

Лазарев Ф.В. ПРИРОДА ФИЛОСОФСКОГО ТВОРЧЕСТВА

Творчество – глубинная, родовая черта человека. Без инновационных процессов нельзя себе представить полноценное развитие культуры, равно как и историческое бытие социума вообще. С аксиологической точки зрения творчество выступает просто как потребность в стихийно осуществляющейся самореализации человеческого духа. Корни этого феномена часто скрыты от нас. Примером сказанному могут служить памятники первобытного искусства – монументальные пещерные росписи, гравюры, скульптуры и т. п. Сегодня никто не может дать исчерпывающего ответа на вопрос, как возможен был такой поразительный взлет фантазии обитателя пещер палеолитической эпохи.

Очевидно, что не только искусство, но и любая другая область духовного производства, обогащаясь и развиваясь благодаря творческим поискам, до сих пор таит в себе в этом смысле множество загадок, спорных и нерешенных проблем. Ведь в каждой такой области инновационная деятельность протекает по-своему. Так, открытие в сфере науки по своей природе и смыслу глубоко отлично от открытия, например, в философии или морали. Принято считать, что в науке открытия делятся на эмпирические и теоретические. Великие географические открытия были, разумеется, эмпирическими, а вот гелиоцентрическая модель Коперника – открытие теоретическое. Выдающимся открытием в области религиозной морали была идея раннего христианства о равенстве всех людей. Понятно, что этот нравственный постулат по своему характеру существенно отличается от того, что можно назвать открытием в научном познании.

Является своеобразным парадоксом тот факт, что в то время как исследование научного, технического и художественного творчества в самых разнообразных направлениях достигло за последние несколько десятков лет исключительной интенсивности, проблемы философского творчества, за редким исключением, остаются за скобками серьёзного и систематического анализа. Такое положение, ещё как-то терпимое в прошлые годы, становится сегодня тормозом в полномасштабном развитии нашей духовной жизни. Дело в том, что современный мир вступает в период, когда с предельной ясностью обнажается мировоззренческая, методологическая и культуротворческая роль философии как особой формы духовного (и духовно-практического) освоения мира человеком. Сегодня всё чаще раздаются голоса о приближающемся ренессансе философии. Почва для подобных умонастроений как среди философов–профессионалов, так и среди широкой общественности, безусловно, есть. В условиях глобализирующегося культурного и информационного пространства пришла в движение, постепенно освобождаясь от застывших и омертвевших форм, наша духовная жизнь. В контексте этих процессов философия может взять на себя и новые функции, в том числе и те, которые были утрачены ею в последние десятилетия.

В связи с этим можно было бы выделить, например, такие функции:

- 1) критика наличных форм культуры и выявление новых культурно-исторических возможностей человека в потоке истории, новых социальных горизонтов;
- 2) проектирование глобальных моделей будущего, прогнозирование перспектив самореализации человека;
- 3) активное влияние философско-методологической культуры на поиск научной истины и на формирование конкретно-научных теорий.

Наконец, ко всему сказанному можно добавить ещё вопрос о духовности как подлинном нерве культуры, её исторических типах и её современном смысле. Здесь, как кажется, философское творчество выходит за рамки чисто теоретического анализа и непосредственно входит в живую ткань духовно–практического бытия человека, обращаясь прежде всего к софийным пластам культуры. На этом пути оно становится поиском новых смысловых ориентаций индивида и человеческого рода.

Следует также отметить, что в современной науке всё чаще возникают ситуации, когда специально–научное открытие по своему масштабу и характеру приобретает философскую значимость (взять хотя бы пример с широко обсуждаемым сегодня "антропным принципом" в космологии). В связи с этим возникает необходимость: во-первых, иметь четкие критерии отличия философского открытия от открытий в области специально-научного знания, во-вторых, ясно осознавать, какие существуют каналы влияния философских достижений на эвристические поиски в науке. Всё это и порождает настоятельную потребность в специальном исследовании самого феномена философского творчества, природы и специфики философского открытия.

Знание и сознание

При анализе природы творчества, к какой бы области оно ни относилось, целесообразно четко развести два понятия: "знание" и "сознание". В каждой области духовного производства имеет место своё специфическое соотношение этих категорий. Так, в науке, очевидно, решающим является *знание* (как цель научной деятельности), в то время как *научное сознание* выполняет функцию своеобразных "строительных лесов", которые должны быть разобраны, как только здание науки полностью завершено. Классическая механика остаётся в наше время важнейшей частью арсенала физических знаний, но что касается механической картины мира и соответствующей классической "парадигмы" 17–19 вв., то большая часть этих элементов научного сознания интересует сегодня лишь историков науки, методологов и философов.

В своё время алхимики искали способы искусственного получения золота. Получить драгоценный металл в лабораторных условиях не удалось, но зато был сделан важный шаг в формировании химической науки. Цели, которые ставили перед собой алхимики, равно как и вопросы, которые волновали их, ныне по-

теряли всякий смысл, но полученные результаты не пропали. Совсем иную картину мы видим в философии. Вопросы, которые обсуждали философы с древнейших времен, в большинстве случаев продолжают интересоваться человечество и по сей день, напротив, ответы, которые давали мыслители прошлых веков, во многих случаях кажутся сегодняшнему человеку наивными или даже абсурдными. В отличие от науки, соотношение между философским сознанием и философским знанием существенно иное. В развитии культуры философское сознание играет не меньшую, а подчас и большую роль, чем философское знание.

Здесь не место анализировать диалектику знания и сознания во всей полноте этой проблемы, их реальную взаимосвязь и взаимопереход. Отметим только, что знание представляет собой от-refлектированную, материализованную в языке, в соответствии с определенными правилами выраженную продукцию сознания, некий зафиксированный результат его работы. Отсюда, в частности, вытекает, что философское сознание, как, впрочем, и любое другое, включает в себя некий неосознаваемый, нерелефлируемый компонент. Особый интерес представляют те пласты так называемого неявного знания, которые охватывают исходные, предпосылочные элементы, различного рода неосознаваемые установки, допущения и т.п. Применительно к науке Т. Кун предложил понятие "парадигмы" как системы принимаемых научным сообществом неписанных норм научной деятельности, образцов и исследовательских традиций.

Живой исторически конкретный поток философского сознания как органическая часть самосознания культуры в целом, довольно наглядно подтверждает всей реальной логикой своего существования ту мысль, что отнюдь не все компоненты философского знания оказываются отсорбированными от соответствующих им социально-культурных контекстов. Это особенно касается того пласта мыслительной культуры, который связан с софийной традицией. А.П. Огурцов пишет: "Синтагма – это такой способ организации духовной жизни и её результатов, при котором когнитивные феномены возникают и существуют в жизненной ситуации общения, где мышление есть мышление о мире, в некоторой "общинной жизнечелостности" или в потоке исторических ситуаций, где мудрость – это философствование внутри жизни, принципиально не замкнутое и не отлагающееся в мыслительных конструкциях – системах, а познание – непосредственно-жизненное, духовное действоание, проясняющее, реализующее и восстанавливающее внутреннюю целостность человека"¹. Другими словами, философствование во все времена включало в себя как эксплицированные, так и неэксплицированные компоненты. В одних системах миропонимания преобладающим оказывался рационалистический, "системный" момент, в других философских построениях мы наблюдаем существенно иной способ возникновения, построения и функционирования мировоззренческого знания, при котором исходные образы, смыслы и метафоры находятся в подвижном взаимодействии с другими ценностными формами сознания.

Метод культурно-исторической реконструкции

Как возможна культурно-историческая реконструкция тех или иных исторически существовавших типов философствования, мировоззренческих систем в рамках общего потока философского сознания? Первое, с чем сталкивается исследователь, приступая к такого рода работе, заключается в том, что неявное знание, связанное с ментальностями философского сознания той или иной эпохи, очень скупо, отрывочно и неадекватно зафиксировано в тех или иных исторических источниках. Исследователь вынужден поэтому прибегать к *реконструкции*, к выдвиганию гипотез, построению моделей. При этом возможны лишь косвенные обоснования предлагаемых гипотез и моделей.

Как возможно в этих условиях философское творчество, имея в виду рефлексивный анализ истории философии, равно как и истории мыслительной культуры вообще? Что служит в этом случае реальным основанием для реконструкции? На наш взгляд, в основу такого анализа может быть положен методологический принцип: *развившееся, более богатое целое является ключом к пониманию явления в его первичных, зародышевых, простых формах* (здесь уместно вспомнить известный афоризм: "анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны").

С тех пор, как Полани заговорил о "неявном знании", констатация его существования в различных пластах и горизонтах языка стала важным философским открытием. Здесь возникает вопрос: как работали философы с неявным знанием на уровне рефлексии в прошлом и какие новые возможности в этом отношении открылись в наше время? Существовали ли "неявные" реконструкции неявного знания? Можно сказать, что открытие тех или иных пластов неосознаваемого, невербализованного знания в области мировоззрения, методологии, этических и культурно-исторических установок были обычным делом в философии. Примерами таких реконструкций-открытий могут служить понятие "основного вопроса философии" Ф.Энгельса, понятие "парадигмы" Т.Куна, "тема" Дж.Холтона, "эпистеме" М. Фуко.

Модель историко-философского процесса, которая вырисовывается в свете предложенной Энгельсом реконструкции "основного вопроса философии", основывалась на указанном выше принципе и определялась следующими культурно-историческими посылками:

- 1) переход К.Маркса и Ф.Энгельса на позиции исторического материализма (отсюда более обостренное восприятие сути различия материализма и идеализма как философских течений);
- 2) существование резкой конфронтации идеализма и материализма в немецкой классической философии (из которой вышли Маркс и Энгельс), особенно конфронтации "Гегель – Фейербах";
- 3) перенос названной конфронтации на всю историю философии на основании методологического принципа, о котором шла речь выше;

¹ См.: Огурцов А.П. Системность знания: история проблемы. – В сб.: Становление системных идей в науке и философии. Сб. трудов, вып. 7. – М., 1980, с. 15.

- 4) перенос диалектической идеи *борьбы противоположностей* как источника и механизма развития на историю философии.

Всякая реконструкция (даже если она является верной в своей основе) ограничена, ибо по необходимости отображает лишь какой-то один аспект, один интервал рассмотрения. Здесь мы подошли к фундаментальной проблеме: каков вообще гносеологический статус философского открытия. Первое, с чем сталкиваемся мы, обсуждая данный феномен, это его проблематичность. Существует ли философское открытие как таковое? Названная проблематичность связана, очевидно, с природой философского сознания в целом, с его ценностным измерением, с тем, что философское познание можно анализировать с разных точек зрения – культурно-исторической, идеологической, аксиологической и т.п. И поэтому в истории философии почти нет такой концепции, подхода, идеи, в оценке которых можно было бы встретить единодушие. Различные мыслители прошлого и настоящего нередко решительно расходятся во мнениях в оценке значимости и познавательной ценности той или иной новации, того или иного вклада в развитие философского познания. Нередко то, что одни считают выдающимся открытием, другие расценивают как нечто тривиальное, как очевидное заблуждение. Даже такие вехи на пути философской мысли, как открытие Гегелем законов диалектики, создание Марксом и Энгельсом материалистической концепции исторического развития, феноменологический метод Гуссерля вызывают сомнение и критику среди представителей многих школ и направлений. Для того, чтобы избежать бесконечных споров по поводу истинности или ложности той или иной философской новации, целесообразно пойти по другому пути.

Каков же этот путь? Я предлагаю за точку отсчета взять какой-либо один параметр, позволяющий сформировать определенную интеллектуальную перспективу видения историко-философских фактов. Зная, что любая подобная перспектива заведомо ограничена, мы, тем не менее, сможем твердо рассчитывать на известную долю истины. Представляется правдоподобным взять в качестве точки отсчета культурно-исторический подход. Тем самым в нашем распоряжении появляется некоторый критерий оценки тех или иных мыслительных конструкций, категориальных систем и т.п. Критерий этот является достаточно операциональным, ибо он сводит всё многообразие споров вокруг той или иной философской идеи к одному вопросу: была ли данная идея жизнеспособной в культуре той или иной эпохи. Если определенный принцип, категория, концепция оставили бесспорный след в истории культуры, привлекли к себе в своё время всеобщее внимание, оказали заметное воздействие на развитие науки или искусства, морали или политики и т.д. – значит перед нами подлинная философская новация.

Понятие философского открытия

Если мы подойдем с точки зрения указанного выше критерия к массиву философских знаний за многие столетия, то очевидно, что мы найдем множество философских идей, которые оставили глубокий след в культурной эволюции человечества. Причем среди всего этого множества любой мог бы указать на такие открытия, которые оказывают влияние на духовную жизнь людей в течение столетий. Классика потому и бессмертна.

В связи со сказанным логично сформулировать следующий тезис: в истории философской мысли были, есть и будут открытия как малого, так и крупного масштаба, в том числе и великие открытия, знаменующие философскую революцию. Здесь мы подошли к новому вопросу: а существуют ли вообще философские революции? И если да, то что это конкретно означает?

В Новое время Кант открыто заговорил о совершенном им коперниканском перевороте в философии. Гегель видел в своей системе венец всей истории рефлексивной мысли. В XX в. на революцию претендовали экзистенциалисты, логические позитивисты и др. Как же относится к понятию философской революции марксизм? Возможность радикальных скачков в этой области им отнюдь не отрицается. Это видно хотя бы из того, что марксизм сам связывает своё появление с революционным переворотом.

Таким образом, можно сказать, что данное понятие если и не является в философии общепризнанным, то, во всяком случае, довольно широко распространенным. Другой вопрос, признаётся ли возможность одной единственной ("подлинной" с точки зрения данной школы или направления) философской революции или же допускается возможность множества самых различных революций. В связи с этим я выдвигаю второй тезис: существует множество философских революций с точки зрения сформулированного выше культурно-исторического критерия. Любую мировоззренческую систему, равно как и осуществляемый ею сдвиг в развитии мысли, можно рассматривать и оценивать с разных позиций. Любые оценки относительно и естественным образом меняются в зависимости от исторического опыта людей, от культурных и идеологических нововведений, от господствующих стилей мышления. Но если ограничиться культурологическим контекстом рассмотрения и оценивать любой идейный и категориальный сдвиг в философии с точки зрения степени и масштабов его реального влияния на культуру данной эпохи и последующих времен, то в руках исследователя оказывается некая, хотя и ограниченная по своим возможностям, но всё же устойчивая "шкала". Приложение этой шкалы к анализу историко-философского процесса не оставляет сомнений в том, что в развитии мировоззренческого и методологического сознания в то или иное осевое время культурной эволюции имели место крупные, радикальные по своей значимости скачки, оставившие память о себе и по сей день.

В связи с этим логично напрашивается другой вопрос: чем различаются между собой философская и научная революции с точки зрения логики движения мысли, механизма роста знания, преемственности, структуры и т.п.? Интервальный подход в методологии науки рассматривает научную революцию как качественный сдвиг в эволюции знания, который предполагает как разрыв со старым (например, семантическая несоизмеримость концептуальных структур исходной и обобщающей теорий), так и преемственность, в ча-

стности, наличие сквозных инвариантов при переходе от частной теории к общей. Здесь не место обосновывать эту мысль. Отмечу другое. Когда на рубеже XIX и XX вв. разразилась одна из самых радикальных революций в физике, в методологическом сознании ученых возникло брожение, ибо появились серьёзные сомнения именно в отношении преемственности старой и новой физики, самой возможности прогрессирующего движения знания от относительного к абсолютному. В результате в методологических поисках ученых обнаружилась явственная тенденция к абсолютному релятивизму и плюрализму, всё же до полного кризиса в физике не дошло. Признавая несостоятельность кумулятивистской модели развития естественных наук, большинство тем не менее сохранило убеждение в том, что важнейшей закономерностью науки является прогрессирующий рост знания, так что относительность всякой научной истины не исключает абсолютного содержания в каждом шаге движения вперед. Как бы подводя итог многолетним дискуссиям, Луи де Бройль писал: "Всякий раз, когда с определенной степенью точности подтверждается какой-либо закон... можно утверждать что этот результат в основном является окончательным и никакие последующие теории его не смогут опровергнуть"².

Совсем иная картина в философии. Известное выражение "скандал в философии" отражает широко распространенное мнение относительно специфики эволюции философского знания: каждое новое учение, направление, школа начинают всё с начала. Среди крупнейших мыслителей нет единства взглядов ни по одному сколько-нибудь значительному вопросу. Постоянный пересмотр накопленного предшественниками фонда базисных смыслов и истин, равно как и прогрессирующая дивергенция позиций и взглядов по самым коренным проблемам бытия человека в мире многими воспринимается как перманентная интеллектуальная революция. Вместе с тем эту же ситуацию можно не без оснований расценивать и как перманентный скандал. Дело в том, что понятие "революция" принято использовать для описания тех случаев, когда речь идет о качественном изменении устойчивых относительно исторического времени систем, таких как способ производства, наука, техника, культура. В философии же устойчивое согласие между классиками является скорее исключением, чем правилом. Если весь историко-философский процесс можно представить как цепочку следующих друг за другом систем, выражающих личностное миропонимание той или иной рефлектирующей индивидуальности, если эволюцию философской культуры можно свести к растущей дивергенции воззрений, к поляризации взаимоисключающих учений, школ, направлений, то понятие революции кажется и в самом деле неуместным.

И всё же есть глубокие основания отказаться от подобного сугубо плюралистического взгляда на историю философской мысли. Уже Гегель предложил замечательную для своего времени модель. Он утверждал, что в хаосе философских течений просматривается некая единая нить развития, свидетельствующая о поступательном, прогрессирующем восхождении идейного содержания исторически возникавших учений от абстрактного к конкретному. В этом имманентном движении абсолютного самосознания все крупнейшие системы выступают как моменты некой высшей целостности, как следующие друг за другом ступени развивающейся истины. При этом каждая новая система возникает как обнаружение и обоснование нового категориального принципа в истолковании универсума (например, субстанциональный подход Спинозы). Поскольку, однако, новая философская концепция, согласно гегелевскому пониманию, одностронне развивается провозглашенный ею принцип, противопоставляя его содержанию всех других учений, постольку эта концепция с самого начала чревата принципиальной ограниченностью и подлежит снятию, диалектической трансформации в более развитой системе. В результате каждая новая ступень развития вбирает в себя всё ценное из предшествующего и делает его моментом более богатого по содержанию целого. В сущности, эта же схема поступательного развития была применена Гегелем и для объяснения культуротворческого процесса в целом.

В наше время – в век всеохватывающего релятивизма – в моде модели культуры совсем другого толка. В основе большинства из них лежит идея плюрализма. Шпенглер был вслед за Данилевским предложил плюралистический вариант эволюции культур как исторически самозамкнутых образований со своими восходящими и нисходящими этапами существования. Эта модель верно отражает факт культурного многообразия человечества, но фактически обходит вопрос о культурных универсалиях и целостных инвариантах. Этот подход и сегодня остаётся доминирующим как в отношении культуры вообще, так и в отношении философского творчества, в частности. Философское творчество рассматривается как выражение уникального и самоценного духовного опыта рефлектирующей личности. С этой точки зрения подлинную культурную значимость той или иной системы составляет не то, что в ней есть общего с другими системами, а её неповторимое своеобразие, присущий творческой личности индивидуальный способ видения и миропереживания.

Вряд ли кто будет спорить с тем, что творчество, включая и философское, необходимо предполагает нечто уникальное, но сегодня мы не можем не признать, что модель культурного процесса, построенная по канонам релятивизма, плюрализма и постмодернизма порождает слишком много неразрешимых проблем. На мой взгляд, реальный шаг вперед в понимании исторических формообразований культуры должен быть связан с принципиально иной методологической установкой, иной схемой движения ценностных форм сознания. Я имею в виду прежде всего интервальный подход³. В рамках этого подхода релятивизм и плюрализм вовсе не отбрасываются в сторону как ненужный хлам. По-прежнему признаётся преходящий и относительный характер любой исторически существовавшей системы миропонимания, её глубинная зависи-

² Л. де Бройль. Революция в физике. – К., 1965, с. 18.

³ См: В.И.Кураев, Ф.В.Лазарев. Точность, истина, и рост знания. – М., 1988, 237 с.

мость от породившей её эпохи. Однако зависимость эта не может быть абсолютной, ибо во все времена, во все периоды человеческой истории людей волновали не только частные, сиюминутные вопросы, но и так называемые вечные смысло-жизненные проблемы, непосредственно касавшиеся фундаментальных измерений человеческого бытия, те самые инварианты добра, истины и красоты, которые просвечивали сквозь все исторически сменявшие друг друга мировоззренческие системы координат.

В этом смысле каждая новая фаза в эволюции культуры вырастала из предыдущей, впитывая в себя всё жизнеспособное; тем самым она являлась шагом вперед в духовном прогрессе человечества, будучи исторически необходимым звеном между прошлым и будущим. И всё же Гегель ошибался, когда полагал, что любая новая, более конкретная и богатая форма жизни, "сняв" и сохранив в себе всё ценное из предыдущего, является абсолютно превосходящей всё прошлое вершиной. С этой точки зрения вся ценность предшествующих творческих достижений заключается в конечном итоге лишь в том, чтобы быть ступенькой и исходным материалом для будущих культурных новаций. Следовательно, какими бы высокими ни были творческие везения мастеров культуры данной эпохи, они будут заведомо превзойдены людьми нового поколения. Не буду спорить, что подобный взгляд на исторический прогресс по-своему оптимистичен, ведь согласно этой концепции, усилия гения никогда не пропадают даром, хотя он и должен смириться с тем, что он останется в истории лишь в "снятом" виде как стартовая площадка для более величественных творческих взлётов.

И всё же такой взгляд на диалектику истории имеет несомненный изъян: ему не хватает некоторой доли релятивизма и гибкого, многомерного подхода к объекту. Схема исторического процесса, по Гегелю, предстаёт как однолинейно детерминированное движение по восходящей траектории. Здесь нет места многовариантности хода истории, равно как и подлинной исторической инициативе человека.

Между тем следует признать не только преемственность, но и самоценность любой целостной системы духовного бытия людей – идет ли речь о Древней Греции, эпохе Возрождения или современной цивилизации. В поисках духовной истины любая культурно развитая эпоха вырабатывает и накапливает свои непреходящие ценности и образцы. Получив в творениях человеческого духа аутентичное выражение скрытых в культуре данного времени нравственно-эстетических потенций, эпоха приобретает законченный художественно-эстетический и мировоззренческий образ, который уже не может быть превзойден по силе и точности осмысления конкретно-исторического бытия человека ни в каком дальнейшем развитии цивилизации хотя бы просто потому, что всякая новая эпоха несет в себе и новое мироощущение, и новую культурную практику, и совершенно иной способ видения мира. Чтобы с предельной глубиной и сфокусированностью отобразить то или иное историческое время, надо жить в нем, видеть его "изнутри", а не "извне". Вот почему никто не может превзойти ни Гомера, ни Гёте, ни Достоевского, ни Шостаковича. Верно, конечно, что духовные завоевания уходящей эпохи подвергаются "снятию", прорастая в пластах новой культуры, но ещё более верно то, что они сохраняют свою абсолютную самоценность как таковые. Для всех последующих поколений они навсегда остаются вечными и недосыгаемыми образцами духовности. Не трудно видеть, что новое понимание культурного процесса более оптимистично, ведь оно побуждает творческую личность верить в свою незаменимость в исторической цепи событий, гармонично сопрягая событийный континуум личного опыта с инвариантами трансисторических ценностей. Дабы не распалась связь времен, личность берет на свои плечи весь груз исторической ответственности перед своим временем.

Таким образом, признавая уникальность и самоценность любой культурной эпохи как целостного социокультурного интервала, характеризующегося своей мировоззренческой парадигмой, интервальный подход вместе с тем не рассматривает ту или иную эпоху как абсолютно замкнутую духовную монаду. Идея преемственности и поступательного движения не отбрасывается, но лишь существенно трансформируется.

Технология философского открытия

В чем же смысл философского творчества? Какова технология этого процесса? Философское знание по своим изначальным проблемам и конечным целям относится к сфере мировоззренческого сознания. Место человека в мире, его базовые возможности и перспективы, его способ видения окружающего мира, самого себя и других людей – вот что, прежде всего, интересует философа. Первоначальный способ мировоззренческой ориентации задан человеку обыденным или традиционным мировоззрением. Задача философа, претендующего на новизну, состоит, поэтому в том, чтобы взорвать навязываемую здравым смыслом и обыденным опытом модель миропонимания. Поднимая бунт против диктата "очевидностей" здравого смысла, философ предлагает свою модель мироустройства, своё видение человека и истории. Например, здравый смысл наивно принимает в качестве абсолютной истины постулат о том, что окружающие нас вещи таковы, какими мы их воспринимаем – с их цветом, запахом, вкусом и т.п. Гносеология совершила революцию (по крайней мере, со времен Локка), когда аналитическим путем было произведено расщепление вещи и нашего восприятия этой вещи и было показано, что отождествление вещи самой по себе и чувственных данных ошибочно.

Философия в своём развитии самоопределялась через открытие новых и притом общезначимых смыслов. Но что значит найти новый жизненный смысл, новую мировоззренческую перспективу социокультурного бытия людей? Любая общечеловеческая ценность первоначально стихийно формируется в пластах материальной и духовной культуры. Человек по богатству своих сущностных сил и способностей всегда шире своего времени, той или иной социальной роли, профессии, дела, в нем всегда наличествует пласт возможного и желательного. Будучи вовлеченным в многомерный поток истории, человек формирует в себе способность откликаться на вызов времени, способность к историческому действию, выражающему под-

линную человеческую инициативу. По мере того, как в человеке вызревает тяга к новым формам жизни и типам духовности, к свободному производительному труду, усиливается разлад между сущностью и существованием, между тем, что есть данный индивид, и тем, что в нем живет как возможность. В древнем мире в тот или иной период истории доминирующим был определенный вид (или виды) деятельности – охота или скотоводство, военные походы или мирный земледельческий труд, религиозные движения или политическая активность масс и т.д. Появление нового вида деятельности вызвало к жизни и формирование соответствующих способностей людей. Всякая же способность, разившись, становится реальностью культуры, материализуясь в виде орудий деятельности, социальных структур, политических учреждений, произведений искусства, в виде разветвленного "мира посредников", средств коммуникации и т.п. При этом та рукотворная предметность, которая начинает тиражироваться, приобретая массовидный характер, образует разрастающееся "тело цивилизации", те же творения человека, которые способствуют гармонизации бытия, восстановлению единства природно–космических, культурно–исторических и духовно–психологических составляющих эмпирического индивида, в своей совокупности являют собой "дух культуры".

Для того, чтобы в связи с этим понять специфику философского творчества, следует вспомнить то обстоятельство, что философия по своей функции есть рефлексия над культурой. Философ способен взглянуть на культуру своего времени не только "изнутри", но и "извне", как внешний наблюдатель. В результате оказывается возможным и критика наличных форм культуры, и проектирование новых. Настоящий классик обладает способностью тонко реагировать на те процессы, на ту культурно–историческую реальность, которая существует в данную эпоху. Он более чутко, нежели кто–либо другой обнаруживает новые, едва заметные поначалу тенденции, новые возможности самореализации человека, вытекающие из развития его сущностных сил.

Разрабатывая свою систему, философ начинает с того, что усматривает в образе жизни людей, в предметных измерениях культуры своего времени, в опыте духовно–практического освоения мира человеком находящуюся вне поля зрения общества реалию (например, способность к наслаждению красотой, способность к творчеству, стремление к истине или свободе), придаёт ей статус смысложизненной ценности и с позиций этой ценности как живой реальности культуры критикует, оценивает и учит понимать принятые в обществе мыслительные парадигмы, этические нормы и образцы. Так, в своё время мыслители эпохи Перикла обратились к осмыслению пробуждающихся в раннерабовладельческом обществе человеческих способностей и социальных потребностей. Это прежде всего формировавшаяся способность к самостоятельному критическому восприятию действительности в условиях распада мифологического сознания. Утверждение демократических начал в политической жизни вызывало потребность в овладении ораторским искусством, в умении вести спор с оппонентом, в умении убеждать силой аргументов. Отсюда ведущая, сквозная тема античного философствования – идея рациональности. У Гераклита – это логос, у Протагора – "нус", у Платона – модель идеального умопостигаемого мира, а также искусство диалога, основанного на диалектике понятий.

Совершенно иная человеческая реальность выдвигается на первый план в мировоззренческом сознании в эпоху раннего христианства. Рациональные аргументы перестали быть социальной силой. Рациональная соразмерность, гармоничность космоса древних греков заменяется картиной мира, полного ужасов и апокалиптических видений, тем восприятием социальной реальности, которое складывалось у поработанных народов Римской империи, у беглых рабов, у обездоленных, бесправных, скрывающихся в пещерах Передней и Малой Азии семитских племен. В условиях всеобщего отчуждения, когда человек был практически лишен всего – и крова, и имущества, и семьи, когда беглый раб не мог считать принадлежащим ему даже его собственное тело, именно в этот переломный момент истории родилось одно из величайших мировоззренческих озарений. Человек – носитель донныне не востребованного историей богатства – нравственной силы, душевной стойкости, братской солидарности, милосердия ко всем страждущим, бескорыстной любви. Открылся новый человеческий космос – мир души, подлинного дома единичного "я", его очага, его опоры в жизни.

Философ не просто выдвигает новую реальность как точку отсчета для видения мира, он рассматривает эту реальность как исходную, первичную, "подлинную", по сравнению с которой все остальные реальности носят производный, вторичный или даже "неподлинный", иллюзорный характер. Для Демокрита это был мир атомов, для Платона – мир абсолютных идей, для Сократа – мир человеческой индивидуальности как начало разумности социума. При этом мыслитель, выдвигая свою схему, пытается переосмыслить всю культуру, все исторически значимые проблемы, дать ответ на вопросы, которые волнуют людей данной эпохи. В рамках новой объяснительной схемы в соответствии с её исходными постулатами радикально меняется и понятие истины. Если с точки зрения обыденного сознания, истина – это простое соответствие мыслей человека эмпирически наличному бытию, то для философствующего теоретика дело обстоит иначе. Теоретик соотносит человеческую мысль, представление, суждение с первичной, "подлинной" реальностью. (Вспомним пример Гегеля: истинный друг – это эмпирический человек, соответствующий объективной "идее друга").

Кстати сказать, с необходимостью переосмысления понятия истины столкнулось и естествознание со времен новаторских открытий Г.Галилея. Именно великому флорентийскому ученому пришлось решительно пересмотреть понятие научного опыта. В отличие от обыденного опыта, образуемого "повседневными очевидностями" феноменального мира, научный опыт основан на конструировании экспериментальных ситуаций, в которых возможно наблюдение явлений "в чистом виде". Научная истина поэтому часто выглядит парадоксальной с точки зрения "здорового смысла".

Какого же рода реальности играли важную роль в объяснительных схемах философов? Как известно,

всё многоцветное богатство философских учений можно с определенной долей условности расположить между двумя полярными позициями – материалистической и идеалистической. При этом однако следует иметь в виду, что в реальной истории в качестве первичных выдвигались самые разнообразные сущности. Это могли быть и природа, и вещество, и атомы, и мир идей, и разум, воля, любовь и т.д. И всё же переход от многоцветного видения истории философии к двухцветному имеет одно преимущество: он позволяет расположить большинство учений в некотором порядке. Дело в том, что философы в своих попытках объяснить смысл истории и место человека в ней действительно тяготеют к двум типам реальности – природной и человеческой.

В тех случаях, когда философ принимает в качестве исходной точки отсчета тот или иной вариант природной реальности, мы должны констатировать, что предлагаемая им интерпретативная матрица в своих объяснительных возможностях оказывается на редкость мало содержательной. Мало что можно объяснить в человеческой истории, если за первичное принять атомы или реальность, данную нам в ощущениях, или даже биологическую природу человека.

Есть другая логическая возможность: использовать в качестве объяснительной схемы то, что я назвал выше "человеческой реальностью". Речь идет о той или иной сущностной силе человека и соответствующих формах деятельности – познавательной, коммуникативной, эстетической и т.п. Но в этом случае философ сталкивается с другой трудностью. С одной стороны, в руках мыслителя оказывается концептуально богатая исходная матрица для интерпретации истории, с другой же стороны, возникает чувство методологической неудовлетворенности в силу неизбежного в этом случае субъективизма самой схемы объяснения.

Таким образом, оба логически возможных способа понимания истории по-своему уязвимы. Как же во все времена преодолевали эту трудность классики философии? Они нашли остроумное решение, суть которого составляет, если так можно выразиться, тайну всякого подлинно классического философствования. Если одной фразой выразить существо этой технологии, то можно было бы сказать так: *философ онтологизирует ту человеческую реальность, которую он принимает в качестве первичной, неважно, будет ли это разум, воля, свобода или "жизненный поток", "творческая эволюция" и т.п.* Так, у Гегеля разум понимается не только как гносеологический феномен, но и как мировое, сверхприродное начало. В мире господствует объективное ратио, мировой разум. В этом смысле и сама человеческая история есть постепенное развертывание разумного начала. Вспомним знаменитый тезис Гегеля: всё действительно разумно, а все разумное действительно.

Какой бы аспект той или иной проблемы ни рассматривал философ – мировоззренческий или методологический – анализ приобретает специфически философские черты, когда он поднимается до рефлексии над онтологическими основаниями. Чтобы ответить на вопрос, как в познании достигается истина и возможна ли она вообще, надо предварительно сформулировать представление о том, что такое реальность, какова природа и структура мира, материален он или идеален в своей основе, господствует ли в нем хаос или гармония?

В структуре философского познания онтологическая модель выполняет функцию интерпретирующей матрицы. Последняя служит исходной смысловой рамой для понимания человеком самого себя, своего места в обществе и истории, его познавательных и творческих возможностей, его жизненных ориентаций. Однако вся суть проблемы философского творчества в том, что сама эта рама, как правило, есть ни что иное, как философская проекция той или иной развившейся в культуре сущностной силы человека – его разума, воли, интуиции, способности к преобразовательной деятельности, к общению и т.п. Опредмечивая свои родовые свойства и способности, объективируя свой внутренний мир, материализуя результаты своей творческой деятельности, человек создает масштаб для оценки самого себя, некое зеркало, в которое он смотрит, чтобы понять природу своей собственной сущности. На уровне мировоззренческой рефлексии таким зеркалом и оказывается та или иная предлагаемая философом онтологическая модель.

Модели объяснения в философии

Открытие в философии включает в себя нахождение *новой объяснительной схемы*, некоторой модели бытия, например: "В основе всего сущего лежит вода" (Фалес), "В основе мира лежат атомы" (Демокрит) и т.п. В сфере философского творчества часто используются различные *пары категорий* для выработки той или иной объяснительной схемы. Такова, например, пара "единое–многое", которая позволила выработать такие модели бытия, как монизм, дуализм, плюрализм, дополнительность, интервальность и др. Категориальная связка "изменчивость–устойчивость" стала основанием для моделей бытия, предложенных Гераклитом, Парменидом, Демокритом, Платоном и др. Можно вспомнить такие категории, как "часть" и "целое" (холизм и антихолизм), "единичное" и "общее" (номинализм, реализм, концептуализм).

В свое время Ф.Энгельс обратил внимание на то, что в новоевропейской философии особое место стала занимать проблема соотношения материального и идеального. Почему эта категориальная пара заняла доминирующее положение по сравнению, например, с такими понятиями, как единичное и общее, часть и целое, форма и содержание? Дело в том, что названная пара по своему содержанию напрямую связана с проблемой *человека*, т.е. имеет антропологическую и культурно-историческую составляющую. Ее объяснительный потенциал и эвристические возможности весьма широки. Вряд ли можно при рассмотрении сущности истории или человека много объяснить, пользуясь, например, категориями качества и количества, конечного и бесконечного. И, напротив, мы имеем весьма богатую в смысловом отношении интерпретативно-объяснительную матрицу, когда обращаемся к таким фундаментальным абстракциям, как материальное и идеальное.

Но само по себе использование для понимания человеческой истории или природы человека этих кате-

горий – это только первый шаг. Если здесь в качестве отправной точки взять некое материальное начало, например, *воду* Фалеса, *атомы* Демокрита или *материю* французских материалистов XVIII в., то на подобной концептуальной базе мало что можно объяснить. Потому древние философы материалистического толка дальше попыток объяснения устройства природы, космоса не шли. Что же касается материалистов 17–18 вв., то они в своих попытках объяснения истории и социума были вынуждены привлекать категории, связанные с идеальными, субъективными факторами. Но тем самым, нарушился принцип монизма в самой методологии объяснения социально-исторического процесса (Маркс и Энгельс в этой связи справедливо обратили внимание на непоследовательность старого материализма при переходе от материалистического толкования природной реальности к попыткам объяснения жизни людей). Как уже отмечалось, гораздо более богатой по своим возможностям объяснительной матрицей пользовались философы идеалистической направленности, ибо они за исходное принимали человеческий фактор – сознание, разум, волю и т.п. Но их поджидала другая опасность: увязнуть в субъективизме.

К.Маркс был, по-видимому, первым, кто совершил поворот в самом методе философствования. Он ничего не онтологизирует напрямую, постулативно, он не говорит о первичности мирового разума, мировой воли, жизненного порыва и т.п. Он, как и любой материалист, начинает с материальных предпосылок. Но в отличие от наивного, натуралистического материализма, он начинает вовсе не с "материи" как "природной реальности", существовавшей до истории. За исходный пункт своих рассуждений он берет "мир человека", материальную жизнедеятельность людей. Как и все предшествующие философы, Маркс начинает с того, что открывает новую реальность, которой оказывается у него *практика*.

Маркс отказывается от старой схемы философствования, когда автор отталкивается от неких абстрактных постулатов, допущений, гипотез. Он берет за основу очевидные предпосылки реальной жизни людей, которые обнаруживаются в самой их практике. Он начинает, таким образом, с чего-то *человеческого* и даже, как кажется, с *субъективного* (например, с человеческих интересов), но при этом он через анализ обнаруживает скрытую сторону этого "человеческого мира", например, производственные отношения, столкновение материальных интересов, производительные силы и т.п. Эти последние, например, обладают парадоксальным свойством: с одной стороны, это прежде всего сами люди, их способности, знания, технологии, с другой стороны, каждое поколение застаёт определенный уровень развития производительных сил, который выступает как жесткая, от людей не зависящая реальность, как некое социально-экономическое а priori.

Тем самым Маркс находит своего рода срединный путь (некий синтез) между традиционным материализмом и идеализмом. Он не берет за основу ни "материю" саму по себе (тезис), ни идею (субъективное), ("антитезис"), он берет нечто третье (синтез) – опредмеченную, объективированную субъективность – производительные силы и производственные отношения, т.е. базис. Материальная жизнь общества – это общественное бытие, особый тип материального бытия вообще. Все остальное – производно, т.е. сфера духовного производства, формы общественного *сознания*, мир субъективного. Этот мир субъективного, конечно, существует не только в головах людей, но и в объективированных формах надстроечных институтов и предметных данностей культуры.

Другими словами, Маркс берет человеческую сферу и разбивает ее на материальное-идеальное, он проводит новое сечение реальности (на материальное и идеальное) в той сфере, которая традиционно отнеслась не к материально-прикладному, а к идеально-человеческому аспекту.

Однако пример, поданный Марксом в области новаторской методологии, оказался заразительным. Подобно тому, как Маркс открывает материально-экономическую сферу в жизни социума в качестве объективированной и потому *базисной*, другие философы открывают сферу *культуры*, производя еще одно концептуальное сечение "идеальной" реальности, благодаря которому выделяется еще одна область объективации, позволяющая фиксировать сферу "первичного" и сферу производного, вторичного. Для Маркса культура (если не считать орудия и средства производства) по традиции относились к идеальному, теперь было найдено "культурное а priori". Позднее, Фрейд в качестве интерпретативной матрицы вообще возьмет "мир человеческого сознания". Он выделит в нем некую объективированную часть – "подсознательное" и попытается редуцировать к нему и всю культуру и многое из того, что составляет социум и человеческую историю. Вслед за ним Юнг сделает еще один шаг в объективации – выделив "коллективное бессознательное", мир архетипов. Таким образом, можно сказать, что в философии XX века объяснительные схемы существенно трансформировались, стали более сложными и богатыми по своим возможностям. Однако, природа философского открытия в соевой основе не изменилась.

Источники и литература:

1. В.И.Кураев, Ф.В.Лазарев. Точность, истина, и рост знания. – М., 1988, 237 с.
2. Л. де Бройль. Революция в физике. – К., 1965, с. 18.
3. Огурцов А.П. Системность знания: история проблемы. – В сб.: Становление системных идей в науке и философии. Сб. трудов, вып. 7. – М., 1980, с. 15.