науки, равно как возврата, путем подлинной освобождающей аскезы, к акту жизни, постигнутой в ее собственной действительности. Это отнюдь не значит выйти за рамки интеллекта, взятого в широком смысле. Само рассуждение в конце концов сыграет свою роль, в тот момент, когда начнется испытание последней точности. Но, в конечном счете, главный результат работы уже не может быть теорией, отделенной от всякой практики, ибо дух должен преобразовать себя самого, чтобы стать способным воспринимать.

Остановимся подольше на истоках. Всякая новая философия обычно начинается — история тому свидетельство — с предварительной критики, краткой или обстоятельной, общей или специальной, которая дает возможность понять, чего недостает ее предшественникам, осознать ту потребность души, которая оказывается, таким образом,

неудовлетворенной, продумать, что нужно предпринять, чтобы это исправить. Например, сам Бергсон говорил, что каждая из его книг всегда была «выражением недовольства, протеста». Он со всей определенностью отмечал, что новая интуиция обычно рождается из чувства непреодолимого сопротивления, внезапно пробуждающегося перед тем или иным, прежде принимавшимся, ясно выраженным или подразумеваемым положением; это чувство — вдохновитель решительного *нет*, предшествующего всякому обдуманному изучению. Однако такое изучение необходимо затем провести, чтобы предохранить себя от возможных ошибок, связанных с предубеждением. Вовсе не уклоняясь от этого <исследования>, Бергсон многократно к нему возвращался и именно в нем с самого начала избрал направление своих устремлений (*d'élan*). Действительно, мы знаем, что его исходным пунктом был критический анализ спенсеровского сциентизма, особенно в связи с идеей времени, используемой в теориях эволюции: авторы двух глав данного сборника напоминают об этом и приводят свои объяснения. Не повторяя то, что они прекрасно излагают, рассмотрим вкратце — с точки зрения уже не исторической, а теоретической — целостное значение этой подготовительной работы, взяв к тому же данный вопрос в его общих моментах.

Главный объект бергсоновской критики — это дискурсивное рассуждение (*le Discours*), операция анализа и синтеза, используемая как инструмент объяснения интеллектом первого рода, который в хронологическом начале исследования действует практически один в рефлексивных упражнениях. Формирование понятий, монетизирующих капитал смутной пред-интуиции, благодаря которому всегда начинается исследование, затем соединение этих понятий согласно правилу координирующих принципов, которые считаются подающими перечислению, как статьи какого-нибудь закона: вот моменты, характерные для дискурсивного метода. Второй этап рефлексии ведет к тому, что эти принципы и понятия предстают продуктами опыта — опыта внутреннего и внешнего, более или менее древнего и порой забытого, который запечатлен в словах языка. Продуктами какого рода? Это не знаки вещей, которые дух мог бы открыть совсем готовыми, или законов, которые ему нужно было бы только прочесть в этих вещах, но результаты его творческого (*inventive*) действия при столкновении с данной материей. Ведь всякий человеческий опыт остается практически ограниченным и фрагментарным. Поэтому каждая из абстракций, в которой он обобщается, всякая монета, которую он отчеканил, неизбежно зависит от условий своего генезиса и потому значима только для определенного ведомства, в определенной зоне. Конечно, я не знаю, какая абсолютная необходимость или всеобщая значимость в нем заключена, эхо какого тайного требования воспринимает, а скорее предчувствует и угадывает дух в этой смутной глубине самого себя, где он перестает быть строго контингентной

индивидуальностью. Но принципы или понятия — в том, что касается их эксплицитного и отчетливого выражения — всегда вырабатывались в связи с той или иной возможностью применения, с тем или иным проектом использования. Поэтому естественная склонность, которая влечет дух скорее вовне его акта (*geste*), чем внутрь его действующего сознания, склонность, созданная насущными потребностями телесной и социальной жизни, легко и очень быстро заставляет его потерять из виду эту исходную относительность. Отсюда — неспособность дискурсивного рассуждения верно выразить непосредственное. Реальность этой ситуации Бергсон делает очевидной путем ретроспективного анализа общего витального опыта, схваченного напрямую. К этому нужно добавить, что со времени его работ прогресс науки подтвердил сделанные в них выводы на новом примере, когда науке пришлось признать утратившими силу многие из привычных главных форм дискурсивного мышления, которые необходимо сильно изменять, если в достаточной мере меняется уровень практического опыта или феноменальной области, куда оно вступает.

Однако использование утилитарных схем дискурсивного рассуждения не может быть полностью запрещено; ведь его никогда нельзя исключить, нельзя обойтись без него, в самой ли критике, которая ведется против этих схем, или, следовательно, в попытках доступа к непосредственной интуиции. Если же мы их используем, необходимо признать, что они сохраняют некое значение подлинной истины. Имеется ли здесь поэтому несвязность, которой нужно опасаться, своего рода разрушительная несовместимость между целью, которую мы преследуем, и методами, используемыми для ее достижения? Вовсе нет; нужно только научиться видеть вещи, каковы они есть. Сегодня мы больше не умеем сразу достигать ясного осознания непосредственно пережитого акта. После стольких усвоенных абстракций, такой понятийной пыли, накопленной вокруг нашей способности восприятия, последняя стала похожа на родник, который может забить ключом лишь после расчистки почвы, слоев отложений, какими он завален. Именно такова задача, стоящая перед подготовительной критикой. Могла бы она ее решить иначе, чем при помощи средств, сходных с понятийными привычками, с которыми предполагается порвать? Это своего рода обращение, которое дух должен осуществить. Он может этого достичь только посредством постепенных приближений; они начинаются на уровне привычек, которые нужно победить и упразднить, но — благодаря возрастающему схождению (*convergence*) — могут постепенно подступить к новым, более свободным высотам. Я хорошо знаю, что идее обращения обычно сопутствует образ внезапности. В самом деле, он обнаруживается здесь вместе с пред-интуицией, дающей начало всему процессу (*pre-intuition initiant*). Однако затем остается пройти шаг за шагом путь очищающего прояснения (*illumination*), которое одно только способно обеспечить

прочное и окончательное достижение результата, осуществляя надлежащее преобразование духа.

Каков критерий этого проясняющего схождения? Не что иное, как исчезновение проблем, рассмотренных вначале, или концепций, направленных на их разрешение. А как мы можем понять, что они исчезли? Путем полного возврата ко всему действующему, динамически переживаемому в наших актах познания. Я поясню. Помимо обычного логического противоречия, касающегося двух возможных результатов мысли, которые — в эксплицитной форме — сравнивают друг с другом, может возникнуть оппозиция иного рода, но, пожалуй, еще более принудительная, более непримиримо сопротивляющаяся всяким уверткам: между предлагаемым утверждением, гипотетическим проектом или даже простым выражением сомнения и тем, что предполагается самим актом их высказывания, — одним словом, между попыткой *говорения* (*dit*) и тем, что нужно сделать, чтобы это *сказать*; например, если мы пытаемся понять абсолютное и тотальное ничто, предшествующее бытию, то для этого необходимо мыслить и тем самым проживать некое бытие, бытие действия, осуществляемое при мышлении (*en pensant*). Проблема, которую хотели бы поставить, оказывается в таком случае заранее разрешенной или, скорее, признается иллюзорной самим актом попытки ее постановки. Исходя из подобного обращения к действительному, к *деланию*, а не *сделанному*, к живому акту формулирования вместо завершенных формулировок, к динамизму вопрошания вместо исчерпывающих ответов, можно, пожалуй, выработать подлинную первую философию, согласно традиционному значению данного термина. Бергсон этого никогда не отрицал, он даже неоднократно это подмечал, в виде некоего озарения, но специально этим не занимался. Попробуем посмотреть, что в такой перспективе происходит с его главными метафизическими положениями, чего, быть может, им недостает или как можно было бы продолжить их, сохраняя их взаимосвязь (*sans rupture*).

С самого начала в бергсоновской метафизике появляется сознание, которое считается непосредственно связанным с живым действием, причем первое становится более ясным или более смутным в зависимости от того, усиливается или останавливается второе. В связи с этим предварительная критика классического ассоцианизма влечет за собой возврат к непосредственному; и непосредственное наблюдение сознания открывает конкретную длительность, более глубокую, чем однородное время, опространствованное обыденным рассудком: такова центральная интуиция новой философии. Последняя пытается разрушить принятые концепции, которые, вопреки всем противоположным намерениям, превращают душу в вещь, тогда как подлинная реальность проявляет себя в изменении, которое обладает самодостаточным существованием и не предполагает никакой неподвижной опоры. Означит ли это отрицание того, что душа

субстанциальна? Вовсе нет, но просто требуется очистить обычное понятие субстанции, одухотворить его, извлечь из оболочки материализующих образов, которой окутал его практический утилитаризм привычного дискурсивного рассуждения. Известно, как Бергсон впоследствии приходит к тому, чтобы понять целостное сохранение воспоминаний независимо от телесного организма, как он связывает генезис личности с таким сохранением — поскольку единство «я» в этом непрерывном и длительном упражнении памяти беспрестанно обогащается своим прошлым, — наконец, как он обнаруживает в этом знак возможного посмертного существования.

То, что эти взгляды приводят к некоторым затруднениям, а стало быть, требуют тщательного исследования и, возможно, дополнений или уточнений, никто не будет оспаривать, особенно прочитав ниже четвертую статью: «Размышления о человеке в философии Бергсона». Этим названием автор стремится указать скорее на лакуны, чем на ошибки. Невозможно воспроизвести здесь все замечания, чтобы обсудить их не торопясь. Отметим только один из возможных путей рассмотрения, который, кажется мне, наиболее прямо ведет к открытию искомого продолжения. Для каждого из нас, говорит Бергсон, сознание вначале является безличным и становится своим лишь постепенно. Это неоспоримый факт, что восприятие ребенка сначала является размытым, анонимным, а сам он — в качестве центра аффектов — погружен в поток образов, где ему нужно сосредоточиться; именно поэтому Бергсон сказал, что позже мы схватываем вещи мира, — объявляемого тогда внешним, — столько же в них самих, сколько и в нас. Однако постепенно, по мере пробуждения рефлексии, сужается поле ясного сознания, в то время как усиливается центральная ясность, которая, по контрасту, делает все более и более черной периферическую тьму: таков коррелятивный генезис субъекта и объекта, реальность которого должна динамически пониматься как постепенное становление, а не полагаться статически, как уже готовая данность, якобы являющаяся первичной. Таким образом каждый из нас действительно изобретает свое «я», творит его в качестве рефлексивного сознания. В ходе этой работы «я» поэтапно выделяется и освобождается, ибо оно интериоризируется и тем самым отделяется от внешнего мира, остающегося в состоянии бездейственной привычки; «я» определяет себя как источник живых актов, каждый из которых считается свободным, — говорит также Бергсон, — коль скоро он эманурует из целостной личности и выражает ее в той мере, в какой она уже существует. По отношению к комплексу воспоминаний и привычек, каким мы являемся, комплексу, который постепенно становится более богатым и лучше увязанным, но менее протяженным, чем в начале, свобода инициативы, следовательно, есть одновременно следствие и причина в сфере противоположных друг другу аспектов, непрерывное разворачивание которых совпадает

с самим нашим рождением и развитием. Если мы возьмем ее в промежуточный момент, когда она в какой-то степени стала автономной, нам нужно заставить ее расти, чтобы продолжить наше собственное творчество. Как этого добиться? Не стоит смешивать эту свободу со способностью произвольного, весьма переменчивого, выбора, равно как с иллюзией, якобы связанной с нашим незнанием определяющих ее факторов. Всегда имеются мотивы и движущие силы; но решающим является то, что они становятся ясными идеями, могущими все больше наращивать действующую силу или рассеиваться в инерции по мере того, как мы обретаем способность «углубиться» в них и тем самым увеличить или уменьшить их действенность. Способность щедрого изобретательного внимания тем самым находится в истоках свободы, которая станет в известном смысле нашим творением, нашим завоеванием, а не силой, дарованной как нечто само собой разумеющееся (*d'office*). По природе мы скорее являемся способными к свободе, чем свободными; и реальное освобождение требует от нас постоянного усилия, направление которого, впрочем, не может быть каким угодно. Вот почему «многие живут и умирают, так и не познав подлинной свободы» (1), вот почему эта последняя для нас — скорее долг, а не право. Если мы по малодушию отказываемся все больше способствовать ее возрастанию, то, достигнув определенной ступени в этом росте и поднявшись до состояния рефлексивного сознания, мы замыкаемся, превращаясь в закрытые, враждебные друг другу индивидуальности. Если же, напротив, мы прикладываем постоянные усилия, чтобы ослабить изначальный и временный эгоизм, то в такой же мере упраздняем тиранию внешнего; из индивидов мы преобразуем себя в личности, предполагающие духовную общность; а это означает, что завершение свободы — только в любви.

Вот одна из тем, в исследовании которых может быть продолжено творчество Бергсона, при сохранении его направления. Мы обнаружим и вторую, если рассмотрим не развитие на промежуточных стадиях, но само рождение личности, способной к свободе. Здесь, как и в других вопросах, абсолютное начало кажется непонятным. В нашей ли власти осуществить первый акт освобождающего внимания или нет? Способны ли мы даже предположительно помыслить его как предмет вопроса о существовании, без того чтобы вновь возникла вся проблема свободы? Возможно, затруднение связано с принятой ложной позицией, когда мы рассматриваем любое индивидуальное сознание отдельно от всего его окружения. Дело в том, что в сосуществовании или длительности нигде нет части полностью отделимой, совершенно обособленной от всего космоса. Критика обычного деления на части — в рассуждении или в действии — показывает, что мир есть непрерывность, конечно разнородная, но без разрезов, доведенных до глубины, разве что мы рассматриваем ее в соотношении с нашими актами манипуляции или речи; и науковедение изобилует такими

свидетельствами. С другой стороны, мы никогда не можем наблюдать ничего абсолютно неподвижного; и вновь нужно сделать вывод о субстанциальности, внутренне присущей изменению, поскольку различие между содержащим и содержимым повсюду зависит только от неравных скоростей, где замедления служат опорой ускорениям. Сближая все эти выводы друг с другом, мы признаём вместе с Бергсоном, что структура и длительность Вселенной аналогичны структуре и длительности сознания, что жизнь более реальна, чем живые существа, и по сути должна обладать психологической природой усилия, что сквозь инерцию привычки являет себя прогресс смутного изобретения в тысячах степеней напряжения или расслабления; и таким образом мы приходим к учению о жизненном порыве, которое подтверждается и уточняется исследованием факта эволюции — после того как оно способствовало рождению этой гипотезы, — и теориями, при помощи которых пытались ее научно объяснить. Таким образом, идея творчества размещается на первом плане метафизики, охватывающая тысячу оттенков — от простейшей неопределенности до высшей свободы, в зависимости от того, рассматриваем мы части явлений или всю вселенную; и нельзя уже искать первичного применения этого. Но здесь возникают новые проблемы.

Первая из них — это проблема материи. В данном плане, если придерживаться опубликованных текстов, учение Бергсона, по-моему, остается несколько двойственным. Конечно, он всегда изображает материю как встречный поток, противостоящий первичному потоку творческой эволюции. Но не выражена достаточно ясно следующая альтернатива: имеет ли встречный поток независимый источник или должен пониматься как производный от противостоящего потока? Что касается меня, я бы охотно признал материю полностью подчиненной духу: остановкой, по крайней мере частичной, и механизацией творческого порыва; тогда дух был бы побуждением к свету, свободе, любви, и мы должны были бы представлять себе материю согласно аналогии привычки, в соответствии со взглядами Равессона (2): совокупность механизмов, которые дух создает ради действия, но которые уклоняются от него, оборачиваются против него, становясь тяжелым бременем, а в конце концов оказываются всего лишь неживым телом, даже окаменелостью. Заметим, что это отнюдь не монистская концепция, поскольку в метафизике, где бытие является изменением, не требующим никакой вещественной подпоры, не существует больших различий, чем различие двух противоположных направлений изменения. Однако тогда возникает, несмотря ни на что, проблема существования в целом, как это хорошо понял автор одной из последующих глав. Вот мой ответ на этот вопрос. Что мы понимаем под существованием? Прежде всего, «существовать» означает для нас «принадлежать к сознанию, к мышлению — либо как потребности в утверждении, либо как присутствию, восприня-

тому или почувствованному». Следовательно, это, в той или иной форме, означает быть утверждаемым или — лучше сказать по латыни — *affirmandum*. В этом определении дуальность способа скрыта. Но наука принимает ее во внимание, ибо считает реальным либо то, что может быть воспринято чувствами, либо то, что предстает как неизменное в состязании теоретических требований: о применении этого двоякого критерия свидетельствует множество примеров, в частности из области физики, особенно с тех пор, как она стала изучать явления, чей порядок величины огромен или ничтожно мал по сравнению с теми, которые остаются соразмерными нашим действиям. Выше я заметил, что Бергсон чересчур сосредоточился на первой перспективе; я ему об этом сказал, когда он передал мне, до публикации, рукопись «Длительности и одновременности», и добавил, что из-за такой позиции его вряд ли хорошо поймут физики; но, не оспаривая по сути мое замечание, он ответил, как часто это делал в подобных случаях, что не ему, а мне надлежит демонстрировать его следствия. Одно из главных среди них — сделать возможными определенные различия по способу и степени (*de comment et combien*) в утверждениях о существовании и таким образом подготовить плодотворное рассмотрение финальной проблемы, относящейся к метафизическому бытию.

Этой проблемой открывается обсуждение, которое я считаю необходимым: обсуждение того, что я назвал «потребностью в идеализме» в своей небольшой работе «Введение в изучение проблемы религии» (3), к которой я позволю себе отослать читателя, поскольку не имею возможности дать здесь достаточно лаконичное и все же вполне ясное изложение своих выводов. По поводу идеализма Бергсон удовлетворялся краткими суждениями: это выбор определения, которое он сам объясняет более узким и частным, чем следовало бы; признание того принципа, что ни одно философское учение «при условии его согласия с самим собой» не может уклониться от обязанности признавать во всякой реальности «родство, аналогию, наконец отношение с сознанием» (4), а вместе с тем принятие точки зрения, из которой явствуют только черты указанной концепции, относящиеся к обсуждению деталей. Напротив, я в свою очередь подчеркиваю особенности широкого и гибкого идеализма, который не служит основой какой-то абстрактной идеологии или неправомерного субъективизма, но объединяет все способности духа, от рациональной до чувственной, от интуитивной до дискурсивной, и выводит на первый план высказанные выше суждения о примате действительного. Само слово «идеализм» этимологически родственно скорее *идеалу*, чем *идее*. Тогда мы приходим к тому, чтобы подчеркнуть различие между индивидуальными мыслями, перед которыми остается внешний мир (*extériorité*), сопротивляющийся всякой окончательной редукции, и различимым в них движением, которое их одушевляет и господствует над ними, направляет их и приводит в действие, — движением,

открывающим трансиндивидуальное и первичное Мышление, по отношению к коему только и является истинным высший идеализм. Так демонстрируется возможность подлинно бергсоновской первой философии, где собственные положения Бергсона получают развитие путем усмотрения вечного и абсолютного во всех действиях сознания, интеллектуальных или чувственных, интуитивных или диалектических, вплоть до обоснования — если развивать эту философию в плане духовности как таковой — того, что я назвал в начале данного предисловия метафизикой чистой идеи. Такая метафизика воспроизводит много положений, известных древней онтологии, но придавая им смысл более живой, более конкретный, менее связанный с абстракциями дискурсивного рассуждения; и тем самым она находит общий язык с современной наукой и критическими исследованиями. Двигаясь всеми этими взаимосвязанными путями, мы можем выявить высшую форму существования: целостное объединение уровней реальности в трансценденции любви, стремящейся в области более высокие, чем человек и вселенная.

Из этих выводов духу естественным образом открываются моральные и религиозные перспективы. Разумеется, не только эти пути правомерны в данном смысле. Всем известно, что на деле Бергсон по-своему пошел по ним, опровергая тем самым ходячее мнение, что предпосылки концепции ему это запрещали. Он пришел к капитальным утверждениям, которые появились в безусловной связи с этими предпосылками, хотя и не могли быть из них выведены, потому что предполагают новое, интуитивное схватывание непосредственного. Однако эти утверждения, по мнению тех, кто, впрочем, их принимает, являются собой некие лакуны и требуют здесь и там уточнений и продолжений. Так, бергсоновский спиритуализм, очевидно, нужно и можно дополнить более подробным анализом человеческой тревоги, который показал бы, что она присуща любой длительности психической жизни, на всех ее этапах и во все моменты, и который может оказаться плодотворным также и в деятельности чистой рефлексивной мысли, о чем свидетельствует рассмотрение интеллектуального сознания.

Следуя этим путем, мы вскоре увидели бы, как отчасти меняется проблема Бога, его существования и атрибутов. Нет необходимости возвращаться к суждениям Бергсона о неправомочности ряда диалектических аргументов, равно как и о том, что чересчур абстрактно-умозрительная философия, по его мнению, не вносит ясность в эти вопросы. Но таких упреков избегает доказательство существования, относящееся к области интеллектуального и рефлексивного, однако основанное на признании примата высшей потребности в идеализме и на осознании радикальной неспособности его утверждать исходя из факторов сугубо человеческого порядка. Этот возврат к августиновским перспективам оставляет, однако, неприкосновенным заявление Бергсона, что тому, кто хочет вынести

достаточно твердое и точное аналогическое суждение о божественной природе, необходим опыт. Какой именно опыт? Бергсон сам об этом сказал, констатируя, что данная проблема не может быть решена без рассмотрения моральной жизни.

Сделав такой вывод, автор «Двух источников» в этой новой области вновь высказал наиболее проницательные суждения. Правда, можно заметить (читатель найдет это критическое изложение в конце настоящего тома), — что двоякое исследование Бергсона об отношениях между чувством обязанности и принадлежностью к социальному целому, равно как о роли инициаторов, какую играли в развитии этого чувства герой и святой, пробуждавшие стремление ко все более чистому и высокому идеалу, наконец о заразной симпатии, в силу которой обычные люди начинают подражать их примеру, — что это двоякое исследование, сколь бы оно ни проясняло суть дела, не в полной мере защищает абсолютное значение морального требования, быть может потому, что его автор недостаточно прислушивался к некоему внутреннему призыву (5) выйти за пределы простого наблюдения фактов природы. Итак, здесь особенно уместным было бы размышление о глубинной Воле, которая активизирует вторичные воли и соответствует для нас первичному Мышлению, вдохновляющему индивидуальные мышления, из чего анализ воли, подобный анализу мышления, мог бы привести к выводу о требующем больших усилий и одновременно освобождающем действии.

Но если бы я дольше остановился на всех этих вопросах, как и на большинстве метафизических положений, указанных вначале, то я пришел бы к изложению чересчур личной философии, хотя, конечно, развитой в духе Бергсона; она, однако, неуместна в предисловии к данному сборнику, объединяющему исследования, авторы которых сами признают их незавершенность. В этом случае допустим только беглый обзор, почти сведенный к записи на листке бумаги, с наброском вводного комментария; и я должен ограничиться краткими предшествующими суждениями. Добавлю в заключение только несколько слов.

Эти размышления приводят к мистическому опыту, объективную реальность, точную природу и философское значение которого выявил Бергсон; он подчеркнул — завершая свои выводы — необходимую роль этого опыта и нашу потребность в нем. Всем известна та важная часть его книги, где он ищет и находит в христианстве главных свидетелей такого опыта, признанных законными в глазах психолога и критика; сами они, правда, — ученики, по времени отдаленные от божественного инициатора, каким является евангельский Христос, но все же ученики, чье согласие друг с другом оказывается значимым и убедительным. В этой части особенно желательны дополнения, которые, впрочем, почти предчувствуются и ожидаются: о первых шагах на уровне повседневной, обыденной жизни; о бессилии <в про-

цессе> восхождения, когда само наше желание нас покидает, и, следовательно, о факторе благодати, которую нельзя не признать действительной и незаменимой в ходе подъема; о правиле прогресса, обеспечивающем каждому человеку прирост света и силы, в котором он нуждается, лишь при том условии, что на всех стадиях он переводит в реальную практику уже отчасти воспринятое им требование; наконец о дисциплинах, способных защитить действующий дух от всегда угрожающих ему отклонений. В этих различных аспектах доказывает свою необходимость *вера* в сильном смысле термина, могущая ввести — без насилия над разумом — в сверхприродную сферу. Конечно, Бергсон умолчал об этих проблемах, потому что стремился никогда не выходить в своих книгах за рамки утверждений, которым, как он считал, он может обеспечить объективно значимое обоснование только средствами чистой философии. Но он эскизно наметил дальнейшее развитие, те пути, по которым его последователи пойдут, основываясь на других предпосылках, используя иные подходы и потому не нуждаясь в том, чтобы оспаривать его тезисы, относящиеся к теории познания и метафизике. Впрочем, сам Бергсон задолго до появления «Двух источников» питал уверенность, идущую гораздо дальше, чем позволяли его научные выводы. Выше, в начале настоящего сборника, можно найти убедительный комментарий к некоторым бесспорным документам. Я тоже мог бы привести свое свидетельство, обращаясь к живым воспоминаниям о беседах, которые часто вел с учителем и другом на протяжении долгих лет. Но здесь это было бы неуместно. Поэтому ограничусь одним эпизодом. После публикации «Двух источников» я как-то раз обсуждал с Бергсоном выдвинутые там положения и сказал ему, что, на мой взгляд, два момента, среди прочих, нуждаются в дополнительном исследовании: проблема зла и греха и проблема отношений между статической и динамической религиями, между *закрытым* и *открытым*, или проблема Церкви, которая их воплощает, — духовной взаимопомощи, коллективной и долговременной организации мистического опыта. В связи с этим был поднят вопрос о первородном грехе, о его форме и последствиях. Бергсон признал, что этот вопрос в самом деле неизбежно возникает, но добавил, что он ничего об этом не сказал, поскольку еще не пришел, при помощи своего метода, к ответу, который бы его удовлетворил; и он спросил меня, как я представляю себе грехопадение. Я дал ему краткий ответ, который он выслушал, как всегда, с напряженным вниманием; потом он минуту помолчал и, наконец, начал обсуждение такой фразой: «*это ортодоксальное мнение?*» Я привожу это лишь для того, чтобы показать, как его беспокоило безоговорочное и недвусмысленное присоединение к учениям и учреждениям, выходящим за рамки чистой философии.

Мы видим, в конечном счете, насколько бергсоновскому духу соответствует стремление выявлять все точнее, хоть и с некоторыми

поправками, связность учения, что составляет одну из главных целей данного труда. В этом смысле он очень важен. За ним последуют аналогичные работы, предвестником которых он является; и это будет все лучше отвечать надеждам самого Бергсона, завершавшего рассмотрение кризиса, переживаемого сегодня человечеством, призывом к «прибавлению души», которого человек должен добиться, чтобы поддерживать – без губительных последствий – столь чрезмерно выросшее техническое тело (6).

*ПРИМЕЧАНИЯ*

1) Леруа приводит слова Бергсона из работы «Опыт о непосредственных данных сознания». – *Прим. пер.*

(2) «Аналогия привычки» – термин, введенный представителем французского спиритуализма Феликсом Равессоном в работе «О привычке» (1838). – *Прим. пер.*

(3) Introduction à l'étude du problème religieux. Aubier, éditions Montaigne, 1944.

(4) Matière et mémoire, p. 256.

(5) Призыв (l'appel) – понятие, введенное Бергсоном в «Двух источниках морали и религии» (1932) при исследовании открытого общества и динамической морали. – *Прим. пер.*

(6) «Душа» и «тело» человечества и их опасное несоответствие друг другу в современную эпоху – одна из важных тем «Двух источников морали и религии». – *Прим. пер.*

**ABOUT SOME BASIC FEATURES OF BERGSON'S PHILOSOPHY**

*E. LE ROY*

**Summary**

Edouard Le Roy considers in this work a number of the main principles of the Bergson's teaching, analyzes Bergson's interpretation of such concepts as intellect and intuition, duration, freedom. While objecting to the critics of the metaphysics of the French intuitionist, he himself somewhat corrects several provisions of his philosophy, revealing their profound meaning. Presenting Bergson's understanding of the relationship of spirit and matter, Le Roy correlates his teaching with his own concept of "the needs for idealism".

**Keywords:** Bergson's philosophy, intellect, intuition, mystical experience.

Translation from French:

**Blauberg, Irina** – D.Sc. in Philosophy, Leading Research Fellow at the Department of the Contemporary Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, Moscow.

irinablauberg@yandex.ru

**Citation:** *LE ROY E.* (2017) About Some Basic Features of Bergson's Philosophy. Translated from French by I.I. Blauberg. In: *Philosophical Sciences*. 2017. Vol. 9, pp. 83-97.