

О «системном плюрализме» в философии

Л.Н. СТОЛОВИЧ

Специфика философии и плюрализм

Специфическая особенность философии как особой формы человеческого сознания, на мой взгляд, заключается в том, что она «располагается» между двумя полюсами таких видов человеческой деятельности, как познавательная и ценностно-ориентационная. Между этими полюсами находятся и другие формы сознания: наука, религия, искусство, тяготея или к познавательной деятельности, как наука, или же к ценностно-ориентационной деятельности, как религия. Искусство же, подобно философии, включает в себя оба вида деятельности.

Следует иметь в виду, что философия, в отличие от искусства, морали, религии, выражает не просто ценностные ориентации людей, а формулирует теоретически критерий этой ориентации, стремится определить *теоретико-ценностную*, аксиологическую ориентацию. Этим этика, эстетика, аксиология как философские дисциплины отличаются от практической морали и нравственности, от непосредственного эстетического мироотношения и искусства, от не всегда осознаваемой ценностной ориентации.

Занимая промежуточное положение между объективным познанием и субъективно-личностной оценочной деятельностью, философия не безлична, как результаты научных открытий. Философская система, как и художественное произведение, выражает индивидуальность ее творца. Поэтому первоначальная типология философских направлений определяется именами философов — основоположников тех или иных направлений: платонизм, аристотелизм, эпикуреизм, томизм, картезианство, Спинозизм, кантианство, шеллингианство, гегельянство, марксизм и т.п. Иногда философское течение обозначается центральным понятием той или другой системы: атомизм, стоицизм, скептицизм, позитивизм, прагматизм, феноменология, экзистенциализм, персонализм, интуитивизм и др. Типологическое рассмотрение истории философии безусловно необходимо. Но такие типологические категории, как «идеализм», «материализм», «рационализм», «иррационализм», «эмпиризм», «сенсуализм», «диалектика», «интуитивизм» и т.д., могут характеризовать ту или другую конкретную философскую систему только в своей совокупности. Поэтому, на мой взгляд, правомерно такое понятие, как *системный плюрализм*, которое характеризует индивидуальное своеобразие философских воззрений того или иного мыслителя.

Таким *системным плюрализмом* обладает, по сути дела, всякая выдающаяся философская система. Неслучайно эта «совокупность» носит собственные имена: Платон, Аристотель, Кант, Гегель и т.п. И эти собственные имена в своей системной совокупности порождают новые собственные имена. Каждый крупный философ мог бы сказать о себе словами А.Ф. Лосева: «Что же со мною делать, если я не чувствую себя ни идеалистом, ни материалистом, ни платоником, ни кантианцем, ни гуссерлианцем, ни рационалистом, ни мистиком, ни голым диалектиком, ни метафизиком, если даже все эти

противоположения часто кажутся мне наивными? Если уж обязательно нужен какой-то ярлык и вывеска, то я, к сожалению, могу сказать только одно: я – Лосев! Все прочее будет неизбежной натяжкой, упрощенчеством и искажением, хотя и не так трудно уловить здесь черты длинного ряда философских систем, горячо воспринятых в свое время и переработанных когда-то в молодом и восприимчивом мозгу»¹.

Системный плюрализм предполагает *диалогическое* взаимодействие всех включенных в него элементов. И это проявляется не только в индивидуальном философском творчестве, но в самом процессе истории философии как одном из проявлений *бытия в культуре*. Очень хорошо этот феномен философской культуры описал В.С. Библер: «Тот же феномен, что и в искусстве, действует в философии. Аристотель существует и взаиморазвивается в одном (?) диалогическом (?) культурном пространстве с Платоном, Проклом, Фомой Аквинским, Николаем Кузанским, Кантом, Гегелем, Хайдеггером, Бердяевым.

Но это одно пространство явно “не-евклидово”, это – пространство многих пространств. Платон имеет бесконечные резервы все новых и новых аргументов, ответов, вопросов в споре с Аристотелем: Аристотель также обнаруживает бесконечные возможности “формы форм”, отвечая на возражения Платона. Кант бесконечно содержателен и осмыслен в беседах с Платоном, Гегелем, Гуссерлем, Марксом... Философия – как феномен культуры <...> – драма со все большим числом действующих лиц, и бесконечная уникальность каждого философа раскрывается и имеет философский смысл только в одновременности и во взаимоотношении философских систем, идей, откровений. Если говорить более крупными блоками: философия живет в сопряжении и одновременном взаимопорождении разных форм бесконечно-возможного бытия и разных форм его понимания.

Я не отрицаю – иногда возможно и даже необходимо распределить философские системы в восходящий, гегелевский ряд. Но тогда это будет феномен цивилизации, или, точнее, цивилизационный “срез” культуры Нового времени. Именно и только в одновременности и бесконечной диалогической “дополнительности” каждого из философов на “Пиру” Платоновой и вообще философской мысли философия входит в единую полифонию культуры»².

В советском варианте марксистско-ленинской философии плюрализм, в противоположность монизму, рассматривался как явление сугубо отрицательное. Как «агностический плюрализм» характеризовал А.В. Луначарский еще в 1924 г. мирозерцание сторонников т. н. «формальной школы» в литературоведении³. А в 1930 г. книга М.М. Бахтина «Проблемы творчества Достоевского» критиковалась как порочный «*идеалистический плюрализм*»⁴. Даже в 1986 г., в 5-ом издании «Философского словаря» можно прочесть такую характеристику *плюрализма*: «Склонность к П.[люрализму] выражает стремление совр. идеалистов (прагматистов, неопозитивистов, экзистенциалистов и др.) возвыситься над материалистическим и идеалистическим монизмом. В социологии П.[люрализм] служит основанием для отрицания единой определяющей основы об-ва, для взгляда на историю как на поток случайных событий, следовательно, для отказа от анализа объективных законов развития об-ва. Концепция П. [люрализма] используется для дискредитации монистической философской основы марксизма-ленинизма, а также политической системы социализма. На эту концепцию опираются и мн. ревизионистские идеи и теории». Правда, в общем историко-философском плане *плюрализм*, определяемый как «концепция, противоположная монизму,

по к-рой все существующее состоит из множества равнозначных изолированных сущностей, несводимых к единому началу»⁵, и усматривается в основе монадологии Лейбница. Но это означало, по сути дела, в данном контексте и во многих историко-философских работах: тем хуже для Лейбница. И самого Декарта, несмотря на все его научные и философские заслуги, как правило порицали за «дуализм», противостоящий материалистическому монизму. Немало доставалось за «дуализм» и Канту.

Командующие «идеологическим фронтом» клеймили как «буржуазный объективизм» и отступление «от принципа партийности в философии, которая свойственна марксизму-ленинизму» (А.А. Жданов) любую попытку понять внутреннюю логику «враждебной» идеалистической концепции, уважительное отношение к предшествующей философской мысли. Даже Чернышевский получил партийный выговор от ведущего идеолога партии за такое высказывание: «К чести основателей современной науки должно сказать, что они с уважением и почти сыновнею любовью смотрят на своих предшественников, вполне признают величие их гения и благородный характер их учения, в котором показывают зародыш собственных воззрений»⁶.

Справедливости ради нельзя не отметить, что в другом справочном издании «Современная западная философия», выпущенном тем же издательством в 1991 г., статья «Плюрализм», написанная А.П. Огурцовым, достаточно объективно и безоценочно описывает проявление плюрализма в философии, показывая ее характерность для философии XX столетия.

Как бы ни ругали постперестроечное время, но именно оно породило плюрализм, не мыслимый и не воображаемый в «эпоху развитого социализма». Что касается философии, то это можно воочию видеть не только в книжных магазинах и на лотках, но и на страницах самого солидного философского журнала России – «Вопросов философии». Правда, явление плюрализма народу стало сопряжено с парадоксом, который точно охарактеризовал В.А. Лекторский в статье «О толерантности, плюрализме и критицизме» («Вопросы философии», 1997, № 7, с.47). И действительно, реальный плюрализм отнюдь не привел к росту толерантности. Скорее наоборот. Строго говоря, без определенной общественно-государственной толерантности существующий плюрализм был бы вообще невозможен. Однако выплеснувшееся через средства массовой информации многообразие, подчас диаметрально противоположных, мнений, идейных позиций, мировоззренческих установок на практике привело ко многим стремлениям и попыткам в политике, в морали, в религии провозглашать свои ценностные ориентации как единственно правильные. И если бы бодливой корове Бог дал рога, то никакого плюрализма уже не было бы. Его бы заменил новый тоталитаризм.

Но пока, как бы там ни было, плюрализм и в определенной мере толерантность в России существуют. И они по своей природе не так просты, как может показаться на первый взгляд. Это очень хорошо показано в упомянутой статье В.А. Лекторского, в которой впервые, насколько я могу судить, дается основательная характеристика различных видов толерантности и сопряженного с ней плюрализма (*«толерантность как безразличие», «толерантность как невозможность взаимопонимания», «толерантность как снисхождение», «терпимость как расширение собственного опыта и критический диалог», предполагающий плюрализм как полифонию*). Последний вид плюрализма наиболее творчески продуктивен: «В действительности каждая культура, ценностная и познавательная система не только вступает в борьбу с

другой системой, но так или иначе пытается учесть опыт другой системы, расширяя тем самым горизонт своего собственного опыта. Это факт истории культуры и истории познания. Самые интересные идеи в истории философии и науки возникали как раз при столкновении и взаимной критике разных концептуальных каркасов, разных интеллектуальных парадигм»⁷.

Системный плюрализм и эклектика

Отрицательное отношение к плюрализму чаще всего обусловлено тем, что его нередко отождествляют с эклектикой. Не без основания было замечено, что *плюрализм хорош, но не в одной голове*. Такой плюрализм в одной голове и называется эклектикой. Эклектика – внешне механическое смешение разнородных принципов – не является, конечно, достоинством мышления ни в философии, ни в искусстве («эклектика стилей»). Однако сочетание различных принципов может быть не только внешним и механическим. Оно может строиться и на усмотрении единой глубинной сущности сочетаемых концепций, на представлении их как разных сторон единого целого, описания различных уровней бытия или сознания и т.п.

Такой плюрализм можно назвать *системным плюрализмом*. Системность такого плюрализма может быть различной. Отсюда и различные его проявления в философском мышлении. Разумеется, можно и нужно исследовать правомерность той или иной системы, объединяющей разнородные элементы, но нельзя отвергать с порога философскую концепцию только за то, что она не является монистической и стремится найти определенное единство различных идейных конструкций.

В философской литературе можно встретить самоопределение воззрений того или иного мыслителя в качестве особого типа плюрализма. Так, близкий к кантианству Б.В. Яковенко свою философскую позицию называет «трансцендентальным плюрализмом», подчеркивая тем самым, что он – сторонник трансцендентализма в философии, утверждающий как «значимость и самого трансцендентального Сущего»⁸, так и «плюрализм сущего»⁹. Б.В. Яковенко стремился проецировать свои философские взгляды на социально-политическую реальность, полагая, что в нравственной сфере философский плюрализм есть «*система чистой свободы*» и предполагает *демократизм*¹⁰.

В построении своего «символизма метафизики» Андрей Белый использует самый разнообразный философский материал, но отказывается сводить свое символистическое миропонимание к любому из элементов этого материала: «Поэтому не прикрепляйте меня вы, прикрепители, объяснители, популяризаторы,— всецело: к Соловьёву, или к Ницше, или к кому бы то ни было; я не отказываюсь от них в том, в чем я учился у них; но сливать “мой символизм” с какой-нибудь метафизикой — верх глупости; <...> самое мое мировоззрение – проблема контрапункта, диалектики энного рода методических оправ в круге целого». По словам А. Белого, «мировоззрение мое для вас весьма туманная штука: оно ни монизм, ни дуализм, ни плюрализм, а плюро-дуо-монизм». Притом, и плюрализм, и дуализм, в философских воззрениях А. Белого, преодолеваются в «*конкретный монизм*»¹¹, воплощенный высшим началом – Символом с большой буквы..

Называя свою философию *плюро-дуо-монизмом*, Андрей Белый стремится к такой теории символизма, которая была бы *плюралистической*, т.е. сочетающей в себе многообразие жизненных явлений («символизаций»), а также концепции различных мыслителей и, в то же время, была бы

монистической, т.е. единой, свободной от эклектического смешения разнородных элементов, соединяющей эти элементы в целостную систему. Следовательно, философию символизма Андрея Белого можно рассматривать как одно из проявлений *системного плюрализма*. У Андрея Белого не все сплывилось воедино, но несомненно была потребность в гармоническом синтезе различных элементов единой системы, в том, что он называет «плюро-дуо-монизмом» и «конкретным монизмом».

Субъективное стремление к *системному плюрализму* еще, конечно, не означает действительной *системности* плюралистической позиции того или иного мыслителя, но безусловно выражает потребность в такой *системности*. Историко-философский анализ и призван выявить степень этой системности и ее конкретный принцип, ту доминанту, которая и делает *системный плюрализм*, говоря формулой А. Белого, «конкретным монизмом».

Системный плюрализм П.Л. Лаврова

На мой взгляд, понятие *системного плюрализма* позволяет по достоинству оценить воззрения таких мыслителей, философские взгляды которых не укладываются в привычную схему материализм–идеализм или следования какому-либо одному признанному философскому течению. К таким мыслителям относится, например, *Петр Лаврович Лавров* (1823 - 1900). В его трудах содержится своеобразная концепция антропологического принципа в философии в сочетании со столь же своеобразным пониманием политического радикализма. П.Л. Лавров считался и считается крупнейшим теоретиком и идеологом русского народничества. Однако его философскую позицию принято считать эклектической с легкой (тяжелой?) руки Н.Г. Чернышевского. Вспомним, что основной философский труд Чернышевского “*Антропологический принцип в философии*” был написан как отклик на труд Лаврова “*Очерки вопросов практической философии. Личность*” (1859-1860). Считая, что брошюра Лаврова “*Очерки вопросов практической философии*” «должна быть положительно признана хорошею», Чернышевский, вместе с тем, упрекает его в эклектизме: «В брошюре г. Лаврова встречаются мысли, которые едва ли совместны между собою»¹².

Упреки и обвинения философии Лаврова в эклектизме делались как при жизни мыслителя, так и после нее, особенно марксистскими исследователями его философских взглядов. Лавров был образованнейшим человеком, превосходно знавший не только философские учения прошлого, особенно Канта и Гегеля, но и современную ему философскую мысль, стремившийся учесть в своих философских построениях различные философские концепции и в то же время не принимая ни одну из них целиком. Это-то и ставили Лаврову в вину его критики, говоря о его эклектизме. И, казалось бы, на самом деле, Лавров в чем-то сочувствовал материализму, но не был материалистом. Он же отвергал философский идеализм. Будучи в немалой степени под влиянием позитивизма (Н.О.Лосский даже в своей “*Истории русской философии*” помещает П.Л.Лаврова в главу “Русские позитивисты”, а В.В.Зеньковский характеризует его воззрения как “полупозитивизм”), Лавров как раз философски расходится с позитивистами, хотя он принимает ряд положений материализма и позитивизма, прежде всего ориентацию этих направлений на научное знание. Кто же он в таком случае?

Сам Лавров отвергал обвинение в эклектизме, поскольку, по его словам, эклектизм состоит не в том, что «надо изучать все партии и из возможно большей массы фактов выбирать то, что может быть годно», а «обыкновенно эклектизмом называют учение, соединяющее механически результаты различных школ, не сплавляя их в одно стройное целое». Лавров же полагал, что различные мыслители с разных сторон освещают «одно великое учение» века – «храм теории человеческой деятельности»¹³. Поэтому стремление охватить это учение как «одно стройное целое», учитывая суждения несхожих теоретиков, отнюдь не является эклектикой. Мы полагаем, что философское мировоззрение Лаврова можно характеризовать не как эклектическое, а как *системно плюралистическое*, ибо плюрализм, в отличие от эклектики, предполагает стремление постигнуть целостный предмет познания в его многогранности, в системном единстве его различных сторон.

Свое философское мирозерцание Лавров называет *антропологизмом*, имеющим истоки в философии Протагора, античных скептиков, Канта и Фейербаха. *Лавровский антропологизм*, как мне представляется, является не эклектикой, а столь же правомерной философской концепцией, как антропологизм самого Чернышевского, более близкий к антропологическому материализму Фейербаха.

Системный плюрализм Г.Г. Шпета

Другим примером *системного плюрализма* может служить философия *Густава Густавовича Шпета* (1879–1937). Его философские воззрения чаще всего определяли как гуссерлианско-феноменологические. В.В. Зеньковский прямо причисляет Шпета к гуссерлианцам¹⁴. Вместе с тем, ряд исследователей его философии решительно возражали против такого определения¹⁵. Концепцию Шпета называли и «герменевтической феноменологией», а его философскую эволюцию характеризовали как путь от феноменологии к герменевтике¹⁶.

И действительно, пройдя феноменологическую школу Э.Гуссерля, русский философ в своем дальнейшем философском развитии не утрачивает полученные в ней уроки. Творческое отношение к феноменологии привело его к осознанию важности бытия человека как *бытия социального*, а также необходимости *герменевтического* подхода к его пониманию. Цикл последующих работ по логике истории, эстетике, лингвистике, этнологии своим стержнем имеет трактовку человеческого бытия как *социокультурной реальности*. Свою позицию Шпет сам определяет как «подлинный *социальный реализм*»¹⁷.

В методологии работ Шпет 20-х годов все большую роль играет *диалектика*. Для него диалектика есть «диалектика реальная, диалектика реализуемого культурного смысла, и может быть названа, имея в виду приемы образования элемента культуры – слово-понятия, *диалектикою экспонирующею и интерпретирующею*, или, обнимая задачи формальные и материальные [в] присущем им конкретном единстве, *диалектикою герменевтической*»¹⁸.

Примером шпетовской диалектики является понимание им диалектики субъекта и объекта, субъективного и объективного в культуре: «всякая социальная вещь может рассматриваться как *объективируемая*

субъективность» и вместе с тем «как субъективируемая объективность», поскольку человек в «продуктах своей деятельности» «воздвигает между собою и природою новый мир – социально-культурный, самим этим действием своим преобразуя и себя самого из вещи природной также в вещь социально-культурную»¹⁹. В книге «Введение в этническую психологию», изданной в 1927 г., Шпет следующим образом раскрывает эту диалектику, обнаруживающую социальный смысл «физической вещи»: «Труд и творчество субъектов в продуктах труда и творчества запечатлены и выражены объективно, но в этом же объективном отражено и субъективное»; «Физическая вещь состоит из материала природы, сколько бы мы не меняли ее форму. Сделаем мы из дерева статую или виселицу, природно изменилась только форма. Но как общественное явление, как продукт труда и творчества, как товар и предмет потребления эта просто “чувственная вещь” становится, по выражению Маркса, “чувственно-сверхчувственной” – она, говорит он, “отражает людям общественный характер их собственного труда в виде вещественных свойств самих продуктов труда”». Ссылка на Маркса в трактовке *социальных свойств* вещей, делающих вещь “чувственно-сверхчувственной”, была у Шпета отнюдь не конъюнктурной. «Не нужно даже быть во что бы то ни стало, за совесть или за страх, материалистом, чтобы признать истину и констатированного факта, и вытекающего из него методологического требования»²⁰. Шпет своим путем шел к осознанию бытия «социально-культурного типа».

Такая философская позиция Шпета оказалась очень плодотворной для разработки ряда коренных проблем эстетики. Шпет исходит из того, что «эстетический предмет, как предмет отрешенного бытия есть, в первую голову, предмет культурный, “знак”, “выражение”»²¹. По его словам, «“природа” приобретает всякий смысл, в том числе и эстетический, как и все на свете, только в контексте – в контексте культуры»²².

Эти положения Шпета обрели актуальность в период возрождения эстетической мысли на его родине в середине 50-х годов. К прискорбию, в это время имя Шпета было запретным и его труды не были известны тем, кто начинал дискуссию об эстетическом. Шпет предвосхитил в конце 20-х годов необычайный интерес к семиотике, возникший в Советском Союзе с начала 60-х годов и по праву считается одним из создателей отечественной семиотики.

К философскому мировоззрению Шпета невозможно прикрепить этикетку какого-либо одного философского направления. Сам он считал себя сторонником «положительной философии», в ряду которой был для него и Платон, и Спиноза, и Лейбниц, и Гегель, и Гуссерль. Современная и будущая философия, по его убеждению, должна «приступить к *собираанию* уже выраженных элементов положительной философии»²³.

Шпет не считал себя ни материалистом, ни идеалистом. Он был сторонником «3-й возможности». По его мнению, она заключается в том, что, «исходя из непосредственного опыта», «мы должны брать этот опыт в его конкретной полноте культурно-социального опыта, а не в абстрактной форме восприятия “вещи”»²⁴. Притом, сознание может быть не только индивидуальным, но и коллективным, обладать «коллективной памятью». Поэтому он и определял свою философскую позицию как «*социальный реализм*». Реализация этой позиции предполагает *семиотический* подход к «социальному знаку», который также является предметом *социальной психологии*. Поскольку «усмотрение смысла есть *понимание*, которое так же непосредственно, как и чувственное восприятие», то для такого понимания

смысла социальных явлений необходим *герменевтический* подход. *Диалектической* интерпретации должен подлежать «каждый социально-культурный факт»²⁵. Шпет сторонник «диалектики реальной, диалектики реализуемого культурного смысла», которую он называл «*диалектикой герменевтической*». Поэтому, на мой взгляд, было бы односторонностью представлять философию Шпета как только гуссерлианскую феноменологию или же герменевтику. Эта философия синтетическая, вбирающая в себя все ему известные «элементы положительной философии».

Марксистская философия и плюрализм

Вся история марксистской философии свидетельствует о том, что борьба за методологическую «чистоту» не приводит ни к чему иному, как к догматизму. Разве случайно было стремление многих мыслителей, разделявших взгляды Маркса на экономико-социальную детерминацию общественного развития, дополнить марксизм кантианством, эмпириокритицизмом, фрейдизмом, экзистенциализмом, структурализмом? Разумеется, можно принимать или не принимать тот или иной «гибрид» марксизма с другой философией, хотя из него получались такие результаты, как «эмпириомонист» Александр Богданов, ставший предтечей кибернетики, как Эрих Фромм, как Жан-Поль Сартр, Герберт Маркузе и другие вполне съедобные «плоды». Внутренняя логика развития философской и эстетической мысли, как показывает её история, заключается в том, что происходит не только отталкивание от каких-либо предшествующих систем, но и освоение того, что ранее казалось неприемлемым.

Да и сам классический марксизм включил в себя и диалектику Гегеля, и материализм Фейербаха. И сколько бы не говорили о коренной переработке этих источников марксистской философии, о новом качестве марксизма, о отделении «зерна» от «шелухи», об акробатическом этюде переворачивания Гегеля «с головы на ноги», факт есть факт: марксизм не открыл ни одного диалектического закона, все они были сформулированы Гегелем. Это не мешало (а может быть и способствовало?) тому, что Гегель не раз подвергался всесторонней строгой партийной проработке. К примеру, на философской дискуссии 1947 г., проведенной под руководством А.А. Жданова. Тогда только декан философского факультета Ленинградского университета *Михаил Васильевич Серебряков* посмел противостоять потоку ругательств, направленных против Гегеля под руководством главного идеолога партии: «Если же мы будем рассматривать Гегеля только как реакционера и не больше, мы окажемся в очень затруднительном и даже неловком положении. Как в таком случае объяснить, что такие умные, проницательные, гениальные люди, как Маркс и Энгельс, попались в эту хитроумно расставленную ловушку?»²⁶

Строгое соблюдение идейной чистоты бесплодно, как однополая любовь.

Плюрализм и толерантность в науке и философии

Плюрализм предполагает толерантность, терпимость к инакомыслящим (Гюстав Флобер в «Лексиконе прописных истин» дал такое ироническое определение понятия «дурак»: «*Дурак*. – Всякий инакомыслящий»). Плюрализм – это интеллектуальный демократизм. По поэтической формуле *Леонида Мартынова*,

Видеть жизнь с ее любой стороны

Не зазорно ни с какой стороны!

Правда, терпимость плюрализма не без предельна. Она не распространяется на тех, кто противостоит плюрализму, отрицая его наряду с другим инакомыслием. Однако, как выше отмечалось, следует принципиально различать *эkleктический плюрализм* как внешне механическое смешение разнородных принципов и *системный плюрализм*, который предполагает сочетание различных элементов и принципов, основываясь на усмотрении единой глубинной сущности сочетаемых концепций, на представлении их как разных сторон единого целого, описания различных уровней бытия или сознания.

Разумеется, каждый мыслитель имеет право на свои убеждения и право убеждения других. Но если *каждый* имеет право, то имеют право и *все*. Если системный плюрализм *может быть* в той или иной философской концепции, то в истории философии плюрализма *не может не быть*. В.А. Лекторский, рассматривая толерантность как *«расширение собственного опыта и критический диалог»*, а *«плюрализм как полифонию»*, отмечает: «Если существует идеальная модель так понимаемой толерантности, то ею, бесспорно, является история философии (наука, между прочим, такой моделью в полной мере не является, ибо любая научная теория, парадигма исходит из некоторых предпосылок, которые до конца не рефлексированы и, как правило, не обсуждаются)»²⁷. Здесь ставится очень интересная проблема о различии толерантности и, соответственно, плюрализма в философии и науке.

Один из важных аспектов такого соотношения, как мне представляется, состоит в том, что предпосылки научной теории, ее парадигма, хотя до конца не рефлексированы и, как правило, не обсуждаются, всё же представляют собой обобщение и суммирование добытых опытом и практикой фактов. Поэтому обнаружение нового фактического материала влечет за собой смену научных теорий и парадигм. Поэтому толерантность и плюрализм в науке не безграничны. Наука сама в своем развитии нередко ставит крест на изжитых теориях и парадигмах. Но и в современном научном развитии часто приходится сталкиваться не только с различными концепциями *в пределах науки*, но и с *антинаучными представлениями*, по отношению к которым невозможно быть толерантным, да и они сами, как, например, лысенкоизм, воинственно нетерпимы. Плюрализм мнений должен существовать *в науке*, но недопустим по отношению к *научной безграмотности*, к *лженауке*. Правда, эта «безграмотность» и «лженаучность» (разумеется, речь не идет просто о словесно-ругательстве «лженаука», которым порой пользуются и сами лжеученые по отношению к действительно ученым) не всегда очевидна, но она в принципе может быть обнаружена и доказана теоретически и практически. Иное дело в философии. Здесь основополагающие, самые глубинные метафизические принципы, как показал еще Кант, не могут быть рационально доказаны. В этом отношении они подобны аксиомам геометрии, которые, в отличие от теорем, недоказуемы.

Обратимся к такой предельно общей классификации философских направлений, как деление их на «материалистические» и «идеалистические». До XVII столетия философия вообще обходилась без терминов «идеализм» и «материализм». Появление их отражало определенную дифференциацию в развитии самой философской мысли. При этом слова «идеализм» и «материализм» употреблялись в самых разных значениях. В чисто философском

смысле под идеализмом, в противоположность материализму, стало пониматься «утверждение, что истинное бытие принадлежит не материи, а духовному началу»²⁸, «воззрение, определяющее объективно действительное как идею, дух, разум, рассматривающее даже материю как форму проявления духа»²⁹. В этом русле находится и известное противопоставление материализма и идеализма, данное Энгельсом³⁰.

«Идеализм, — в широком смысле слова, — стихия философии, и, лишенная этого кислорода, философия задыхается, а затем увядает и гибнет» — говорил в лекции «Общечеловеческие корни идеализма» П. Флоренский³¹. Напротив, в марксизме культивировалось представление о реакционности идеализма, антинаучного по своей природе, являющегося «дорогой к поповщине», противостоящему полноценному материализму — генеральному направлению развития философской мысли. Правда, театр абсурда советской жизни проявлялся и в том, что изгоняемый из философии и клейменный «идеализм» почти безраздельно господствовал анонимно в официальной идеологии, подобно тому, как в обществе, провозглашавшем себя атеистическим, господствовал религиозный культ вождя, партии, вера в коммунистический рай

Идеалистические или же материалистические принципы построения философских систем существовали в глубокой древности, но в «чистом» виде они проявлялись далеко не всегда (многих досократиков невозможно достоверно отнести ни исключительно к материализму, ни к чистому идеализму). Опыт истории мировой философской мысли показывает, что наиболее значительные философские системы опирались на различные методологические основания — и идеалистические, и материалистические, порой сочетая и те, и другие. Уже во второй половине XIX века начали раздаваться голоса об относительности противопоставления идеализма и материализма, яростно заглушаемые правдоверными догматическими марксистами. Становилось все более и более ясно, что само по себе решение «основного вопроса философии» в духе материализма или же идеализма ещё не решает насущных философских и жизненных проблем.

Становилось также ясно, что материалистическое или идеалистическое решение вопроса об отношении материи и сознания, духа и природы имеет значение принципиально недоказуемой аксиомы, аналогично аксиомам в геометрии.

Крупнейший русский неокантианец А.И. Введенский, будучи сам идеалистом и считая материализм «умственным развратом», признает непроверяемость материализма как «всякой метафизической гипотезы». Однако, «как и всякая метафизика, он тоже недоказуем»³². В 1922 г. А.И. Введенский в обстановке ожесточенной борьбы большевиков против религии и церкви выступил со статьей «Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом», в которой логически обосновывал правомерность и религии, и атеизма, поскольку и то, и другое есть принципиально недоказуемая *вера*. Атеизм, по его убеждению, тоже вера, вера в несуществование Бога и не может быть доказан научно. Как отмечается в этой статье, «в природе, действительно, все можно объяснить без всякой помощи Бога, одними законами природы, — все, кроме существования природы и ее законов». «Чисто научными доводами» нельзя доказать и то, что «Бог есть». Однако *вера* в Бога существовала, существует и будет существовать в силу психологических, нравственных и эстетических факторов. Обостренная же борьба с ней атеизма, вечного спутника-антипода

религиозной веры, способна, по справедливому наблюдению Введенского, усилить религиозные чувства людей. Неудивительно, что это выступление русского философа вызвало гневный протест тогдашней большевистской прессы. А вместе с тем, Введенский пророчески предвидел, что немало сторонников марксистского социализма «охотно пойдут на освобождение научного социализма от всякой спорной предпосылки», т.е. «от атеистической предпосылки»³³. В скрытой форме такое «освобождение» стало происходить по нарастающей уже с тех далеких времен превращением марксистско-ленинской идеологии в наукообразную религию и авторитета вождя в его религиозный культ. Неудивительно, что и многие современные коммунисты вполне примирительно относятся к религии и сотрудничают с церковью.

Comment [S1]:

Философ совершенно иной ориентации, чем кантианец А.И. Введенский, Лев Шестов отстаивал, по сути дела, ту же самую мысль: *«Неопровержимость материализма»*. Скажу прямо и сразу: материализм еще никем и никогда не был опровергнут. Все возражения, обычно представляемые противниками материализма, относятся не к самому материализму, а к доводам, приводимым им в свою защиту. Доводы разбить, конечно, нетрудно, но разве в этом смысле другие метафизические системы находятся в лучшем положении?»; «Перед судом разума всякая метафизика, идеалистическая в такой же степени, как и материалистическая, окажется неправой, ибо в тот или иной момент своего развития она сошлется на необъяснимое, т. е. для разума неприемлемое как данное». Но и «доказать истинность материализма невозможно»³⁴.

Как метко заметил В.В. Розанов в своем трактате «О понимании» (1886), «все, что идеализм утрачивает в духе с его отрицанием, он приобретает в материи; и все, что уничтожает материализм в духе, он находит у себя в веществе»³⁵.

С другой стороны, французский материалист XVIII столетия, наверно один из самых талантливых материалистов в истории философии, Дени Дидро, отвергая субъективный идеализм Джорджа Беркли, считая его «экстравагантной системой», которую «могли создать только слепые», в то же время утверждает: «И эту систему, к стыду человеческого ума, к стыду философии, всего труднее опровергнуть, хотя она всех абсурднее». И с этим заключением вполне соглашается яростный противник всякого идеализма – В.И. Ленин, полагая вместе с Дидро, что теоретически-логически этот тип идеализма неопровержим³⁶.

Вышесказанное не означает, что различие «аксиом» идеализма и материализма не имеет никакого значения. Каждый мыслитель вправе принимать в этом отношении определенную позицию. Притом, не обязательно целиком и полностью становиться стопроцентным материалистом или же идеалистом. Тот или иной тип *системного плюрализма* может сочетать и то, и другое. Характеризуя философию и эстетику самого крупного русского религиозного философа Владимира Соловьева, А.Ф. Лосев отмечает в его учении удивительное слияние идеализма и материализма. Он совершенно обоснованно усматривает важную специфику «софийного идеализма» Вл. Соловьева в том, что его «общее учение о всеединстве как основной субстанции бытия» максимально возможно сближает духовное и материальное, и в этом смысле – идеализм и материализм³⁷. Да и сам замечательный русский философ с явной симпатией относится к тому материализму, который он называет «материализмом *религиозным*», или «священным материализмом», не отделяющим «материю от ее духовного и божественного и начала»³⁸. Такой же

материалистический идеализм, или идеалистический материализм, свойственен философии и эстетике самого А.Ф. Лосева.

Понятия «материализм» и «идеализм» не должны рассматриваться как оценочные, и *философия имеет право на свободу совести не менее, чем религия*. Качество той или иной конкретной философской системы определяется не просто тем, на каких методологических «аксиомах» она основана, но тем, как доказывает она свои «теоремы». Пафос этого утверждения выстрадан долгими годами подавления этой свободы, принудительным идеологическим навязыванием одной методологической позиции.

Это теоретическое разнообразие, диалог между различными философскими концепциями, соревнование между ними – важнейший стимул их развития. Весь этот реальный философский плюрализм истории философской мысли отражает и выражает необычайную сложность самого изучаемого явления – мира в его целостности и человечески-ценностного к нему отношения, – сложность, предполагающую взаимодействие различных методологических подходов. Такой плюрализм не отрицает того, что существует Истина. Но он предполагает движение к ней с разных сторон. Ничто так не отдаляет от постижения Истины, как претензия на её монополию.

¹ Лосев Алексей Федорович. Форма – Стиль – Выражение. – М.: «Мысль», 1995, с. 356.

² Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. – М., 1991, с. 284.

³ Луначарский А.В. Формализм в науке об искусстве // Луначарский А.В. Собр. соч.: в 8 т. Т.7. – М.: 1967, с. 420.

⁴ Стариков М. Многоголосый идеализм (О книге М.М. Бахтина «Проблемы творчества Достоевского») // «Литература и марксизм», 1930, № 3, с. 105.

⁵ Философский словарь. Издание пятое. – М.: Издательство политической литературы, 1986, с.367.

⁶ Дискуссия по книге Г.Ф.Александрова «История западноевропейской философии». 16–25 июня 1947 г. Выступление тов. Жданова А.А. // «Вопросы философии», 1947, № 1, с. 261.

⁷ Лекторский В.А. О толерантности, плюрализме и критицизме // «Вопросы философии», 1997, № 11, с. 51.

⁸ Яковенко Б. Мощь философии // На переломе. Философия и мировоззрение. Философские дискуссии 20-х годов, с. 103. Впервые статья опубликована в последнем журнале «Логос» (Прага), 1925, кн.1.

⁹ Яковенко Б. Путь философского познания // Русская философия. Конец XIX – начало XX века. Антология. – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1993, с. 450. Впервые статья опубликована в журнале «Логос», 1914, кн. 1, вып. 1.

¹⁰ См. Яковенко Б. Философия большевизма.– Берлин, 1921, с. 56.

¹¹ Белый Андрей. На рубеже двух столетий. – М.: «Художественная литература», 1989, с. 196–197. Самоопределение философии символизма Андрея Белого как *плюро-дуо-монизма* содержится и в других его текстах (*Белый Андрей*. Символизм как миропонимание. – М.: «Республика», 1994, с. 438, а также 460, 471, 491).

¹² Чернышевский Н.Г. Избранные философские сочинения. Т. III. – М., 1951, с. 167, 168.

¹³ Лавров П.Л. **Философия и социология.** Избранные произведения в 2-х т. Т. I. - М.: «Мысль», 1965, с. 497.

¹⁴ См. Зеньковский В.В. История русской философии. Том II. Часть 2. – Л.: «Эго», 1991, с. 114, 133–136.

¹⁵ См. Митюшин А.А. Творчество Г. Шпета и проблема истолкования действительности // «Вопросы философии», 1988, № 11, с.95. А.А. Митюшин прямо заявляет: «Одна из многих околонучных сплетен, которые существуют вокруг имени Г.Г. Шпета, называет его “гуссерлианцем”» (Митюшин А.А. О том, как «делается» история русской философии // «Начала», 1992, № 1, с.52).

¹⁶ См. Кузнецов В.Г. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета // «Логос», 1991, № 2, с.199–214; Калиниченко В.В. Густав Шпет: от феноменологии к герменевтике // «Логос», 1992, № 3, с.37–61.

¹⁷ Шпет Г.Г. Психология социального бытия. Избранные психологические труды. – М. Издательство «Институт практической психологии», Воронеж: НПО «МОДЭК», 1996, с. 237.

¹⁸ Шпет Г.Г. Психология социального бытия. Избранные психологические труды, с.158.

¹⁹ Там же, с. 220.

²⁰ Шпет Г.Г. Сочинения. – М., 1989, с.480.

²¹ Шпет Г.Г. Психология социального бытия. Избранные психологические труды, с. 409.

²² Шпет Г.Г. Сочинения, с. 348.

²³ Там же, с. 229.

²⁴ Шпет Г.Г. Шпет (Статья для энциклопедического словаря «Гранат») // «Начала» (Москва) 1992, № 1, с. 50. Статья написана в 1929 г.

²⁵ Там же, с. 51.

²⁶ Дискуссия по книге Г.Ф. Александрова «История западноевропейской философии». 16–25 июня 1947 г. Стенографический отчет // «Вопросы философии», 1947, № 1, с. 102.

²⁷ *Лекторский В.А.* О толерантности, плюрализме и критицизме // «Вопросы философии», 1997, № 11, с. 52.

²⁸ *Радлов Э.Л.* Философский словарь. Издание 2-е. — М., 1913, с. 241.

²⁹ Philosophisches Wörterbuch begründet von Heinrich Schmidt. – Alfred Kröners Verlag, Stuttgart, 1957 («Idealismus»).

³⁰ См. *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 283.

³¹ *Флоренский П.* Общечеловеческие корни идеализма // «Философские науки», 1990, № 12, с. 66.

³² *Введенский А.И.* Логика как часть теории познания. – СПб., 1912, с. 416.

³³ *Введенский Александр Иванович.* Статьи по философии. – СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 1996, с. 195, 192, 210.

³⁴ *Шестов Лев.* Соч. в 2-х тт. Том 1.– М., 1993, с. 78-79.

³⁵ *Розанов В.В.* О понимании. – СПб.: «Наука», 1994, с. 317.

³⁶ См. *Ленин В.И.* Полное собр. соч., т. 18, с. 28.

³⁷ См. *Лосев А.Ф.* Вл. Соловьев. Второе издание, дополненное. – М., 1994, с. 208-212; *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. – М., 1990, с. 257-258.

³⁸ *Соловьев В.С.* Сочинения в двух томах. Том 1. – М.: «Правда», 1989, с. 219-220.