

Для цитирования: Аверенкова Н. В.,
Пашинцев Е. В.
Гуманитарная предметность
и проблема методологического синтеза //
Социум и власть. 2018. № 3 (71). С. 98–103.

УДК 101.3

ГУМАНИТАРНАЯ ПРЕДМЕТНОСТЬ И ПРОБЛЕМА МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО СИНТЕЗА

Аверенкова Наталья Вячеславовна,
Челябинский институт путей сообщения –
филиал Уральского государственного
университета путей сообщения,
кандидат исторических наук, доцент.
Российская Федерация, 454091,
г. Челябинск, ул. Цвиллинга, д. 56.
E-mail: natali-va@yandex.ru

Пашинцев Евгений Васильевич,
Южно-Уральский государственный гуманитарно-
педагогический университет,
кафедра философии и культурологии,
доктор философских наук, доцент.
Российская Федерация, 454080,
г. Челябинск, пр. Ленина, 69.
E-mail: izobretatel49@mail.ru

Аннотация

В статье предпринята попытка очертить социокультурные границы гуманитарной предметности. Для решения данного вопроса уже недостаточно категориальных средств естественнонаучного и исторического материализма. Конструктивное развитие социально-философской мысли требует выхода на уровень гуманитарного материализма. Анализ поставленной проблемы позволяет выделить три основных методологических подхода, связанных с признанием или непризнанием онтологического статуса духовной реальности.

Ключевые понятия:
социум,
детерминизм,
онтология,
гносеология,
аксиология,
отражение.

В истории философии, которая в своих глубинных основаниях есть не что иное, как история человеческого Духа, разработка сложнейших культурно-исторических комплексов осуществлялась, как правило, средствами идеалистической методологии. Иначе не могло и быть, учитывая реальное господство технологических и производственно-экономических форм детерминации, исключающих непосредственное влияние сознания на социальную действительность. Однако с возникновением эпохи «социогенных» цивилизаций, когда развитие социальных институтов становится уже невозможным без учета закономерностей развития культуры, коренным образом меняется традиционное противостояние материализма и идеализма. Появляется необходимость фиксировать средствами социологической науки реальное историческое содержание и перспективы развития самых сложных культурных феноменов, в том числе и феномена культуры в целом. На место спекулятивной философии истории приходит более заземленная форма культурно-исторической рефлексии под названием «социальная философия». Ее плодотворное развитие уже невозможно без понимания закономерностей развития культурно-исторического процесса в целом.

Вот здесь и возникает главная социально-философская проблема: возможно ли применение общенаучного принципа детерминизма к более утонченной природе культурных феноменов? По сути дела, речь идет о выяснении четких гносеологических контуров гуманитарного способа познания. Хотя представители идеалистического понимания истории, как правило, игнорируют специфику социологического знания, нарушая преемственность между естествознанием и будущей гуманитарной наукой, тем не менее их описание «наук о культуре» дает немалую пищу для размышлений. Приведем только несколько, но весьма характерных примеров. Анализируя дискуссионный вопрос о соотношении науки и сферы культурных ценностей, Г. Риккерт считал необходимым категорически подчеркнуть: «Понятие культурной ценности как руководящей точки зрения при выборе существенного отнюдь не угрожает объективности исторического специального исследования» [12, с. 98]. Размышляя о необходимости целостной теоретической картины всех духовных явлений, Э. Касси-

пер высказал следующую мысль: «Если не удастся обнаружить общего закона, в силу которого одна форма духа с необходимостью вытекает из другой, пока, наконец, весь ряд форм духа не окажется подвластен этому принципу, совокупность этих форм, как нам кажется, не может более мыслиться как замкнутый в себе космос» [5, с. 175]. В еще более категорической форме о методологическом несовершенстве гуманитарного знания высказался Э. Гуссерль. Он писал: «Ученые-гуманитарии даже не удосужились хотя бы поставить проблему универсальной и чистой науки о духе и построить теорию сущности духа как такового» [4, с. 300]. Наконец, К. Юнгу принадлежит весьма нетривиальная мысль о практической значимости гуманитарного знания. Связывая неразрывно проблему человека с проблемой становления зрелой гуманитарной науки, швейцарский философ писал: «Когда, наконец, придет время и человека не просто будут варварски принимать как данность, но всерьез начнут искать средства и пути экзорцировать его, вырвать его из состояния одержимости и бессознательности и превратить это в важнейшую задачу культуры?» [15, с. 371]. Как видим, в рамках культурологической философской традиции проблема становления и теоретического отражения зрелой духовной реальности стоит достаточно остро. Попробуем включить эту гуманитарную проблематику в более широкий социологический контекст.

Концептуальный смысл построения технологического, институционального и идеологического циклов в развитии мировой цивилизации [13, с. 209–359] сводится к общекультурному представлению о том, что реальный исторический процесс движется к всеобъемлющему царству зрелого человеческого Духа. Это классическая европейская традиция, современное отношение к которой высказал со всей определенностью Э. Кассирер: «Можно согласиться с кантовской и гегелевской концепциями культуры как поступательного развития в осознании свободы; ибо свобода сознания полагается и осуществляется в каждом движении мысли, воли или чувства, ведущем из пассивного состояния к определенным формам деятельности» [5, с. 154]. Единственным и существенным недостатком идеалистического понимания истории является, как это ни парадоксально, отсутствие до конца про-

веденного принципа историзма. Ведь сама реальность духовного прогресса в человеческой истории предполагает постановку проблемы зрелого и «незрелого» человеческого Духа, а гносеологически корректное решение указанной проблемы делает очевидным методологическую правомерность философского материализма. Логика методологического выбора в данном случае до чрезвычайности проста: коль скоро речь идет о ступенях развития незрелого исторического Духа, то действительными основаниями данного процесса могут быть только чувственно-предметные и институционально-идеологические факторы человеческой истории. Остается уточнить: процедура материалистического «переворачивания» современной культурологической проблематики может быть успешной только при условии сознательного «до-страивания» методологии исторического материализма до уровня так называемой «социологии мышления». Пришедший на смену естественнонаучному материализму исторический материализм сам в свою очередь должен уступить место гуманитарному материализму, чтобы профессиональная философская мысль могла заложить категориальную основу зрелого гуманитарного познания.

Используя эвристический потенциал категорий исторического и логического, проблему соотношения Социума и Духа можно конкретизировать с помощью социокультурной динамики трех методологических подходов. Первый подход, назовем его «онтологическим», сводится к следующему утверждению: никакой самостоятельной логики развития у человеческого Духа нет и быть не может, по крайней мере, до определенной социокультурной исторической границы. К этой точке зрения можно причислить философские умонастроения раннего марксизма. Например, в «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс, характеризуя бытие культурных форм, отзывались об этих идеальных формах следующим образом: «У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления» [8, с. 25]. Идея отрицания духовного прогресса парадоксальным образом воспроизводится также в неокантианстве. Отстаивая вечный,

внеисторический характер культурных ценностей, В. Видельбанд писал: «Эта включенность нашей сознательной культурной жизни в разумную связь, выходящую далеко за пределы нашего эмпирического существования и нас самих, составляет непостижимую тайну всякой духовной деятельности» [1, с. 68]. Второй подход, который можно было бы назвать «гносеологическим», сводится к следующему утверждению: на всех этапах человеческой истории существует объективная корреляция между развитием общественного бытия и уровнем развития человеческой культуры. Иными словами, неизбежный шаг вперед по пути технического или социального прогресса оказывается невозможным без определенной «критической массы» духовного прогресса. К этой точке зрения можно с полным правом отнести методологические установки зрелого марксизма. Например, в экономических рукописях 1857–1859 гг. Маркс писал: «Если рассматривать вопрос идеально, то разложения определенной формы сознания было бы достаточно, чтобы убить целую эпоху» [9, с. 33]. Сюда же можно отнести важнейшую методологическую установку, свойственную современной историко-философской рефлексии, а именно: «В некотором смысле действительность не только воспринимается разумом, но и конструируется им, причем этих конструкций может быть сколько угодно много» [14, с. 336]. Наконец, третий методологический подход, который условно можно было бы назвать «аксиологическим», представляет собой полнейшую идеализацию исторического процесса и сводится к представлению о том, что всякая онтология есть не что иное как инобытие исторического Духа. С этой точки зрения «любая история – это также и по существу история духовного бытия. Народы, государства, человечество сами по себе не есть дух. Однако без наличия в них духа все, что с ними происходит, не было бы историей» [2, с. 646]. В той или иной степени каждый из представленных подходов имеет полное право на существование. Следовательно, главная теоретическая трудность заключается в отыскании такой формы синтеза, которая бы обеспечила историческую «правоту» и логическую непротиворечивость каждого из трех методологических подходов.

Решение проблемы, как нам кажется, состоит в последовательном применении

социологически выверенного принципа историзма. Зададим себе следующий вопрос: в чем состоит историческая правота раннего марксизма? Ответ совершенно очевиден: в условиях господства технологической цивилизации, где движущими факторами истории являются технические и институциональные закономерности, культурно-исторический детерминизм не в состоянии существенно влиять на исторический процесс. Теоретическим закреплением этой «бездуховной» логики истории явилась знаменитая формула Маркса: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» [7, с. 7]. Разумеется, феноменология культуры в имплицитном виде присутствует в составе любого цивилизационного образования. Но если действительные носители культуры – человеческие индивиды – движутся, в конечном счете, по законам экономической и политической реальности, то при целостном описании исторического процесса онтологическим влиянием духовных закономерностей можно пренебречь. В самом деле: ведь не богословские проблемы лежали в основе западноевропейских религиозных войн эпохи позднего средневековья. На первый взгляд, исключением из этого правила должна была стать первая буржуазная формация, раскрепостившая институт частной собственности и обеспечившая доминирующую роль цивилизации по отношению к материально-техническому фактору. Но цивилизация, рассматриваемая как совокупность институциональных форм общения, – это отнюдь не сфера пребывания царства человеческого Духа. Если мы вспомним, какой сокрушительный удар нанесла первая мировая война по европейским «общечеловеческим ценностям», то поймем, что духовное и историческое пространство в условиях институционального (т. е. инструментального) единства общества отнюдь не совпадают. Тем не менее, даже в рамках человеческой предыстории сфера духовной реальности не может оставаться абсолютно «бесхозной». Своеобразным подтверждением данного социокультурного вывода может служить утверждение Р. Кронера о том, что «внутри самой культуры должно быть место, особая область, в которой сознание совершает объединение всех областей в их самости: эта особая область есть философия культуры» [6,

с. 257]. Вывод напрашивается сам собой: философия культуры восполняет то, чего нет в самой действительности. Как справедливо заметил в свое время М. К. Мамардашвили, «классическое философское мышление – это по преимуществу мышление за другого» [10, с. 58]. Понятно, что в рамках зрелой гуманистической реальности необходима в профессиональных кадрах, устанавливающих духовное единство мира, исчезнет сама собой.

Рассмотрим, в чем состоит историческая правота аксиологической методологии. Теоретическая и нравственная истина «аксиологического» подхода заключается в том, что данная методологическая установка обеспечивает теоретическому мышлению тот «метафизический» ориентир, который невозможно вывести непосредственно из недр социологического рационализма. Следует отметить, что в рамках этой гуманистической проекции исторический идеализм в известной степени смыкается с футурологической тенденцией, вырастающей на базе исторического материализма. Еще в 1930-х гг. грузинский философ К. Р. Мегрелидзе, прогнозируя более зрелые этапы «реального социализма», писал: «На этой ступени развития единая сознательная воля свободных граждан социалистического общества и научно доказанные решения определяют направление всего исторического процесса, т. е. общественное сознание определяет бытие, а не наоборот» [11, с. 430]. Но «аксиологический» подход станет актуальным только за пределами институционального единства человеческого общества, поскольку никакая инструментальная оболочка общественных отношений неспособна обеспечить действительную свободу человеческого духа. Поэтому адекватным инструментом при исследовании закономерностей становления зрелого исторического Духа может быть только «гносеологический» подход, лежащий в основе социокультурного детерминизма. Но здесь мы сталкиваемся с новой и более общей методологической проблемой – необходимостью перехода философского мышления от концепции материалистического и идеалистического «отражения» мышлением бытия (и наоборот) к концепции гносеологического «взаимодействия» того и другого. В условиях научно-технической революции трудно не заметить тот очевидный факт, в соответствии с которым информационные про-

цессы все отчетливее обнаруживают свой онтологический культурный статус.

Завершая рассмотрение вопроса о природе гуманитарной предметности, попробуем дать самый беглый очерк того, каким образом представленная выше схема вписывается в феноменологию реального культурно-исторического Духа. Речь пойдет об основных этапах духовного освоения обществом социальной, а затем и собственно духовной реальности. Из соображений чисто методических начнем с процесса духовного освоения социальной реальности. Здесь можно выделить три основных этапа. Первый этап – это рационалистическое освоение природы социальной реальности. Сюда в первую очередь можно отнести политические концепции Платона и Аристотеля. Второй этап – это этическое освоение царства социума. Здесь в качестве ключевой фигуры выступает итальянский мыслитель Н. Макиавелли. Его учение о государстве и природе власти только на первый взгляд может показаться апофеозом политического имморализма. На самом деле перед нами добросовестная попытка осознать технологию власти и моральные принципы властного мышления. Третий этап – это эстетическое освоение социальной реальности. Здесь, безусловно, ключевой фигурой выступает Ф. Ницше с его сокрушительной критикой христианской морали и эстетизацией «воли к власти». Мощная струя духовного аристократизма в учении Ницше – доказательство того, что эстетизация социальной реальности есть канун перехода общественной мысли в новое, подлинно духовное пространство истории.

Следующая феноменологическая ступень в развитии «мирового Духа» – это духовное освоение собственно духовной реальности. Напомним необычайно проницательную мысль К. Юнга, высказанную по данному поводу: «Человек завоевывает не только природу, но и дух, не ведая, что творит» [15, с. 370]. Понятно, что с этой точки зрения грандиозная система Гегеля, где Дух обретает себя, проходя через множество предметных оболочек, уже не кажется порождением чисто спекулятивного ума. За диалектико-логической формой гегелевских конструкций начинает просвечивать их более глубокое гносеологическое содержание. Итак, в процессе постижения человеческим духом своей собственной природы можно выделить

три основных этапа. Первый этап – это рационалистическое освоение духовной реальности, или, что то же самое, духовное освоение рационализма. Ключевой фигурой здесь, опять же, является представитель наивысшего расцвета немецкой классики, автор концепции панлогизма – Г. Гегель. В «Философии духа» он так описывает фундаментальную логическую природу Духа: «Через снятие своего инобытия логическая идея, или в-себе-сущий дух, и становится как раз тем, чем дух является для себя, т. е. дух открывается самому себе» [3, с. 27]. Здесь необходимо хронологическое уточнение: подобно тому как христианская культура начинает формироваться в недрах античного мировоззрения, подобно этому рациональное освоение духовности начинается в рамках завершающего этапа духовного освоения социума. Иначе трудно было бы понять истоки духовного аристократизма Ницше. Второй этап феноменологии человеческого духа – это этическое освоение духовной реальности или наоборот: духовное постижение царства зрелой морали. Сюда можно отнести всю философию экзистенциализма с ее трагически обостренным ощущением «заброшенности» человеческого духа в царстве социума, а также глубокий нравственный пафос классической русской философии – там, где она выходит на уровень абстрактного синтеза религиозной и рационалистической идеологии.

Что касается эстетического освоения духовной реальности, то проводимая здесь логика духовного прогресса заставляет сделать вывод, что данный тип рефлексии пока еще невозможен, поскольку исторически отсутствует его культурная онтологическая основа. Ибо теоретическая проекция зрелой духовной реальности и сам феномен абсолютной, т. е. эстетической, свободы Духа – это две большие исторические разницы.

1. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век : антология. М. : Юрист, 1995. 703 с.

2. Гартман Н. Проблема духовного бытия // Культурология. XX век : антология. М. : Юрист, 1995. 703 с.

3. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М. : Мысль, 1977. 471 с.

4. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век : антология. М. : Юрист, 1995. 703 с.

5. Кассирер Э. Лекции по философии и культуре // Культурология. XX век : антология. М. : Юрист, 1995. 703 с.

6. Кронер Р. Самоосуществление духа // Культурология. XX век : антология. М. : Юрист, 1995. 703 с.

7. Маркс К. К критике политической экономии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 13. М. : Политиздат, 1959. С. 1–167.

8. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 3. М. : Политиздат, 1955. С. 7–544.

9. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 46. Ч. 11. М. : Политиздат, 1969. С. 8–239.

10. Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире. Философия и наука. М. : Наука, 1972. С. 28–94.

11. Мегрелидзе К. Р. Основные проблемы социологии мышления. Тбилиси : Мецниереба, 1973. 430 с.

12. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век : антология. М. : Юрист, 1995. 703 с.

13. Пашинцев Е. В. Периодизация всемирной истории: критика классического формационного учения. Екатеринбург, 2014. 671 с.

14. Тарнас Р. История западного мышления. М. : Крон-Пресс, 1995. 448 с.

15. Юнг К. К феноменологии духа в // Культурология. XX век : антология. М. : Юрист, 1995. 703 с.

References

1. Vindel'band V. (1995) *Filosofiya cultures and transcendental idea-lizm* // *Kul'turologiya*. 20 age: anthology. Moscow, Lawyer, 703 p. [in Rus].

2. Gartman N. (1995) *Problema spiritual bytiya* // *kul'turologiya*. 20 age: anthology. Moscow, Lawyer, 703 p. [in Rus].

3. Gegel' G. (1977) *Enciklopediya philosophical sciences*. T. 3. *Philosophy of spirit*. Moscow, Idea, 471 p. [in Rus].

4. Gusserl' E. (1995) *Krizis European humanity and philosophy of* // *Kul'turologiya*. 20 age: anthology. Moscow, Lawyer, 703 p. [in Rus].

5. Kassirer E. (1995) *Lekcii on philosophy and kul'ture* // *Kul'turologiya*. 20 age: anthology. Moscow, Lawyer, 703 p. [in Rus].

6. Kroner R. (1995) *Samoosuschestvlenie dukha* // *Kul'turologiya*. 20 age: anthology. Moscow, Lawyer, 703 p. [in Rus].

7. Marks K. (1959) *To criticism of political ekonomii* // K. Marks, F. Engels. *Soch.* T. 13. Moscow, Politizdat, pp. 1–167 [in Rus].

8. Marks K, Engels F. (1955) *Nemeckaya ideologiya* // K. Marks, F. Engels. *Soch.* T. 3. Moscow, Politizdat, pp. 7–544 [in Rus].

9. Marks K. (1969) *Ekonomicheskie manuscripts of 1857–1859 godov* // K. Marks, F. Engels. *Soch.* T. 46. Ch. 11. Moscow, Politizdat, pp. 8–239 [in Rus].

10. Mamardashvili M.K., Solov'ev E.Yu., Shvyrev V.S. (1972) The Classics and contemporaneity: two epoches in development of bourgeois filosofii // *Filosofiya in the modern world. Philosophy and science*. Moscow, Science, pp. 28–94 [in Rus].

11. Megrelidze K.R. (1973) The Basic problems of sociology of thought. Tbilisi, Mecniereba, 430 p. [in Rus].

12. Rikkert G. (1995) Nauki about nature and sciences about kul'ture // *Kul'turologiya*. 20 age: anthology. Moscow, Lawyer, 703 p. [in Rus].

13. Pashincev E.V. (2014) Division into periods of world history: criticism of classic structure studies. Ekaterinburg, 671 p. [in Rus].

14. Tarnas R. (1995) Istoriya western thought. Moscow, Kron-press, 448 p. [in Rus].

15. Yungas K. (1995) To fenomenologii of spirit in skazke // *Kul'turologiya*. 20 age: anthology. Moscow, Lawyer, 703 p. [in Rus].

For citing: Averenkova N.V., Pashintsev E.V. Humanitarian thingness and the problem of methodological synthesis // *Socium i vlast'*. 2018. № 3 (71). P. 98–103.

UDC 101.3

HUMANITARIAN THINGNESS AND THE PROBLEM OF METHODOLOGICAL SYNTHESIS

Natalya V. Averenkova,

Chelyabinsk Institute of Railway Transport –
branch of Ural State University
of Railway Transport,
Cand.Sc. (History), Associate Professor,
The Russian Federation, 454091,
Chelyabinsk, ulitsa Ysvillinga, 56.
E-mail: natali-va@yandex.ru

Evgeny V. Pashintsev,

South Ural State
Humanitarian Pedagogical University,
the Department Chair of Philosophy
and Cultural Studies,
Doctor of Philosophy, Associate Professor.
The Russian Federation, 454080,
Chelyabinsk, prospect Lenina, 69.
E-mail: izobretatel49@mail.ru

Annotation

The article presents an attempt to define the limits of humanitarian thingness. To solve the problem it is not sufficient to use categorical means of natural-science and historical materialism. Constructive development of social-philosophic thought requires the level of humanitarian materialism. Analyzing the problem makes it possible to point out three principal methodological approaches, connected with recognition and non-recognition of ontological status of spiritual reality.

Key concepts:

society,
determinism,
ontology,
gnosiology,
axiology,
reflection.