

Примечания

- ¹ Сузи В.Н. Герменевтика: история и концепции. – Петрозаводск, 2005. – С. 3.
² Алексеев А.П. Философский текст: идея, аргументация, образы. – М.: Прогресс – Традиция, 2006.
³ Там же. – С. 7-8.
⁴ Вольский А.Л. Фридрих Шлейермахер и его герменевтическая теория. // Шлейермахер Ф. Герменевтика. – СПб., 2004. – С. 13.
⁵ Поль Рикер. Герменевтика. Этика. Политика. – М., 1995. – С. 4.
⁶ Поль Рикер. Герменевтика. Этика. Политика. – М., 1995. – С. 3.
⁷ Гадамер Г.-Г. Язык и понимание // Актуальность прекрасного. – М., 1991. – С. 48.
⁸ Гадамер Г.-Г. Истина и метод. – М., 1988. – С. 345.
⁹ Там же. – С. 140.
¹⁰ Б. Спиноза. Этика, доказанная в геометрическом порядке / Спиноза Б. Изб. соч. – Минск: «Поппури», 1999. – С. 399.
¹¹ Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. – М.: Европа, 2007.
¹² Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. – М.: Европа, 2007. – С. 27.
¹³ Там же. – С. 29-30, С. 489-490.
¹⁴ Ф.Р. Анкерсмит. Возвышенный исторический опыт. – М.: Европа, 2007. – С. 34-35.
¹⁵ См. об этом там же. – С. 479.
¹⁶ Кезин А.В. Классический и современный идеалы научности // Ценности познания и гуманизация науки. – М. 1992. – С. 10-16.

Ю.С. ОБИДИНА

**МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ КУЛЬТУРЫ, ЧЕЛОВЕКА И ГРАНИЦ
ЕГО БЫТИЯ В РОССИЙСКОМ ГУМАНИТАРНОМ ЗНАНИИ**

В начале XIX в. гуманитарное познание формировалось как самостоятельное направление российской науки. Выступая зачинателями отечественной философии истории и культуры, русские исследователи были вынуждены заимствовать методологический арсенал у западных ученых. При этом они успешно осваивали важнейшие тенденции западной философско-гуманитарной мысли, глубоко вникая в ее методологическую сущность. Для многих из них заимствования не стали препятствием в разработке собственных оригинальных позиций¹.

Отечественные исследователи стремились подойти к разным направлениям анализа западной философии избирательно, отвергая одни познавательные установки и преобразуя другие. Выступая сторонниками объективного знания, они не могли ограничиться рассудочно-понятийным аппаратом. В ходе своих исследований они углубляют аксиологический подход к культуре и человеку, отстаивая правомерность мировоззренческих пристрастий, религиозных и нравственных установок самого аналитика.

Для русских исследователей главной в анализе была интеграция разума, религиозной веры и мировоззрения в процессе получения объективного знания. При этом они преодолевали односторонности рациональной логики, эмпирической очевидности, теологических установок. Им важнее было раскрытие внутреннего смысла бытия культуры, интуитивное «схватывание» целостных культурных форм, вчувствование в главный объект изучения – в человека. Отсюда – слабое разделение объекта и субъекта познания².

На Западе познавательные установки такого рода также существовали, например, среди философов романтического направления, позже – среди экзистенциалистов. Однако в целом на протяжении XIX-XX вв. эти позиции так и не стали определяющими в гуманитарном познании. В России, напротив, позитивистские и сциентистские подходы в течение длительного

времени не приобретали зрелых форм. В отечественной гуманитарной мысли XIX в. они существовали скорее в смягченной, романтизированной форме, нежели как серьезное стремление исследователей выработать точное знание о культуре и человеке, опираясь на методы естественно-научного знания.

Однако познавательные установки, свойственные дореволюционным русским ученым, которые снижали рационально-логический потенциал их анализа, восполнялись другими сторонами исследований, которые обуславливались самобытным взглядом на мир, особым типом эвристики. Кроме того, русские исследователи нередко превосходили западных по масштабности исследования, по целостности охвата и глубине проникновения в явления общественной и культурной жизни, в человеческое бытие. Отечественные исследователи в большей степени сосредотачивались на разработке смысловых аспектов культуры, на исследовании процессов целостного жизнетворчества народа. Сама личность становится для многих русских философов тем центром, вокруг которого формируется анализ культуры, что придает отечественным гуманитарным исследованиям антропоцентристский характер. Импульсы культурной эволюции русские аналитики связывали преимущественно не с политико-юридическими, экономическими или социальными обстоятельствами, а с взаимодействиями иного плана – с Божьей благодатью, всечеловеческим пониманием, с осознанием нравственных и эстетических планов бытия³.

Отечественные мыслители охотнее ставили перед собой познавательные, культурологические, нравственные цели, в то время как утилитарно-прагматические или экспериментальные проблемы не попадали в фокус их аналитического внимания. Неприятие рассудочно-рационалистических принципов анализа, олицетворявших в то время науку в целом, не помешало представителям отечественной гуманитарной мысли создавать оригинальные теории, прогностические проекты, выдвигать мироустроительные идеи. Более того, именно отечественными аналитиками исследуемого периода были поставлены такие проблемы, значимость которых для выживания мировой культуры оказалось возможным осознать только в настоящее время⁴.

Начиная с первой трети XIX в., отечественная методологическая база разрабатывалась в практике анализа культуры и человека на религиозно-православном мировоззренческом фундаменте. Вместе с тем, данная методология не приобрела узкоатеологической направленности. Иными словами, она развивала принципы не православного вероучения, а философского знания, которое базировалось на православном мировоззрении, оставаясь мирским по своему характеру. В этом ряду следует сделать исключение для воззрений П.А. Флоренского, зрелого С.Н. Булгакова, которые развивали как светское, так и религиозно-философское направление анализа культуры⁵.

Отечественные философы того периода связывали свой анализ с поисками истины, которая мыслилась не отчужденной от многообразия мира, истории и познающего человека, а слитой с ним. Русские философы шли по пути выявления универсальности культуры и общества не посредством усредненных представлений о разных народах и культурах, а через раскрытие ключевой роли их духовных основ: нравственного, религиозного, художественно-эстетического потенциала, реализуемого в жизнетворчестве любого народа. Все это позволяет говорить о том, что в отечественном гуманитарном познании в то время царил особый тип научно-философской рациональности, неотделимой от сущности культуры и человека⁶.

Универсальные черты, способные интегрировать разные народы, отечественные философы связывали с христианско-православной культурой, в то время как в разных этнических сообществах они видели, прежде всего, самобытные черты, культурное несходство которых, по их мнению, благотворно воздействует на развитие человечества в целом. Подобное видение сущности универсального и уникального в культуре заметно отличалось от европоцентристской трактовки соотношения в ней всеобщего, особенного и индивидуального в области культурного развития мира.

Методологической вехой отечественного гуманитарного познания стали воззрения Вл. Соловьева, чей вклад в углубление отечественной философии культуры трудно переоценить. Базирование культурфилософской методологии Соловьева на религиозной основе особым образом пересекалось с идеями не только славянофилов, но и неоплатоников, пантеистов, отчасти эволюционистов и дарвинистов. Вместе с тем Соловьев не принимал позитивистский рационализм как метод⁷.

Сам философ стремился снять границы между рациональным мышлением и мистическим духовидением. Так, он развивал идеи важности продуцирования «цельного знания», которое дает возможность отвечать на вопрос о смысле человеческого существования, о последней цели космического и историко-культурного процесса. Эта идея позже получает развитие у представителей русского космизма, а также у С. Франка, который использовал представление о трансрациональности, т.е. о непостижимости всех проявлений бытия как нераздельного единства рациональности и иррациональности.

Для отечественной философии и теологии культуры весьма важной оказалась выдвинутая Соловьевым религиозная концепция всеединства. Философ понимал всеединство как единство во множественности, как становление мировой души, стремящейся соединиться с Божеством. Мировой процесс развития человеческой культуры рассматривается им как борьба Божественного слова и адского начала за власть над мировой душой. Рано или поздно, согласно Соловьеву, борьба завершится победой единства над распадом и враждою (в этом можно усмотреть аналогию с будущими представлениями П. Тейяр де Шардена о завершении истории, также носящими христианский характер). Подобное единство Соловьев усматривает в богочеловеческой личности Христа. На его взгляд, именно в личности Христа явлен синтез религиозно-созерцательного начала, свойственного религиям Востока, и начала личного, человеческого, развивавшегося в лоне западной культуры⁸.

Понимание Соловьевым всеединства задавало такой масштаб познавательной универсальности, что с помощью данной категории можно было анализировать надмировую уровень, природную стихию, историко-культурный и индивидуально-психологический срез человеческого бытия, а также обращаться к изучению гносеологических, этических, антропологических, религиозных и иных аспектов мирового развития⁹.

На рубеже XIX-XX вв. культурфилософские идеи Соловьева в той или иной форме развивали С.Н. и Е.Н. Трубецкие, Н.О. Лосский, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин и др. Теоретико-методологическая база исследований давала возможность развивать разные аспекты его воззрений применительно к культуре, что его последователи использовали в полной мере.

Главной задачей своей жизнедеятельности Флоренский считает нахождение путей к цельному мировоззрению, понимаемому в духе рус-

ской философской традиции как синтез веры и разума, интуиции и рассудка, богословия и философии, искусства и науки. Культура у Флоренского – не первичная и самодавлеющая ценность, религиозный культ – ценность высшая, ибо он представляет собой единство трансцендентного и имманентного, чувственного и рационального, духовного и телесного.

В центре философского творчества Н.А. Бердяева стояли проблемы личности, религиозно мистические проблемы. Бердяев стремился синтезировать христианство и язычество, западную и восточную культуры в их церковных и секулярных аспектах.

Философская мысль Карсавина движется в русле российской метафизики всеединства, основы которой были заложены Вл. Соловьевым и А. Хомяковым, а также продолжает традиции европейской спекулятивной мистики Плотина, Кузанского, Гегеля. Все бытие представляет собой сложную онтологическую структуру. Бог есть выражение личного образа бытия – именно к Божеству, а не к человеку прилагается понятие личности.

Особую роль в формировании методологических концепций изучения культуры сыграли русские писатели-символисты, и в особенности, Д.С. Мережковский. В трилогии «Христос и Антихрист» писатель хотел выразить свои философские взгляды на историю и будущее человечества. Основная идея неохристианского религиозного учения Мережковского состояла в утверждении полярности мировой жизни, в которой всегда борются две правды – земная и небесная, дух и плоть, Христос и Антихрист. Первая проявляется в стремлении духа к самоотречению и слиянию с Богом, вторая – в стремлении человека к самоутверждению, владычеству индивидуальной воли. В истории эти два потока могут разъединяться, но дух постоянно стремится к их высшему слиянию, которое станет венцом исторической завершенности. «Переломные» этапы человеческой истории наиболее ярко отражают столкновение противостоящих сил.

В XIX–XX вв. отечественный анализ культуры и человека развивался не только с религиозно-философских позиций, но и в рамках научно-философской мифологической школы, культурно-исторического подхода, психолого-культурологических, лингвистических, фольклорно-мифологических изысканий.

В настоящее время теоретико-методологические проблемы отечественного гуманитарного анализа подвергаются новому осмыслению, однако до сегодняшнего дня остаются малоисследованными¹⁰. Это можно объяснить как парадигмальной и мировоззренческой дезориентацией, так и субъективными факторами.

Гносеологические установки русских исследователей обладают более широким аналитическим охватом, нежели те, которые развивались в рамках европоцентристских прогрессистских теорий общественного познания. Познавательные установки русских аналитиков позволяют адекватно исследовать, во-первых, самобытные качества любой культуры, во-вторых, традиционные сообщества без опасения недооценки в них наиболее важных признаков, в-третьих, заметно разнящиеся, несхожие между собой культурные формы. В большей степени методология русской аналитики ориентирована на выявление места каждой культуры в Божественном универсуме, в космо-планетарном пространстве, а также на анализ традиционных сообществ при их столкновении с динамичной культурой Запада.



Примечания

¹ Аванесова Г.А. Методология анализа культуры, общества и человека в отечественном гуманитарном познании XIX-XX вв // Социально-гуманитарные знания. – 2005. – №9. – С. 83.

² Аванесова Г.А. Указ. соч. – С. 85.

³ Философия русского космизма. – М., 1996. – С. 34.

⁴ Ионов И.Н. Российская цивилизация и истоки ее кризиса. IX – начало XX вв. – М., 1994. – С. 7.

⁵ Пути и миражи русской культуры. – СПб., 1994. – С. 5.

⁶ Аванесова Г.А. Указ. соч. – С. 87.

⁷ Славянофильство и современность. – СПб., 1994. – С. 127.

⁸ Асоян Ю., Малафеев А. Открытие идеи культуры (опыт русской культурологии середины XIX – начала XX веков). – М., 2001. – С. 38.

⁹ Аванесова Г.А. Указ. соч. – С. 91.

¹⁰ См., например, Стрельцов А.С. Философия и культура в русской гуманитарной мысли XIX-XX вв. – М., 2002.

