

Научная статья

УДК 123.1; 141.319.8

<https://doi.org/10.25198/2077-7175-2026-5-119>

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВОЛИ В НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: А. ШОПЕНГАУЭР И А. БЕРГСОН

Б. Л. Недяк¹, И. И. Евлампиев²

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

¹ e-mail: bogdan.nediak@yandex.ru

² e-mail: yevlampiev@mail.ru

Аннотация. Проблема свободы воли на протяжении всей истории философии оставалась одной из наиболее сложных и дискуссионных. В классической традиции свобода чаще всего редуцировалась либо к внешней возможности совершения желаемого действия, либо к осознанной необходимости, так или иначе подчинённой принципу детерминизма. В неклассической философии XIX–XX веков происходит радикальный пересмотр этих представлений. Целью настоящего исследования является раскрытие эволюции понимания свободы воли в неклассической философии посредством сравнительного анализа концепций А. Шопенгауэра и А. Бергсона. Работа показывает, как детерминизм Шопенгауэра, отрицающий свободу в эмпирических поступках и актах воли, переходит в онтологическое обоснование свободы как фундаментального свойства самой личности. Методологической основой исследования выступают историко-философская реконструкция и сравнительный анализ ключевых текстов мыслителей. Авторы последовательно прослеживают, как Шопенгауэр, развивая кантовское различие феноменального и noumenального, переносит свободу в довременный метафизический акт самоопределения единой Мировой Воли, в результате которого формируется неизменный эмпирический характер человека. Свобода, согласно Шопенгауэру, принадлежит не действиям и даже не отдельным хотениям, а сущности самой личности. Особое внимание уделяется творческому развитию этой идеи у А. Бергсона. Вводя центральное понятие длительности (*la durée*) как подлинной реальности и Абсолюта, в котором укоренено сознание, Бергсон превращает свободу в постоянно актуализируемую творческую спонтанность глубинного «Я». В отличие от Шопенгауэра, свобода у Бергсона предстаёт не как однократный акт выбора индивида, а как непрерывная возможность возвращения к целостности собственного «Я» в живом потоке длительности, которая и является самой свободой. Подлинно свободный акт – это действие, вырастающее из всей полноты личности и несущее в себе качество абсолютной непредсказуемости и творческой новизны. Научная новизна исследования заключается в целостном сопоставлении шопенгауэровской и бергсоновской концепций как двух ключевых этапов становления неклассической парадигмы свободы.

Ключевые слова: свобода воли, детерминизм, Шопенгауэр, Бергсон, эмпирический характер, творческая спонтанность сознания.

Для цитирования: Недяк Б. Л., Евлампиев И. И. Проблема свободы воли в неклассической философии: А. Шопенгауэр и А. Бергсон // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2026. – № 5. – С. 119–129. – <https://doi.org/10.25198/2077-7175-2026-5-119>.

Original article

THE PROBLEM OF FREE WILL IN NON-CLASSICAL PHILOSOPHY: A. SCHOPENHAUER AND H. BERGSON

B. L. Nediak¹, I. I. Evlampiev²

Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia

¹ e-mail: bogdan.nediak@yandex.ru

² e-mail: yevlampiev@mail.ru

Abstract. The problem of free will has remained one of the most complex and controversial throughout the history of philosophy. In the classical tradition, freedom was most often reduced either to the external possibility of performing

a desired action or to a conscious necessity, one way or another subordinated to the principle of determinism. In the non-classical philosophy of the 19th and 20th centuries, a radical revision of these ideas took place. The aim of this study is to reveal the evolution of the understanding of free will in non-classical philosophy through a comparative analysis of the concepts of A. Schopenhauer and H. Bergson. The work shows how Schopenhauer's determinism, which denies freedom in empirical actions and acts of will, develops into an ontological justification of freedom as a fundamental property of the individual. The methodological basis of the study is a historical and philosophical reconstruction and comparative analysis of key texts of these thinkers. The authors consistently traces how Schopenhauer, transfers freedom to the pre-temporal metaphysical act of self-determination of the single World Will, which results in the formation of the unchanging empirical character of man. Freedom, according to Schopenhauer, belongs not to actions or even to individual desires, but to the essence of the individual itself. Particular attention is paid to the creative development of this idea in Henri Bergson. By introducing the central concept of duration (la durée) as the true reality and the Absolute in which consciousness is rooted, Bergson transforms freedom into the constantly actualized creative spontaneity of the deep «I». Unlike Schopenhauer, Bergson's freedom is presented not as a single act of individual choice, but as the continuous possibility of returning to the integrity of one's self in the living flow of duration. The scientific novelty of this study lies in its comprehensive comparison of Schopenhauer's and Bergson's concepts as two key stages in the development of the non-classical paradigm of freedom.

Key words: free will, determinism, Schopenhauer, Bergson, empirical character, creative spontaneity of consciousness.

Cite as: Nediak, B. L., Evlampiev, I. I. (2026) [The problem of free will in non-classical philosophy: A. Schopenhauer and H. Bergson]. *Intellect. Innovacii. Investicii* [Intellect. Innovations. Investments]. Vol. 5, pp. 119–129. – <https://doi.org/10.25198/2077-7175-2026-5-119>.

Введение

Определение сущности свободы всегда было одной из главных задач философии. Уже в античности было осознано различие двух разных подходов к определению свободы. Во-первых, свободу можно понимать как возможность выполнить в мире действие, которое человек хочет выполнить. Так понятая свобода является чисто внешней характеристикой, ничего не говорящей о сущности самого человека; она характеризует его природное и социальное окружение, которое может как способствовать реализации действия, так и противиться ему. Тем не менее, именно такое определение свободы стало основным в философии эпохи Просвещения, и на его основе возникла утопическая модель «государства свободы», либерального государства, ставшая главной темой всей последующей европейской политической философии.

Более сложной и содержательной является проблема рождения в сознании (в воле) того или иного намерения, которое затем реализуется во внешнем действии. Человек на развилке дорог решил пойти по правой дороге и потом реализовал это свое намерение. Тот факт, что ему никто не помешал пойти по правой дороге, свидетельствует о том, что он свободен в первом смысле, в смысле внешней свободы. Но обладает ли он внутренней свободой: мог ли он в тот момент, когда решил идти по правой дороге, внезапно передумать и принять решение идти по левой дороге?

Таким образом, в понятии свободы нужно различать два аспекта: собственно свободой нужно называть возможность для человека реализовать в ма-

териальном мире выбранный способ деятельности, а свободой воли – возможность немотивированного, ничем не обусловленного выбора того или иного способа действия в сознании. Далее мы под *проблемой свободы* во всех случаях будем понимать именно вторую проблему, полагая, что первая в своем решении выводится из второй через совмещение ее решения с какой-то концепцией природы – детерминистской или индетерминистской.

Классические подходы к проблеме свободы воли

Демокрит и материализм Просвещения отвечали на вопрос о свободе воли отрицательно: поскольку все в мире есть совокупность атомов, а атомы двигаются только по однозначным и строго предопределенным траекториям, в мире невозможно произвольное действие, не определенное причинным образом из предшествующего состояния мира. Человек может думать, что он немотивированно, произвольно выбрал правую дорогу, но в реальности он просто не знает тех причин, которые с неизбежностью привели его к этому решению, и оно не могло быть иным. Впрочем, уже в античности появилось и альтернативное мнение, Эпикур дает на этот же вопрос положительный ответ: он предположил возможность спонтанного, не имеющего причины отклонения атомов от предопределенной траектории, тем самым он обосновывал возможность произвола в наших намерениях, а значит, и в действиях.

В христианскую эпоху проблема свободы воли,

т.е. проблема выбора нашей волей различных намерений, приобретает совершенно другой смысл. Это связано с тем, что подлинная свобода приписывается только Богу как особой инстанции, влияющей на нас и одновременно трансцендентной по отношению к миру, в котором мы совершаем действия. Августин отвергает идею произвола как основания нашей свободы. Намерение нашей воли тогда свободно, когда оно вызвано внутренними мотивами, происходящими из сущности разумного существа, а не внешними причинами, происходящими из мира. Это решение проблемы свободы можно было бы признать ничего не дающим – ведь разница между внешней и внутренней причинностью не кажется очень существенной – если бы Августин не добавлял к этому тезису утверждение, что в конечном счете наша глубинная сущность – это сам Бог, трансцендентный по отношению к миру и к нашей эмпирической личности, поэтому внутренняя «причинность» оказывается совсем не похожей на внешнюю, механистическую и необходимую причинность. Внутренняя «причинность» – это *благодать*, которая не может быть необходимой и закономерной и которая вполне можно было бы понять как «произвол» в его божественном выражении. Тем не менее Августин не пошел по этому последнему пути, основанием нашей воли у него оказалось действие морального закона, происходящего из Бога, а не божественный «произвол» благодати.

Окончательная формулировка августиновской концепции свободы была дана Декартом (затем повторена в несколько измененной форме Спинозой), который само божественное, духовное бытие, к которому принадлежит наше сознание и наша воля, признал субстанцией, полностью подобной материальной субстанции. Это привело к редукции свободы воли к внутренней причинности, столь же закономерной и необходимой, как и внешняя причинность. В результате свобода воли уже у Декарта предстает как «осознанная необходимость», т.е. решения нашей воли были признаны столь же обусловленными внутренней причинностью, действующей в духовной субстанции, как наши действия в материальном мире обусловлены физической причинностью.

Тем не менее указанный выше вариант обоснования нашей свободы через божественный «произвол», который не реализовал Августин, понимая, что он приведет его к явно еретической концепции, оставался возможным и вполне перспективным. Он появляется

в философии И. Канта, хотя и здесь не был осуществлен в полной мере. Противопоставляя феноменальное и ноуменальное измерения человеческого бытия и полагая первое полностью подчиненным мировой закономерности, Кант признает человека в его ноуменальном измерении непосредственно связанным с Богом и поэтому обладающим той же абсолютной свободой, что и Бог. Однако, пытаясь уточнить, как устроена эта свобода, Кант сводит ее, как и Августин, к свободному подчинению моральному закону, категорическому императиву [6, с. 24–25]. Впрочем, новая идея здесь состоит в том, что указанный моральный закон ничего общего не имеет с мировой, природной закономерностью, более того, его веления явно противоречат этой закономерности, в разительном отличии от точки зрения Декарта, который не видел принципиального различия (по способу действия) между законами материальной и духовной субстанций. По Канту, осознавая в себе принудительность морального закона, требующего действия вопреки эмпирическим склонностям, мы познаем свою свободу, которая есть определение нашей ноуменальной сущности, расположенной в трансцендентной сфере. Парадокс такого понимания свободы заключается в том, что, согласно Канту, все действия человека в эмпирическом мире причинно обусловлены и, следовательно, необходимо вытекают из предшествующей ситуации; возникает естественный вопрос, каким же образом человек может действовать не по эмпирической склонности, а в соответствии с моральным долгом, который не является фактором, входящим в совокупность условий эмпирической реальности. Как долг может стать эмпирической причиной поступка?

Проблема свободы в философии А. Шопенгауэра

У Канта можно найти только отдаленные намеки на то, каким образом он видел решение этой проблемы, однако в данном случае уместно обратиться к неклассической философии, и, более точно, к ее родоначальнику А. Шопенгауэру¹, который правильно уловил тенденцию, заданную Кантом, и развил ее в целостную и последовательную концепцию. Вслед за Кантом Шопенгауэр решительно утверждает, что все наши поступки в физической реальности причинно обусловлены и приписывать качество свободы именно *поступкам* нелепо с философской точки зрения, хотя обычные люди и считают свои действия

¹ Мы придерживаемся принятого во многих современных курсах истории философии деления европейской философской традиции нового и новейшего времени на две эпохи – классическую (от Ф. Бэкона и Р. Декарта до Гегеля), и неклассическую (от А. Шопенгауэра до мыслителей первой трети XX века); последняя отмечена, прежде всего, резкой критикой основных принципов новоевропейского рационализма.

«свободными». Если бы мы могли проникнуть вглубь сознания, на уровень самой воли, то и там, согласно Шопенгауэру, мы не нашли бы свободы, поскольку хотения нашей воли столь же причинно обусловлены, как и наши материальные действия. Иллюзия свободы возникает только от скрытости и тонкости многообразных *психологических мотивов*, которые действуют на волю и определяют ее решение. Если бы мы могли также ясно увидеть все эти мотивы, как мы видим физические причины, действующие на тела в пространстве, мы бы столь же уверенно сказали бы о полной предопределенности всех хотений нашей воли, как физик делает вывод о предопределенности траекторий движения тел. Шопенгауэр с обескураживающей резкостью формулирует этот вывод, прямо уравнивая человека с движущимся физическим телом: «Совсем не метафора и не гипербола, а вполне трезвая и буквальная истина, что, подобно тому как шар на бильярде не может прийти в движение, прежде чем получит толчок, точно так же и человек не может встать со своего стула, пока его не отзовет или не сгонит с места какой-либо мотив; а тогда он поднимается с такой же необходимостью и неизбежностью, как покатится шар после толчка» [12, с. 332].

Казалось бы, в рамках такой концепции не остается никакого места для представления о человеческой свободе, однако Шопенгауэр утверждает, что он открывает для нее единственный правильный способ понимания. Отрицая свободу как качество наших действий и даже как качество нашей воли в ее актах (хотениях), он приписывает свободу самому *бытию* личности. Здесь центральную роль играет понятие эмпирического характера человека. Зададимся вопросом, почему в одной и той же ситуации и при наличии одних и тех же мотивов, действующих на волю, разные люди совершают разные поступки. Например, один человек, на глазах которого насильник нападает на невинного ребенка, бросится на злодея, чтобы усмирить его, другой заслонит невинное дитя собой, а третий пройдет мимо, хладнокровно замечая, что не его дело вмешиваться в ход событий. Каждый, кто будет оценивать поступки этих людей и их нравственность, скажет, что они обладают разным *характером* – добродетельным, злым, бесстрастным и т.п. Именно через разнообразие характеров единая человеческая сущность проявляется в конкретных людях, выступая вторым причинным фактором, который во взаимодействии с набором мотивов однозначно определяет поступок человека. Вслед за Кантом, который ввел это понятие, Шопенгауэр утверждает, что характер человека дается ему прямо в момент рождения и не меняется на протяжении всей жизни. «Характер человека *постоянен*: он остается одинаковым в течение всей

жизни. Под изменчивой оболочкой своих лет, своих отношений, даже своих знаний и взглядов скрывается, как рак в своей скорлупе, тождественный и подлинный человек, совершенно неизменный и всегда одинаковый. Лишь в направлении и в материале испытывает его характер кажущиеся видоизменения, как следствие различия возрастов и их потребностей. *Человек никогда не меняется*: как он поступил в одном случае, так при совершенно одинаковых обстоятельствах (к которым, однако, принадлежит и правильное знание этих обстоятельств) будет он всегда поступать» [12, с. 336]. Отсюда проистекает весьма пессимистическое мнение Шопенгауэра о неисправимости человеческих пороков, о том, что ни один человек не в состоянии избавиться от своих недостатков и никакие наказания и убеждения не в состоянии исправить преступника и злодея. Впрочем, это не означает, что наказания не нужны, наоборот, чем более суровые наказания следуют за преступлениями, тем более мощными психологическими мотивами они становятся, действуя на возможных злодеев и отвращая их от преступных деяний.

Чтобы дать окончательный ответ на вопрос о свободе в философии Шопенгауэра, нужно понять, откуда берется у конкретного человека его характер. Это можно понять, обращаясь к его метафизике, согласно которой каждый индивид является частным, индивидуально-конкретным проявлением в формах пространства и времени единой воли как трансцендентного Абсолюта. По сути, рождение каждого человека – это свободный акт воли, в котором она трансформирует себя в конкретную ограниченную форму данной личности. Но одновременно, в силу того, что личность в своем довременном бытии тождественна воле, можно сказать, что это есть первый, довременный акт *самой личности*, свободно избирающей свою эмпирически проявленную человеческую сущность, т.е. свой характер. Свобода этого акта и является единственно возможной свободой, которую, по Шопенгауэру, мы можем приписать человеку: «...дело нашей *свободы* приходится искать уже не в наших отдельных поступках, как обычно полагают, а во всем бытии и сущности (existencia et essentia) самого человека, которое следует считать его свободным деянием и которое только для познавательной способности, связанной временем, пространством и причинностью, представляется во множественности и разнообразии поступков <...>» [12, с. 370]. Именно в силу того, что каждый человек в указанном довременном акте свободно избрал свой характер, он должен отвечать за все поступки, которые совершает в эмпирической реальности, ведь они определены не столько мотивами, происходящими из внешнего мира, сколько этим характером.

Такое понимание свободы можно признать «еретической» версией концепции Августина. Последний, признавая, что глубинная сущность человека происходит из Бога, не мог буквально приписывать человеку качества Бога, в частности его свободу; Августин утверждал, что действие Бога на мир приводит к установлению всеобщего причинного порядка, а действие на человека (точнее, в человеке) – к внедрению в него в момент творения морального закона. Свобода в этом случае есть добровольное подчинение моральному закону, т.е. приведение своей воли в согласие с божественной волей и следование по пути добра. Соответственно, отклонение от морального закона и от воли Бога означает подчинение физической закономерности и связанным с ней низшим страстям и аффектам, т.е. следование по пути зла. Шопенгауэр в этой же модели признает более глубокое единство Абсолюта и человека, причем Абсолют, волю, он понимает как свободную и стоящую вне добра и зла, поэтому в акте «творения», в акте перехода воли в конечную форму конкретного индивида, она может придать ему (иначе говоря, он может избрать) любой характер, в результате чего он может занять любое место на моральной шкале – от крайнего злодейства до совершенной святости, причем итог этого акта непредсказуем, реализуется по модели абсолютного произвола.

Эта концепция оказалась чрезвычайно влиятельной в последующей философии, ее отзвуки можно найти в творчестве многих известных мыслителей второй половины XIX–XX века, особенно важно отметить ее влияние на Ф.М. Достоевского (в «Записках из подполья»), Л.Н. Толстого (упоминание работы Шопенгауэра «О свободе воли» есть в черновых редакциях эпилога романа «Война и мир»), Ф. Ницше и А. Бергсона. Последний наиболее полно воспринял идеи Шопенгауэра и превратил их в очень стройную концепцию, дающую в определенном смысле окончательную модель понимания свободы в европейской философии. Самое главное изменение, которое Бергсон вносит в модель свободы, предложенную Шопенгауэром, это признание акта перехода Абсолюта в форму конечного индивида, не однократным, раз и навсегда определяющим характер человека, а *постоянно осуществляющимся* и тем самым делающим возможным постоянные изменения характера во времени. Тем самым свобода в ее самом резком понимании, как «божественный произвол», оказывается потенциально присущей субъекту в каждый момент времени.

Окончательное решение проблемы свободы в философии А. Бергсона

В конце XIX века западная философия, стремясь обрести статус строгой науки, столкнулась с пара-

доксальным результатом: чем последовательнее она усваивала методы естествознания и принципы позитивистской эпистемологии, тем неизбежнее приходила к отрицанию свободы воли. Детерминизм в его различных формах – от лапласовского механицизма и ассоцианизма до биологического эволюционизма – становится концептуальным ядром большинства философских учений обозначенного периода. В данной интеллектуальной атмосфере, отмеченной доминированием каузальных объяснений как материального мира, так и психических феноменов, Анри Бергсон в своей первой значительной работе «Опыт о непосредственных данных сознания» (1889) предпринимает оригинальную попытку реабилитации свободы как неотъемлемой составляющей сознания.

Как справедливо отмечал Бергсон, обыденное и научное сознание привыкло воспринимать реальность сквозь призму однородного пространства – среды, которая по самой своей природе является экстенсивной, количественной и бесконечно делимой [16, р. 84]. Такой тип мышления превращает непосредственный опыт восприятия реальности в ряд дискретных, внешних друг другу элементов. Чтобы связать эти разрозненные элементы некоторой непротиворечивой связью, сознание вынуждено вводить между ними отношения причинности. Следуя данному методу, научный разум неизбежно приходит к выводу о всеобщей детерминированности явлений, то есть к механицизму, рассматривавшемуся со времён Просвещения как высшее выражение научного мировоззрения.

Особую остроту данное противоречие приобретает в тот момент, когда та же методологическая установка переносится на исследование внутреннего мира человека. Психические состояния, подвергнутые пространственной схематизации и включённые в сеть причинно-следственных связей, утрачивают свою качественную, текучую природу и превращаются в своего рода «вещи» среди других вещей, как элементы, соположенные и внешние друг другу. В результате проблема свободы воли предстает как не имеющая никакого смысла. «Проблема свободы – пишет Бергсон, – порождена недоразумением: для современных мыслителей она является тем же самым, чем были софизмы элейской школы для древних. Подобно этим софизмам, она коренится в иллюзии, в силу – которой последовательность смешивается с одновременностью, длительность – с протяженностью, количество – с качеством» [2, с. 155].

Ключевой идеей Бергсона является противопоставление абстрактного, измеримого количественно времени ньютоновской физики, представляющего последовательность дискретных моментов, и длительности (*la durée*) – «живого», творческого и целостного

времени, в котором прошлое не исчезает, а непрестанно проникает в настоящее, обогащая его и делая каждый момент неповторимым [14, р. 1]. Длительность мы открываем в особой интуиции внутри себя как свою глубинную сущность, и именно длительность оказывается в философии Бергсона метафизическим Абсолютом, от которого зависят вся физическая реальность и который производит эту реальность. Отождествляя внутреннюю духовную сущность отдельного человека с Абсолютом, Бергсон идет по пути Шопенгауэра (впервые такую метафизическую модель предложил еще в начале XIX века И. Г. Фихте), но, в отличие от последнего, который так и не прояснил, каким образом мир происходит из Абсолюта, Бергсон дает ясную модель такого порождения: акт трансформации целостного и непрерывно изменяющегося Абсолюта в «застывший», разделенный на отдельные вещи и явления мир – это и есть акт нашего сознания, воспринимающего мир; акт восприятия мира в действительности является актом его «творения» в данной нам форме.

Человек в этом случае оказывается существом, которое одной стороной своего существа помещается в Абсолюте, а другой – расположено в материальном мире. Следуя за Шопенгауэром, Бергсон усматривает онтологическую связь между переживанием времени как длительности, т. е. укорененностью личности в Абсолюте, и сущностью свободного акта. Именно в недрах длительности формируется *глубинное «я»*, понимаемое Бергсоном как подлинная сущность личности, свободная от пространственной необходимости внешнего мира.

Согласно Бергсону, свобода не требует внешних доказательств и не может быть выведена из причинно-следственных связей. Она представляет собой фундаментальное проявление самой природы сознания. Свободный акт – это всегда возвращение к подлинности собственного «я», в полноту бытия длительности как Абсолюта. «Действовать свободно – значит вновь овладеть самим собой, снова помещать себя в чистую длительность» [2, с. 151].

Современные естественные науки, прежде всего нейрофизиология мозга, а вслед за ними и «нейрофилософия» сознания, продолжают традицию, глубоко укорененную в интеллектуальной культуре конца XIX – начала XX века. Они пытаются достичь объективного знания о сознании, механически перенося на него методы исследования внешнего материального мира. Сознание при этом рассматривается как объект среди объектов – сложный, но в принципе постигаемый в рамках нейрофизиологических процессов. Классическим примером такого подхода служит знаменитый эксперимент Бенджамина Либета (1983),

в ходе которого регистрировалась мозговая активность за несколько сотен миллисекунд до того, как испытуемый осознавал своё намерение совершить то или иное действие. Подобные исследования стремятся установить строгую причинную зависимость между процессами в мозге и волевыми, свободными актами, экстраполируя на внутренний мир принципы детерминизма, заимствованные из физики и биологии.

С точки зрения Бергсона, здесь совершается фундаментальная ошибка. Причинность, действующая в мире пространственных явлений, где одна и та же причина (неважно, физическая или нейрофизиологическая) при одинаковых условиях неизменно производит одно и то же следствие (или их стандартный набор), некорректно переносится на качественно иную реальность – чистую длительность сознания. Внутренняя жизнь сознания подчиняется принципиально иной логике: здесь каждое состояние возникает из уникального, неповторимого переплетения всего предшествующего опыта индивида. Даже если одно психическое состояние вытекает из другого, производится им, это не доказывает необходимой причинно-следственной связи в механистическом смысле. «Если в мире внутренних фактов и существует причинная связь, она не имеет ничего общего с тем, что мы называем причинностью в природе. Для физика одна и та же причина всегда вызывает одно и то же следствие; но для психолога, не доверяющего внешним аналогиям, глубокая внутренняя причина лишь однажды может породить соответствующее ей следствие и больше никогда его не вызовет» [2, с. 137].

Идея всеобщего детерминизма, по Бергсону, не есть абсолютная истина, а специфическая точка зрения сознания, проецирующая на реальность количественное, пространственное понимание времени. При таком подходе время как длительность подменяется однородной последовательностью дискретных моментов, что закономерно приводит к *психологическому детерминизму* – неправомерному перенесению каузальных схем внешнего мира на внутреннюю жизнь человека [15, р. 42]. Именно поэтому Бергсон начинает своё исследование свободы воли со своеобразной редукции. Отказавшись от готовых теоретических конструкций, он призывает вернуться к непосредственному опыту – к интуитивному переживанию свободы, ещё не искажённому научным исследованием.

Большинство наших повседневных поступков действительно совершается автоматически. «Мы видим, – пишет Бергсон, – что большинство наших повседневных действий совершаются именно так, что благодаря кристаллизации в нашей памяти определенных ощущений, чувств, идей мы отвечаем на внешние впечатления движениями, которые, будучи сознатель-

ными и даже разумными, во многом напоминают рефлекторные акты» [2, с. 123]. Однако подлинная свобода действует иным образом. Она проявляется тогда, когда действие перестаёт быть автоматическим ответом на внешний стимул и начинает исходить из всей неповторимой глубины личности, т.е. из Абсолюта: «Мы свободны, когда наши действия исходят из всей нашей личности, когда они ее выражают, когда они имеют то неопределимое сходство с ней» [2, с. 125].

Бергсон локализует подлинную свободу в самой глубине человеческой личности, в её творческой спонтанности, которая разворачивается в потоке времени-длительности. Человек как биологический организм и как субъект социальных отношений, безусловно, пребывает в сфере необходимости, подчиняясь «социальным условиям и давлению языка» [13, р. 70]. Однако он обладает потенциалом стать свободным, сознательно погружаясь в глубины собственного «Я» и позволяя своему действию или поступку «вырасти» из целостной, неповторимой оригинальности собственного внутреннего мира [2, с. 123]. Вместе с тем данное обращение сознания к самому себе сопряжено с огромными усилиями, и именно поэтому подлинно свободные акты и по-настоящему свободные личности встречаются очень редко.

Исходя из темпоральной и целостной природы внутреннего мира человека, Бергсон даёт предельное, не допускающее никакого дальнейшего уточнения определение свободы: «Свободой, – утверждает он, – мы называем отношение конкретного “я” к совершаемому им действию. Это отношение неопределимо именно потому, что мы свободны» [2, с. 145]. Только таким образом можно описать свободу, не впадая в противоречие, любая попытка дать ей более конкретное определение уже заранее подчиняет её логике детерминизма. На что указывает сам Бергсон: «...всякое определение свободы оправдывает детерминизм» [2, с. 145].

Подлинно свободным является лишь тот акт, в который человек вкладывает всю свою личность целиком во всем ее многообразии, т.е. полностью перемещается в Абсолют как в подлинное место своего «я». Свобода всегда ускользает от символических структур языка, логических категорий и математических формул, которые описывают разделенную пространственную реальность. Она постигается только интуитивно, сверхчувственно, поскольку коренится непосредственно в глубине «я», т.е. в целостном и текущем Абсолюте, не допускающем никакого разделения на «элементы» и «состояния». Именно поэтому Бергсон связывает возможность ее фиксации и хотя бы какого-то описания только с метафизикой, которая, по его мнению: «есть наука, имеющая притязание обходиться без символов» [1, с. 1176].

Бергсоновское понимание свободы обнаруживает сходство с классическим определением свободы как определения себя к действию из собственной сущности. Как уже было сказано выше, оно впервые было сформулировано Августином и потом не раз повторялось в истории философии, особенно известна формулировка Б. Спинозы: «Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой» [10, с. 362]. Однако важно увидеть фундаментальное различие между определением Бергсона и указанным классическим определением. Спиноза и другие сторонники классического определения пытаются сделать свободу естественной частью пространственно-геометрического мира и дать ее рациональное познание. Сама формулировка «свободная вещь» указывает на то, что речь идёт о модусе, подчинённом всеобщему, необходимому порядку субстанции. Бергсон, напротив, радикально переосмысливает идею внутреннего самоопределения. Для него свобода – это не необходимая внутренняя обусловленность пространственной вещи или модуса, а полностью иррациональная творческая спонтанность глубинного «Я», непосредственно слитого с целостным, творчески развивающимся Абсолютом, т.е. трансцендентная по отношению к пространственному миру.

Акт свободы совершается не в статичном, пространственно размеченном времени, которое можно разделить на отдельные отрезки и элементы, обозначить символами и таким образом подвергнуть рациональному постижению, а в живом, протекающем потоке времени-длительности, не допускающем никаких рациональных конструкций для своего описания. Так понятое время, время-длительность, схватывается в непосредственной интуиции, а через нее и свобода предстаёт как самоочевидная, неоспоримая данность [2, с. 146]. Вместе с тем, как подчёркивает И. И. Блауберг, подлинное постижение свободы не является легко доступным, но требует особого усилия: «Хотя свобода, как и длительность, непосредственно даны человеку, для их постижения необходимо усилие. Это особого рода акт, который Бергсон обозначает в ранних работах по-разному – как “интеллектуальное усилие”, “внимательный анализ” – т.е. то, что предполагает сосредоточение, напряжение внимания; во всяком случае, это не пассивное, безучастное самонаблюдение, а именно действие, влекущее за собой подлинный переворот в сознании» [5, с. 122].

Поэтому путь к переживанию свободы и тем более к ее осуществлению в поступках чрезвычайно труден. Повседневное сознание почти полностью опосредовано автоматизмом привычек, устоявшимися языковыми конструкциями и рассудочными представления-

ми, которые незаметно превращают живое «Я» в цепь поверхностных реакций. Мы постоянно заслоняем себя от самих себя вышеупомянутыми посредниками, погружаясь тем самым в иллюзии, среди которых особенно устойчива иллюзия всеобщей необходимости. Подлинная свобода открывается лишь в практически скачкообразном сдвиге восприятия, в решительном обращении от опыта внешнего к опыту внутреннему и *мистическому*, поскольку в этом опыте мы осознаем себя тождественными Абсолюту.

В данном контексте любопытный смысл приобретает широко распространенное противопоставление «свободы от» и «свободы для». Его корни восходят к ницшеанскому пониманию свободы как воли к ответственности. Ницшеанский Заратустра вопрошает: «Свободный от чего? Какое дело до этого Заратустре! Но твой ясный взор должен поведать мне: свободный для чего?» [8, с. 45]. А в другом месте он даёт ещё более прямое определение: «Ибо что такое свобода? То, что имеешь волю к собственной ответственности» [7, с. 614]. С точки зрения Бергсона, оба модуса остаются поверхностными, поскольку подчиняют свободу внешним факторам и в конечном итоге превращают её в разновидность необходимости. Только когда свобода предстаёт не как освобождение от чего-либо и не как направленность к заранее поставленной цели, а как неотъемлемое, непосредственно данное и самое глубокое качество личности, тогда она раскрывается в своей сущности. Свобода не принадлежит ни прошлому («от чего»), ни вырванному из потока настоящему, ни будущему («для чего»). Любое целеполагание сразу же превращает её в необходимость. Подлинная свобода есть спонтанно делящийся поток творческой жизни глубинного человеческого «Я», который вдохновляет и пронизывает всякое его действие. Главным проявлением свободы в нашем эмпирическом мире, по Бергсону, является творческий акт гениального художника – писателя, живописца, музыканта. Хотя, как материальный объект, создаваемое художником произведение подчинено законам эмпирического мира, его духовный смысл оказывается абсолютно непредсказуемым, и именно это качество, т.е. проявление в нем абсолютной свободы, поражает нас, заставляет считать произведение искусства уникальным явлением.

Близкое Бергсону понимание свободы развивал русский философ Николай Александрович Бердяев, высоко ценивший философию французского мыслителя. В своей книге «Смысл творчества» он прямо связывает свободу с творческим актом духа, не принадлежащего миру и его законам: «Свобода есть мощь творить из ничего, мощь духа творить не из природного мира, а из себя. Свобода в положительном своем

выражении и есть творчество» [4, с. 370].

Еще более глубокое созвучие с Бергсоном обнаруживается в метафизике И. Г. Фихте. Бергсоновская концепция творческой, свободной активности сознания, лежащей в основании всякого опыта, очень близка по своему смыслу к одному из центральных понятий системы немецкого философа – к понятию дела-действия (*Tathandlung*), «которое не встречается и которого нельзя встретить среди эмпирических определений нашего сознания, которое, напротив того, лежит в основании всякого сознания и только одно делает его возможным» [11, с. 73]. Как и у Бергсона, свобода для Фихте есть выражение всей полноты бытия личности, она не является одним из психических фактов наряду с другими, но представляет собой изначальное, динамическое условие рождения подлинного «Я» из глубины Абсолюта.

Указанная версия решения проблемы свободы может быть названа «окончательной» в том смысле, что в строго философском (метафизическом) анализе этой проблемы дальше идти просто некуда. Исходной точкой и классической, и неклассической философии является полагание Абсолюта как истока всего сущего, причем в неклассической философии его главным определением является творческая свобода. Соответственно, самым радикальным вариантом решения проблемы *человеческой* свободы является ее отождествление с указанным главным качеством Абсолюта, это и происходит в философии Бергсона.

Заключение

По отношению к философской концепции свободы, заданной А. Шопенгауэром и А. Бергсоном, возникает закономерный вопрос: не скрывается ли за спонтанностью свободы иррациональный произвол [5, с. 125]? Шопенгауэр в своем понимании свободы пошел именно по этому пути, по сути отождествляя свободу с произволом, который он полагал главным качеством воли как Абсолюта. В «Опыте о непосредственных данных сознания» Бергсон не затрагивает данной проблемы, однако в «Творческой эволюции» (1907), доказывая невозможность предвидения поступков индивида, говорит следующее: «Повторяем, это не значит, что свободное действие есть действие, следующее капризу, безрассудное. Поступать, повинаясь капризу, – значит механически колебаться между двумя или несколькими готовыми решениями и все же остановиться в конце концов на одном из них; здесь нет созревания внутреннего состояния, нет эволюции: каким бы парадоксальным ни показалось это утверждение, здесь воля опускается до подражания механизму интеллекта» [3, с. 42]. Хотя Бергсон противопоставляет свободу любой форме закона, действие

свободы должно вести к какому-то нарастанию смыслов, к духовному развитию личности, и это тоже можно назвать своего рода «закономерным» процессом, ничего общего не имеющим с «произволом» и «капризом». В конце концов, идея Бергсона об особой «закономерности» свободы в наших действиях получила выражение в книге «Творческая эволюция» в противопоставлении *двух форм порядка*: «Вообще говоря, реальность *упорядочена* именно в той мере, в какой она соответствует нашему мышлению. Порядок есть, следовательно, определенное согласие между субъектом и объектом. Это – дух, находящий себя в вещах. Но <...> он может идти в двух противоположных направлениях. Либо он следует своему естественному направлению – тогда это будет развитие в форме напряжения, непрерывное творчество, свободная деятельность; либо он поворачивает назад, и эта инверсия, доведенная до конца, приводит к протяжению, к необходимой взаимной детерминации элементов, ставших внешними по отношению друг к другу, – словом, к геометрическому механизму» [3, с. 224–225]. Вторая форма порядка – это закономерный порядок природных процессов, в которых полностью отсутствует свобода. А вот первая форма как раз задает творческое развитие, основанное на

свободе, это и есть своего рода «закономерность» свободы. В качестве примера Бергсон приводит «порядок», т. е. закономерную структуру, симфонии Бетховена, которая, конечно, совершенно непохожа на упорядоченность природных явлений.

Хотя «Опыт о непосредственных данных сознания» оставил в понимании свободы ряд важных вопросов открытыми, некоторые современники и критики Бергсона (в частности, Г. Риккерт) ставили данную раннюю работу выше последующих [9, с. 330].

Современная западная философия во многом утратила понимание своего более высокого познавательного статуса по отношению к науке и во многом повторяет судьбу философии эпохи Просвещения, принимая за основу научные данные и отвергая метафизику. Тем самым она утрачивает строго философскую методологию решения проблемы свободы и в результате возвращается к ходам мысли, давно отвергнутым серьезными мыслителями; именно так мы оцениваем популярную ныне дискуссию «компатибилизма» и «инкомпатибилизма». Что-то по-настоящему новое в интерпретации нашей свободы философия сможет сказать, только если возвратится к строгой метафизической постановке этой проблемы и к ее базовому решению, данному А. Бергсоном.

Литература

1. Бергсон А. Введение в метафизику // А. Бергсон Творческая эволюция. Материя и память. – Минск: Харвест, 1999. – С. 1172–1223.
2. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // А. Бергсон Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1: Опыт о непосредственных данных сознания; Материя и память. – М.: Московский клуб, 1992. – С. 50–160.
3. Бергсон А. Творческая эволюция. 2-е изд. – М.: Академический проект, 2022. – 319 с.
4. Бердяев Н. А. Смысл творчества // Н. А. Бердяев Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – С. 254–580.
5. Блауберг И. И. Анри Бергсон. – М.: Прогресс-традиция, 2003. – 672 с.
6. Кант И. Критика практического разума. – М.: Издательство Юрайт, 2021. – 177 с.
7. Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Ф. Ницше Сочинения. В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1996. – С. 556–631.
8. Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ф. Ницше Сочинения. В 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1996. – С. 5–238.
9. Риккерт Г. Философия жизни. Изложение и критика модных течений философии нашего времени // Г. Риккерт Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – С. 269–448.
10. Спиноза Б. Этика // Б. Спиноза Избранные произведения. В 2 т. Т. 2. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. – С. 359–619.
11. Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // И. Г. Фихте. Сочинения. В 2 т. Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 65–339.
12. Шопенгауэр А. О свободе воли // А. Шопенгауэр Собр. соч. в 6 т. Т. 3: Малые философские сочинения. – М.: ТЕПРА-Книжный клуб; Республика, 2001. – С. 303–376.
13. Guerlac S. (2006) Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson. New York: Cornell University Press. – 246 p. (In Eng.).
14. Lawor L. (2003) The challenge of Bergsonism. Phenomenology, Ontology, Ethics, New York: Continuum. – 154 p. – <https://doi.org/10.5040/9781472547569>. (In Eng.).
15. Mullarkey J. (1999) Bergson and Philosophy. Edinburgh: Edinburgh University Press. – 303 p. (In Eng.).
16. Sinclair M. (2020) Bergson, New York: Routledge, 2020. – 303 p. (In Eng.).

References

1. Bergson, H. (1999) [Introduction to Metaphysics]. *Tvorcheskaya evolyutsiya. Materiya i pamyat'* [Creative Evolution. Matter and Memory]. Minsk: Harvest, pp. 1172–1223. (In Russ.).
2. Bergson, H. (1992) [An Essay on the Immediate Data of Consciousness]. *Sobraniye sochineniy: v 4 t. Vol. 1: Opyt o neposredstvennykh dannykh soznaniya, Materiya i pamyat'* [Collected Works: in 4 volumes. Vol. 1: An Essay on the Immediate Data of Consciousness; Matter and Memory]. Moscow: Moscow club, pp. 50–160. (In Russ.).
3. Bergson, H. (2022) *Tvorcheskaya evolyutsiya* [Creative Evolution]. 2nd edition. Moscow: Academic project, 319 p.
4. Berdyaev, N. A. (1989) [The Meaning of Creativity]. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of Freedom. The Meaning of Creativity]. Moscow: Truth, pp. 254–580. (In Russ.).
5. Blauberg, I. I. (2003) *Anri Bergson* [Henri Bergson]. Moscow: Progress-traditsiya, 672 p.
6. Kant, I. (2021) *Kritika prakticheskogo razuma* [Critique of Practical Reason]. Moscow: Yurait Publishing House, 177 p.
7. Nietzsche, F. (1996) *Sumerki idolov, ili kak filosofstvuyut molotom* [Twilight of the Idols, or How to Philosophize with a Hammer]. Works in 2 vol. Vol. 2. Moscow: Thought, pp. 556–631. (In Russ.).
8. Nietzsche, F. (1996) *Tak govoril Zaratustra* [Thus Spoke Zarathustra]. Works in 2 vol. Vol. 2. Moscow: Thought, pp. 5–238.
9. Rikert, G. (1998) [Philosophy of Life. Exposition and Critique of Fashionable Trends in the Philosophy of Our Time]. *Nauki o prirode i nauki o kul'ture* [Nauki o prirode i nauki o kul'ture]. Moscow: Republic, pp. 269–448. (In Russ.).
10. Spinoza, B. (1957) *Etika* [Ethics]. Selected Works in 2 volumes. Vol. 2. Moscow: State Publishing House of Political Literature, pp. 359–619. (In Russ.).
11. Fichte, J. G. (1993) *Osnova obshchego naukoucheniya* [The basis of general scientific doctrine]. Works in 2 volumes. Vol. 1. St. Petersburg: Mifril, pp. 65–339. (In Russ.).
12. Schopenhauer, A. (2001) *O svobode voli* [About free will]. Collected Works in 6 Volumes. Volume 3: Short Philosophical Works. Moscow: TERRA–Book club, pp. 303–376. (In Russ.).
13. Guerlac, S. (2006) *Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson*. New York: Cornell University Press, 246 p. (In Eng.).
14. Lawor, L. (2003) The challenge of Bergsonism. *Phenomenology, Ontology, Ethics*, New York: Continuum, 154 p. – <https://doi.org/10.5040/9781472547569>. (In Eng.).
15. Mullarkey, J. (1999) *Bergson and Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 303 p. (In Eng.).
16. Sinclair, M. (2020) *Bergson*. New York: Routledge, 303 p. (In Eng.).

Информация об авторах:

Богдан Леонидович Недяк, аспирант, научная специальность 5.7.8. Философская антропология, философия культуры, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

ORCID iD: 0009-0006-2906-6419

e-mail: bogdan.nediak@yandex.ru

Игорь Иванович Евлампиев, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

ORCID iD: 0000-0002-7209-2616, **SPIN-код:** 8459-2723, **AuthorID:** 72080

e-mail: yevlampiev@mail.ru

Вклад соавторов:

Авторы заявляют об отсутствии конфликта интересов.

Статья поступила в редакцию: 26.04.2026; принята в печать: 17.07.2026.

Авторы прочитали и одобрили окончательный вариант рукописи.

Information about the authors:

Bogdan Leonidovich Nediak, postgraduate student, science specialty 5.7.8. Philosophical Anthropology, Philosophy of Culture, Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia

ORCID iD: 0009-0006-2906-6419

e-mail: bogdan.nediak@yandex.ru

Igor Ivanovich Evlampiev, Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Russian Philosophy and Culture, Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg, Russia

ORCID iD: 0000-0002-7209-2616, **SPIN-code:** 8459-2723, **AuthorID:** 72080

e-mail: yevlampiev@mail.ru

Contribution of the authors:

The authors declare no conflicts of interest.

The paper was submitted: 26.04.2026.

Accepted for publication: 17.07.2026.

The authors have read and approved the final manuscript.