

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ЕВРАЗИЙСКОЙ ГНОСЕОЛОГИИ

Камынин Сергей Сергеевич, аспирант

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
119991, Россия, г. Москва, ГСП-1, Ленинские горы, 1
E-mail: kamlar5@mail.ru

В статье анализируются основные гносеологические концепции евразийской философской традиции. Исследуются теоретические особенности евразийских представлений о субъекте и объекте научного познания, критика позитивистской и неокантианской научной стратегии. Дается характеристика диалектическому методу в его евразийской версии, а также устанавливается актуальная с точки зрения евразийства связь между гносеологическими и онтологическими аспектами реальности в процессе научного исследования.

Ключевые слова: гносеология, диалектика, евразийство, методология

METHODOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE EURASIAN GNOSEOLOGY

Kamyinin Sergey S., post-graduate student

Moscow State University of M.V. Lomonosov
1 Leninskie Gory, GSP-1, Moscow, 119991, Russia
E-mail: kamlar5@mail.ru

This article focuses on analyzing of the main epistemological concepts of Eurasian philosophical tradition. It examines the theoretical features of Eurasian representations of subject and object of scientific cognition as well as its critics of positivist and neo-Kantian scientific strategies. The characteristic is given of the Eurasian version of dialectic method and also this article sets a connection actual from the Eurasian point of view between epistemological and ontological aspects of reality in the process of scientific research.

Keywords: Epistemology, Dialectic, Eurasianism, Methodology

Вопрос о методологических основаниях евразийства в его гносеологическом аспекте является актуальным и комплексным. Выходя сегодня на первый план отечественной философской мысли, активно включаясь в обсуждение современных общественно-политических вопросов, евразийство претендует на парадигмальный статус в рамках отечественной гуманитарной мысли. В этой ситуации гносеологические подходы евразийства, являясь основополагающими для любого парадигмального конструирования, должны быть проанализированы с методологической точки зрения.

Здесь сразу следует сказать о том, что как таковая, гносеология не разрабатывалась евразийцами подробно и в виде отдельной сферы их исследований. Мы можем говорить лишь о различных гносеологических интуициях, встречающихся в виде вкраплений в произведениях основоположников евразийства. Тем не менее, эти отдельные гносеологические положения по своей сути весьма масштабны и могут быть охарактеризованы как потенциальные основания для полноценной евразийской теории познания, создание которой должно стать задачей современного поколения евразийских мыслителей. Учитывая тот факт, что основным методом евразийства вообще, является системный метод, предполагающий комплексный анализ изучаемых феноменов, мы должны выделить основные элементы методологических стратегий, делающих возможным такой комплексный анализ. В данной работе мы рассмотрим те основные методологические основания евразийской гносеологии, которые могут быть названы фундаментальными гносеологически предпосылками будущей евразийской теории познания.

Прежде всего, нужно указать на то, что евразийская гносеология локализуется в том историческом промежутке развития теории познания, который соответствует реакции на позитивистскую гносеологическую программу, ориентированную на факты, накопление эмпирического материала и его систематизацию, исключаящую теоретический синтез и субъективный фактор настолько насколько это возможно.

По мнению евразийцев, позитивизм является продуктом неприемлемого европоцентризма, навязывания западной рациональности в качестве эталона познавательной деятельности в любой науке. Ориентируясь на эмпирическую реальность и накопление фактов, позитивизм никак не способствует истинному пониманию сути изучаемых феноменов, стремление к которому всегда являлось отличительной чертой евразийства. Особенно верно это в отношении гуманитарных наук, в частности, истории. Как отмечает Б.Е. Степанов, анализируя творчество Л.П. Карсавина: «Позитивистская «история ножниц и клея» сводит историю к собранию «хорошо очищенных текстов», в связи с чем «синтетическое вмешательство» исследователя, вторичное по отношению к процессу воссоздания фактов, должно быть минимальным. Такое представление о характере исторического синтеза, не отвечающее сути исторического познания, в котором, по мнению Карсавина, синтез и анализ неразрывно связаны, не отвечает и задачам исторического знания: отдельно взятые тексты сами по себе еще не являются достоверными и требуют осмысления» [8, с. 201].

Это же стремление к познанию истинной сути вещей, выражается и в критике евразийцами неокантианского учения, которое, как и учение самого Канта, весьма холодно воспринималось представителями русской философии, начиная со славянофилов. И кантовская вещь-в-себе, представление о непознаваемости которой изолирует нас от истинного познания мира, и неокантианское разделение на индивидуализирующий и генерализирующий методы, критиковались евразийцами весьма категорично. Утверждение о гносеологическом конструировании, которому подвергается поток опыта, входя в структуры трансцендентального субъекта, по мнению евразийца Л.П. Карсавина ведет к неправильному пониманию целей и сути человеческого познания: «...воспринимая действительность, мы воспринимаем ее в реальности, а не преобразуем ее, как полагает неокантианец Риккерт. Всякое преобразование (Umformung) есть уже искажение преобразуемого, и таким путем знания о действительности мы получить не можем: создаваемый нами, хотя бы из элементов действительности, фантастический образ, «построение» нашего ума, конечно, не удовлетворяют и никогда не удовлетворят нашей потребности в знании» [2, с. 181].

Истинное познание, согласно евразийцам может быть только полным и схватывающим суть познаваемого. Только такое понимание будет согласовываться с целью всего познавательного процесса, которая состоит (с точки зрения опирающегося на православную традицию евразийства) в постижении Абсолюта, приближении единства человека и Бога. С этой точки зрения, в методологическом плане евразийцы выдвигают свою альтернативную гносеологическую стратегию исторического познания.

Поскольку, согласно Л.П. Карсавину: «...общее и индивидуальное могут и должны быть не плодом нашей умственной работы, но вполне реальными аспектами действительности, являющей нам то ту, то иную свою сторону» [2, с. 181] – гносеология здесь приобретает некоторый платонический оттенок, обусловленный определенной степенью гипостазирования идеальных феноменов. Лучшим методом познания исторической реальности, понимаемой таким образом, является, согласно этому основоположнику евразийской гносеологии, метод «вживания». Известный и ставший актуальным еще со времен В. Дильтея, данный метод получает у евразийцев положительную оценку и собственное толкование: «Для историка необходимо предпосылкою его науки является не только и не главным образом его субъективное переживание, а реальное проникновение в иной душевный процесс, подлинное слияние с ним, как бы такое вживание в чужую индивидуальную и коллективную душу ни объяснялось. Для него оно факт, и всякое объяснение, сводящее этот факт на иллюзию или самообман, им признано быть не может» [2, с. 180].

Такая гносеологическая установка с точки зрения классической западной рациональности получила название «психологизм», и подвергается критике за туманный и субъективный характер, как самого процесса «вживания», так и за невозможность научной проверки достоверности теоретических результатов этого процесса. Но обвинения в субъективизме ничуть не смущают евразийскую гносеологию, которая имеет свое особое понимание познающего субъекта. Через концепцию «симфо-

нической личности», развитую Л.П. Карсавиным в целях постижения социальных феноменов, субъект получает некоторое онтологическое подкрепление, призванное служить для обоснования правомерности и достоверности процесса познания с помощью описанных выше методов. Как отмечает Ю.Б. Мелих: «Карсавин выводит определение «симфонической личности», усложняя понятие «субъект», которое само по себе является сложным, многозначным, многоуровневым, применяя принцип «всего во всем» для описания структуры субъекта. Через это присутствие в субъекте всего осуществляется его связь с Абсолютом и с «иным», другим субъектом и миром» [6, с. 181]. Симфоническая личность здесь, по сути, является тем мостом, который соединяет идеальный и материальный миры. Представляя собой соединение множества индивидуальных сознаний под эгидой некоего высшего начала, что лучше всего видно, по мнению евразийцев, на примере церковной общины, симфоническая личность как концепция выражает то, что было заложено еще славянофилами в понятие «соборности». Для нас здесь важным является то, что этим путем гносеология евразийства получает, по сути, религиозное обоснование, опирающееся на представление об Абсолюте, как гаранте истинности познавательного процесса. Нечто похожее уже было в философии Р. Декарта, где Бог как всеблагое начало выступал залогом того, что представления индивидуального сознания о феноменах протяженного мира, если они ясны и отчетливы – являются истинными. В гносеологии евразийцев на первый план выходит не индивидуальное, а коллективное сознание, где религиозный Абсолют также является онтологическим основанием гносеологии.

С этой точки зрения евразийская гносеология по новому смотрит на возможности человеческого познания и проблему познаваемости реальности. Ответственность за несовершенство наших знаний о мире перекладывается с трансцендентальной субъективности, по мнению евразийцев искажающей процесс познания, на сам мир. Отрицая кантовскую метафизику, евразийство берет на вооружение метафизику библейского мифа о сотворении мира и грехопадении. Так, по мнению Ю.В. Колесниченко: «Карсавин утверждает, что знание есть несовершенное качественное бытие в нас и это дает нам всегда истинные знания (в силу действительного слияния инобытия и индивидуальной личности в процессе познания), но всегда несовершенные (неполные). Причина этого – несовершенства самого тварного мира» [4, с. 33]. Пребывая в падшем, ожидающем преображения состоянии, мир, будучи тварным, позволяет и соответствующую, ограниченную степень полноты и совершенства познавательного процесса.

Таким образом, познавательный субъект, имея более прочную связь с Абсолютом, в виду наличия бессмертной души, должен взять на себя миссию по преображению тварного мира в соответствии с божественным замыслом. Этим объясняется во многом прагматическая, активная ориентация евразийской гносеологии, выдвигающей на первый план самого познающего, а не познаваемую реальность. С этой точки зрения процессы, происходящие в субъекте, даже те, которые расцениваются классической западной рациональностью как второстепенные и не имеющие отношения к научному познанию, наделяются большим значением, как отмечает Ю.В. Колесниченко: «Евразийское познание активно. Активная направленность познавательного акта – его отличительная черта. ...Евразийская мысль насквозь аксиологична, эмоциональна, порой опровергает саму себя в процессе перманентного поиска ответов на поставленные вопросы» [4, с. 87].

По мнению евразийцев, гносеология, хотя и является важной сферой, должна, все же, не упускать из виду центральную задачу личности и цивилизации – стремиться к высшей, абсолютной реальности. Поэтому, любое гносеологическое изыскание должно быть направляемо онтологическим измерением реальности, которое обуславливает познавательную активность: «Карсавин осознает односторонность только познавательного стремления к единству, которое совершается не «во всех качествах бытия». Это умаляет задачу личности – стремиться к совершенному многоединству. Стремление только к познавательному единству, объективируя себя в этом процессе, определяет личность как двоицу, в то время как она является многоединством» [6, с. 112]. Это стремление к онтологическому единству, желание преодолеть

«двоицу», которую составляют субъект и объект, человек и мир, мир и Абсолют – является двигателем евразийской гносеологии, приводящим ее к сближению с феноменологической установкой.

Феноменологические элементы интегрируются в евразийскую методологию вместе с диалектикой, оригинальное и альтернативное по отношению к Гегелю и Марксу, понимание которой было выдвинуто Л.П. Карсавиным. По его мнению, гегелевская диалектика является безжизненной и не способной схватывать суть вещей, если ее не модифицировать в феноменологическом ключе: «...степень познаваемости бытия определяется степенью единства с ним. Теоретическое познание не открывает всей полноты бытия. Поэтому Карсавин дополняет гегелевское абстрагирование от единства с бытием в бытии-для-себя феноменологическим наблюдением сознания». [6, с. 110]. Наблюдение сознания вводится Карсавиным как методологическое дополнение диалектики, призванное обеспечить возможность контроля за результатами рациональных синтезов со стороны целостного познавательного субъекта, который, в гносеологии евразийства включает в себя гораздо больше, чем механизмы рациональности, как было показано нами выше.

Евразийство в лице Карсавина, таким образом, не только феноменологизирует, но и психологизирует диалектику, в целях большей адекватности диалектического метода в условиях исторического познания. Как в этой связи отмечает Б.Е. Степанов: «Историческая диалектика, согласно Карсавину, не тождественна рациональной диалектике гегельянства. Для того, чтобы быть примененной к истории, гегельянская диалектика должна быть понята «не метафизически, но позитивно». Это означает, что отправляясь она должна не от внешней по отношению к изучаемой эпохе точки отсчета (ею может быть историческое событие или наша априорная по отношению к историческому материалу философская конструкция), а от восприятия ее психической стихии, описание которой не должно сводиться к описанию одной из сфер ее проявлений (например, экономической). Основанием, согласно Карсавину, исторической диалектики должно быть вживание» [8, с. 188].

С этой точки зрения понятно, почему в евразийской гносеологии неприемлем и марксистский вариант диалектики. В марксизме, во-первых, сознание понимается как форма отражения одних материальных структур другими, что входит в конфликт с феноменологической интенциональной установкой, исключающей суждения, касающиеся объективной реальности. Во-вторых, в марксизме отрицается душа, и тем более ее связь с Абсолютом, что является основой метода вживания, дополняющего диалектику в представлении Л.П. Карсавина.

Еще одной точкой расхождения между евразийской гносеологией и диалектикой является «снятие» как центральный элемент диалектического движения и в идеалистическом и в материалистическом вариантах понимания диалектики. По замечанию Ю.В. Колечниченко: «Согласно Карсавину, понятие превращает единство в отвлеченное, возносящееся над своеобразием его составляющих. Понятийное «снятие» (диалектического толка) получает, таким образом, у Карсавина, жесткий критический отзыв. «Снятие» лишает познание конкретности, абстрактность затушевывает истинный смысл бытия» [4, с. 47].

Таким образом, отношения диалектики и евразийства нельзя назвать ни интеграцией, ни тотальным отрицанием. В методологическом аспекте евразийство признает диалектический подход, но с некоторыми существенными модификациями, которые изменяют облик диалектики весьма кардинально. Тем не менее, в гносеологическом плане это дает евразийству возможности по конструкции оригинальных подходов в общественных науках. Потенциально евразийская диалектика могла бы сочетать в себе преимущества классической рациональности, феноменологии, а также ориентации на конкретное бытие в его целостности, а не в абстрактном аспекте, в чем упрекали диалектику Гегеля.

Такой разворот диалектической методологии мог бы также стать перспективным в социальных науках, где, как отмечает Б.Е. Степанов, у евразийства уже начинали появляться черты методологического сходства с некоторыми теоретическими подходами понимающей социологии: «...Карсавин считает возможным сравнивать

диалектическое развертывание усмотренного нами общего с дедукцией частного из общего и говорить о выведении личности из эпохи. При этом диалектика не должна сводиться к экземплификации общего, т.е. применению априорно познанного закона к частноисторическому процессу ... Задача историка состоит в конкретизации общего понятия ... демонстрации того, каким образом оно с необходимостью раскрывается в данном конкретном индивидууме. Такое понимание дает некоторые основания для сопоставления его с теорией идеальных типов М. Вебера» [8, с. 198].

Следует сказать и о том, что все усилия евразийской гносеологии по модификации и усовершенствованию диалектического метода укладываются в общую парадигму евразийства, отстаивающую многоаспектность, целостность и органичность, как процесса познания, так и самой реальности в противовес аналитичности, монизму и механистическому характеру классической западной рациональности. Эта установка может быть продемонстрирована и на примере противопоставления синхронического и диахронического аспектов научного метода, абсолютизация каждого из которых ведет к сужению теоретического и методологического горизонтов любой науки. По мнению современного евразийского философа А.Г. Дугина, именно перекос в диахроническую сторону лишает западную рациональность возможности целостного постижения реальности. Так, в рассуждении о структурализме, Дугин отмечает: «Показательно, что структуралистский метод в самых общих чертах сводится к приоритетному выделению пространственной парадигмы. Это так называемый синхронический метод, противопоставляемый диахроническому. Такой выбор методологического приоритета в области лингвистического (шире, гносеологического, философского) анализа, на самом деле, есть не что иное, как проекция основной идеи евразийства – идеи плюрального, многополярного параллельного и разнообразного развития национальных культур в “цветущей сложности”». Евразийцы противопоставляли плюральное человечество одномерному универсализму Европы и именно на этом базовом цивилизационном, геополитическом дуализме основывали все остальные теории. В рамках лингвистики этой унитарной, классически “романо-германской” одномерной логике соответствует диахронический подход, представление о слове-концепте и логической конструкции как о сущностной основе языка. Синхронический подход, напротив, позволяет частное вывести из общего, причем это общее, схватывается одновременно как цельный и живой организм, а не как мертвая механическая конструкция, целиком предопределенная функционированием своих частей» [1].

Подводя итог всему вышеизложенному, мы можем сказать, что евразийская гносеология в своем методологическом измерении, хотя и не представляет собой (на данный момент) полноценной теории познания, тем не менее, включает в себе большой теоретический потенциал, обусловленный масштабом теоретических обобщений и глубиной гносеологических интуиций, представленных в евразийской традиции.

Как мы показали в данной работе, методологическими основаниями евразийства выступают критика позитивистской и неокантианской научных программ, метод вживания в сочетании с феноменологией, модифицированная в соответствии с потребностями целостного и органического познания диалектика, ориентация на религиозный абсолют, как онтологический гарант гносеологических процессов, а также приоритет синхронического аспекта научного метода над диахроническим.

Нельзя не признать также и того, что с точки зрения доминирующей научной парадигмы, многие гносеологические подходы евразийцев (особенно те, которые связаны с религиозным измерением) представляются противоречивыми и ненаучными. На это евразийцы, несомненно, ответили бы, что ситуация представляется таким образом только потому, что доминирующая научная парадигма – это во многом наследие классической западной рациональности, с порога отбрасывающей все, что с ней не согласуется. В любом случае, с философской точки зрения представляется не только перспективным, но и необходимым продолжать исследование евразийской мыслительной традиции и того теоретического потенциала, который она в себе содержит.

Список литературы

1. Дугин А. Г. Преодоление запада : Философский портал «Арктогея» <http://arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=937> (дата обращения 20.11.12), свободный. – Загл. с экрана. – Яз. рус.
2. Карсавин Л. П. Введение в историю // Достоверность и доказательность и в исследования по теории и истории культуры : сб. ст. / сост. и отв. ред. Г. С. Кнабе. – М. : Российск Гос. Гуманит. Ун-т, 2002. – С. 180–182.
3. Ключников С. Русский узел евразийства. Восток в русской мысли : сб. тр. евразийцев. – М. : Беловодье, 1997. – 525 с.
4. Колесниченко Ю. В. Личность в евразийстве. Гносеологические основания / Ю. В. Колесниченко. – М. : Альфа-М, 2008. – 144 с.
5. Лекторский В. А. Познание в социальном контексте / В. А. Лекторский. – М. : 1994. – 174 с.
6. Мелих Ю. Б. Персонализм Л.П. Карсавина и европейская философия / Ю. Б. Мелих. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 272 с.
7. Микешина Л. А. Философия и методология науки / Л. А. Микешина. – М. : Прогресс-традиция : МПСИ : Флинта, 2005. – 464 с.
8. Степанов Б. Е. Проблема достоверности в методологии истории культуры Л.П. Карсавина / Б. Е. Степанов // Достоверность и доказательность и в исследования по теории и истории культуры : сб. ст. / сост. и отв. ред. Г.С. Кнабе. – М. : Российск Гос. Гуманит. Ун-т, 2002. – С. 183–213.

References

1. Dugin A. G. Preodolenie zapada : Filosofskiy portal «Arktogeya» <http://arcto.ru/modules.php?name=News&file=article&sid=937> (data obrashcheniya 20.11.12), svobodnyy. – Zagl. s ekrana. – Yaz. rus.
2. Karsavin L. P. Vvedenie v istoriyu // Dostovernost i dokazatelnost i v issledovaniya po teorii i istorii kultury : sb. st. / sost. i отв. red. G. S. Knabe. – M. : Rossiysk Gos. Gumanit. Un-t, 2002. – С. 180–182.
3. Klyuchnikov S. Russkiy uzел evraziystva. Vostok v russkoy mysli : sb. tr. evraziytsev. – M. : Belovode, 1997. – 525 s.
4. Kolesnichenko Yu. V. Lichnost v evraziystve. Gnoseologicheskie osnovaniya / Yu. V. Kolesnichenko. – M. : Alfa-M, 2008. – 144 s.
5. Lektorskiy V. A. Poznanie v sotsialnom kontekste / V. A. Lektorskiy. – M. : 1994. – 174 s.
6. Melikh Yu. B. Personalizm L.P. Karsavina i evropeyskaya filosofiya / Yu. B. Melikh. – M. : Progress-Traditsiya, 2003. – 272 s.
7. Mikeshina L. A. Filosofiya i metodologiya nauki / L. A. Mikeshina. – M. : Progress-traditsiya : MPSI : Flinta, 2005. – 464 s.
8. Stepanov B. Ye. Problema dostovernosti v metodologii istorii kultury L.P. Karsavina / B. Ye. Stepanov // Dostovernost i dokazatelnost i v issledovaniya po teorii i isto-rii kultury : sb. st. / sost. i отв. Red. G.S. Knabe. – M. : Rossiysk Gos. Gumanit. Un-t, 2002. – С. 183–213.