

УДК 168.522; 124.4

DOI: DOI: 10.17223/22220836/43/3

А.-К.И. Забулионите

ТИПОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМАТИКА В НАУКЕ О КУЛЬТУРЕ: ОСНОВАНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Обсуждаются проблемы типологического таксона культуры и его возможности специфически структурировать универсум культур. Анализируются истоки методологического европоцентризма и непродуктивность теоретических конструктов в решении проблемы типологии культур. Понятие «тип» раскрывается как фундаментальная герменевтическая структура бытия уникальной культуры и как основа типологической систематики в науке о культуре. Обращаясь к теории предметности Э. Гуссерля, предлагается единая архитектоника культурологии, объединяющая региональные онтологии (культурологические дискурсы уникальных цивилизаций и культур).

Ключевые слова: типология культур, теоретическая культурология, историческая культурология, культурологический дискурс востоковедения.

Введение

Российская культурология за три десятилетия своего существования накопила немало ценных описаний и анализов, создала целый ряд теоретических концептов культуры, выделила важнейшие характеристики, специфически характеризующие культуру как предмет исследования, и тем не менее нынешнее ее состояние теоретики познания оценивают как протонауку. Причин тому много: лавинообразный рост определений культуры при полной непонятности что есть предмет науки о культуре не в терминологическом, но в онтолого-объектном значении; неопределенность границ с гуманитарными науками и попытка заимствования их методов, аргументируя междисциплинарностью; утверждение гуманитарной специфики, отказываясь от осмысления фундаментальных гносеологических вопросов о том, *как* мы познаем, насколько применима сама парадигма познания, ориентирована на метафизику природы в универсуме культур, до каких уровней проникновения в сущность культур мы можем дойти и до какого уровня допустимо обобщение, а что является индивидуально-несводимым в познании культуры как уникального исторического образования. Только ответы на фундаментальные вопросы могут изменить ситуацию по существу и создать особую методологическую ситуацию науки о культуре.

Если посмотреть на сегодняшнюю культурологию в более широком контексте истории и философии науки, то она весьма схожа с той, которая складывалась в химии до предложения периодической системы Д.И. Менделеева, или в «естественной истории» XVIII в., до того как Ж. Кювье была предложена систематика, качественно перемерившая ситуацию и завершившая формирование биологии как области научного знания.

Может ли сегодня культурология предложить основание, которое позволит провести систематизацию в познании универсума культур? И что может послу-

жить общим знаменателем, соответствующим специфике объектов науки о культуре, несопоставимо сложнее неживой и живой природы?

Универсум культур и «тип» как таксономическая единица

Вопрос систематики в познании универсума культур не новый. В XVIII в. культурно-исторический процесс был воспринят философской мыслью как теоретическая проблема и стал предметом осмысления французского и немецкого Просвещения. С тех пор компаративистика культур и проблема типа как таксономической единицы сопровождают исследования культур и структурирование всемирной истории.

На разных этапах становления европейской культурфилософской мысли менялись ведущие вопросы и основные теоретические проблемы, но суммарный вектор движения мысли был направлен на признание культурного многообразия человечества. От Ж.А. Кондорсе и Г.В.Ф. Гегеля через И.Г. Гердера и немецкий романтизм европейская философия культуры преодолевала свои европоцентристские установки. Идеи немецкого Просвещения об уникальности, «самоценности» и «самоцельности» всякой культуры в итоге были восприняты европейской мыслью. Однако идеологически преодолеть европоцентризм оказалось легче, чем методологически.

Особенно очевидно вопрос методологического европоцентризма обнаруживается в исследованиях неевропейских культур, где привычные методологические компасы европейской науки о культуре малопродуктивны. Нерешенные методологические проблемы стимулировали процессы диверсификации изначально единой европейской науки о культурах, которые активно протекали в XX в.

Исследователи культур Востока активно переосмысливали свой методологический арсенал, вели поиски новых интерпретирующих методик. При этом востоковеды не отказывались от компаративных исследований. В связи с ними обсуждалась и проблема типологического таксона культуры. Именно она стояла в центре краткой, но весьма интенсивной полемики, которая вспыхнула в 70-е гг. между востоковедом Н.И. Конрадом и британским историком А. Тойнби [1]. В отличие от Конрада, который придерживался стадийного (формационного) деления всемирной истории, А. Тойнби предложил одну из интерпретаций идеи локальных цивилизаций, выделив 21 независимую цивилизацию.

Е.А. Торчинов отмечал, что в 70–80-е гг. еще конкурируют два подхода – формационный и цивилизационный, но востоковеды явно отдавали предпочтение цивилизационному, ибо «не социально-экономические отношения определяют культурно-исторический тип данного общества, но, напротив, его цивилизационные характеристики определяют как характер производственных отношений, так и природу его политических институтов» [2. С. 36].

На протяжении всего XX в. шел пересмотр и отказ от сложившихся стереотипов в изучении неевропейских культур, но выделение востоковедения в самостоятельную область исследований не решило накопившихся методологических проблем. Единая наука о культурах распадается на два довольно обособленных научных сообщества: культурологию, исследующую западную цивилизацию, в которую входят также исследования культуры России, и востоковедение по

странам. Но диверсификация исследований культур сама по себе не привела к самостоятельным культурологическим дискурсам неевропейских культур, исследующим эти уникальные миры как некие целостности.

Новый импульс к формированию культурологических дискурсов востоковедения сообщила формирующаяся в 90-е гг. XX в. российская культурология, в частности разворачивающаяся в Санкт-Петербургском университете полемика между Ю.Н. Солониным и М.С. Каганом. В центре полемики стоял вопрос о способах построения базового понятия культурологии «культура». Как известно, М.С. Каган в исследования культуры внедрил системный подход (механистическая научная программа) [3]. Культура как системная целостность была положена в основу как отдельных культурологических исследований, так и типологии в структурировании всемирной истории как некоего последовательного и восходящего процесса сменяющих друг друга формаций [4]. Ю.Н. Солонин придерживался эссенциалистской интерпретации культуры. Он обратился к гетеанской традиции и научной программе органицизма [5], которая получила продолжение в романтизме, философии жизни и продвигала идею локальных цивилизаций. В духе этих воззрений он предложил сформировать культурологический дискурс востоковедения и выдвинул идею синтетического подхода к исследованию восточных культур. Эта идея с пониманием была встречена востоковедами: «По мысли сторонников этого подхода, он мог сочетать методологическую строгость западной мысли с богатством восточного материала, а также позволял выйти за рамки традиционного исторического и филологического подхода. При этом речь должна была идти о соединении традиционных научных приемов (таких как критика текста) с освоением новейших походов к изучению культуры и восточной мысли. Таким образом могли бы быть созданы предпосылки к формированию синтетического подхода к исследованию восточных культур и философий» [6. С. 61]. Направление поисков было задано. Однако как нужно было воплотить эту правильную и перспективную идею? Как создать понятийный аппарат, способный не на словах, а в понятиях выразить целостность и уникальность конкретной культуры? То есть как создать понятийный аппарат, выражающий тип культуры как таксономическую единицу, специфически структурирующую универсум культур?

Типологии культур как методологическая проблема

Понятие «тип» уже более двух столетий находится в центре культурфилософской мысли. К нему проявляли интерес разные философские и методологические традиции, что привело к появлению целого ряда типологических стратегий. Однако чем больше возрастал интерес к этому понятию, тем неопределеннее становились его границы. Наконец, вопрос о типе стал одним из самых сложных и запутанных вопросов философии культуры и культурологии.

Обратившись к проблеме типологии, мы выделили три характеристики «типа»: целостности культуры, качественной определенности (уникальность культуры) и естественного порядка (картина мира конкретной культуры, воспринимаемая ею как «естественный порядок»). Были предприняты реконструкции целого спектра стратегий познания, которые так или иначе имели установку исполнять

типологические функции в познании культур. Они показали, что представления о «типе» как базовом теоретическом конструкте, выражающем целостность культуры, имеют динамический характер в зависимости от философской и методологической традиции. Тип строили по-разному: тип-образ, тип-система, тип-структура, тип-семиосфера, тип-функция, тип-идеальный конструкт [7]. Но удовлетворяли ли эти теоретические конструкты искомым характеристикам самого понятия «тип»? Анализ показал, что за исключением типа-образа, все эти теоретические способы построения базового понятия «культуры» являются абстракциями, выражающими культуру вообще. Суть проблемы заключалась в том, что логико-методологическим способом построенный теоретический конструкт по существу не может выразить ни уникальности культуры, ни свободы действующего в ней индивида. Когда такой теоретический конструкт привносится в эмпирический материал, то он задает жесткие логические рамки событиям и познанию. Поэтому во второй половине XX в. такие теоретические конструкты все больше теряли репутацию. И не только в исследованиях цивилизаций и культур Востока, но также и в исследованиях разных исторических этапов западной цивилизации.

Более перспективной оказалась идея использования познавательного потенциала понятия «символ», к которому обратился И.Г. Гёте, выдвинувший идею типологического метода. Он подчеркивал, что тип не может быть общим понятием: тип-символ, тип-прообраз – это Протей, не имеющий постоянного образа. Гётевскую идею типа в структурировании универсума культур и Всемирной истории человечества впервые применил И.Г. Гердер. Однако уже в типологии Гердера обнаружилось явное противоречие. С одной стороны, Гердер утверждал идею культурного полиморфизма, а с другой – в постижении культур он придерживался единого прообраза, истолкованного как «максимум гуманизма», к которому, каждая культура и цивилизация двигалась в модусе своей уникальности. Гердер сохранял понимание бытия как единого, но именно в этом и заключалось противоречие. Исходя из понимания бытия как единого – континуальной метафизической структуры бытия, проблему типологии решить было невозможно. Типология культур предполагала существование множества независимых начал (уникальных бытийных горизонтов), т.е. дисконтинуальную метафизическую структуру.

Важный шаг в заданном органицистами направлении совершил О. Шпенглер, который не только унаследовал от Гердера трактовку взаимосвязи органических сил культуры и органических сил человека, но и придал ей новое концептуальное раскрытие, вводя идею множества независимых прообразов культур. О. Шпенглер отмечал: «У Гете я заимствовал метод, у Ницше – постановку вопросов...» [8. С. 126]. Идею Ницше о плюрализме моралей Шпенглер расширяет до плюрализма целостных миров культур, заметно отступая от классического органицизма с его пониманием бытия как единого. Бытие как единое у Шпенглера распадается на плюрализм бытийных горизонтов культур – независимых начал, выраженных в виде содержательно определенных уникальных прообразов культур (аполлоновская, фаустовская душа и др.), которые, однако, остались понятийно неразработанными. Шпенглер мыслил типологию как метод компаративистики культур.

Идея локальных цивилизаций, которая носилась в воздухе в XX в., сама по себе еще не означала решения проблемы таксономической единицы. Яркий при-

мер тому – известное сочинение А. Тойнби «Постижение истории» (1934–1961). Мы можем только согласиться с оценкой Л. Февра: «То, что “A Study of History” достойно похвалы, не представляет для нас ничего особенно нового. А то, что есть в нем нового, не представляет особой ценности... Нам не преподнесли никакого нового ключа. Никакой отмычки, с помощью которой мы бы могли открыть двадцать одну дверь, ведущую в двадцать одну цивилизацию» [9. С. 95].

Признать идею локальных цивилизаций еще не означало решить проблему типологии культур. В рамках континуальной парадигмы культурологии это было невозможно. Чтобы разработать дисконтинуальную метафизическую структуру бытия – для этого требовалось фундаментальное переосмысление в понимании структуры реальности. Такое переосмысление онтологической проблематики свершилось не в философии культуры. Оно стало делом Э. Гуссерля и феноменологического движения, результаты которого и открывают новую перспективу для формирования дисконтинуальной парадигмы культурологии, переосмысления дисциплинарности культурологии и проблемы типологического таксона.

«Тип культуры» как фундаментальная герменевтическая структура бытия

Следует сказать, что при всей не раз отмеченной исторической небрежности, упущениях и погрешностях в деталях, О. Шпенглер глубже и фундаментальнее остальных «схватил» проблему типологического метода в компаративистике культур. Постулируя независимые прообразы культур и считая индивида порождающим и движущим началом, он подчеркивает его неразрывную связь с душой культуры и концептуально тематизирует эту связь, предлагая своеобразный порождающий механизм, связующий прообраз (душу культуры), «ожизненный порыв бодрствующей души» и 1000-летний ритм жизни культуры. Прообраз культуры раскрывается в историческом развитии культурного организма через «жизненные порывы индивидов», превращающих потенциально возможные смыслы культуры в актуально существующие ее феномены (артефакты). Но этот уникальный и содержательный прообраз конкретной культуры, на котором в познании собирается целостный организм культуры, остается у Шпенглера понятийно не разработанным.

Говоря о переосмыслении идей классического органицизма в философии жизни Шпенглера, немаловажно отметить, что он придает новый дополнительный смысл понятию культуры как организма и жизненному порыву. Шпенглер, как и другие представители философии жизни – А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, испытали влияние метафизики воли Ф.В.И. Шеллинга. На эти романтические умонастроения Шеллинга, близкие Шпенглеру, справедливо обратила внимание П.П. Гайденко: «Рассматривая воображение как мифотворческую деятельность, Шеллинг тем самым кладет начало исследованию роли воображения как важнейшего фактора, определяющего направление исторического процесса. А поскольку воображение рассматривается как высшая способность субъекта, постольку открывается возможность истолкования всей истории человечества как смены различных мифологических миров, возможность, которая, быть может, лишь в силу внешних обстоятельств <...> не вылилась в теорию замкнутых культурных циклов, созданную позднее Шпенглером» [10. С. 116].

Философия культуры О. Шпенглера, конечно, не относится к историко-философскому направлению трансцендентализма. Однако воображение, создающее мир, «жизненный порыв» и измерение в концепте культуры, которые О. Шпенглер выражал прообразами уникальных культур (аполлоновская, фаустовская душа), могут быть сопоставлены с понятием «жизненный мир» Э. Гуссерля и рядом понятий философии М. Хайдеггера, которой также явно присущи романтические мотивы (искусство как хранилище бытия).

Исток смысла – человек, его воображение, создающее мир, «жизненный порыв» – понятия, сопоставимы с понятием интенциональности Э. Гуссерля. Как известно, Гуссерль в трансцендентальную субъективность И. Канта вводит чувственный опыт, так возникает направленность сознания на объект или интенциональность. В результате чего «жизненный мир» как таковой распадается на множество уникальных «жизненных миров». Интенциональность всегда есть сознание чего-то, т.е. интенциональность принципиально содержательна, причем укоренена во времени, она не наличествует, а функционирует. Соответственно, и горизонт, который, возникает как слияние отдельных предметов и представляет собой подвижную границу, Гуссерль называет «жизненным миром», подчеркивая, что этот мир не есть мир сущего. «Жизненный мир» есть некое «предварительное» знание, «нетематически» присутствующее в любом интенциональном переживании, и есть почва всякого опыта. Философ Гуссерль подчеркивал анонимный характер «жизненного мира»: горизонт укоренен в трансцендентальном субъекте, но он не есть «моя субъективность» или «твоя субъективность», а имеет интересубъективный характер. «Предварительный» характер «жизненного мира» не означает, что он абстрактный. «Жизненный мир» укоренен во времени, в культурно-исторических априори, поэтому важно подчеркнуть, что в отличие от трансцендентального субъекта трансцендентального идеализма расщепление интенционального акта на сознание и предмет у Гуссерля возможно только аналитически, т.е. задним числом.

Схожие моменты мы наблюдаем и в философии культуры О. Шпенглера: это принципиальная содержательность уникальных прообразов культур. Причем, еще раз отметим, прообраз культуры, имеющий уникальную содержательность, не есть мир сущего, мир артефактов. Для описания культуры как «жизни» О. Шпенглер вводит два понятия: «актуальная культура» (понятие, обозначающее уже застывшие жизненные порывы в артефактах культуры – это мир сущего) и «потенциальная культура» (понятие, обозначающее возможную, но еще не реализованную форму, существующую в прообразе). К тому же прообраз существует не как некая абстрактная сущность, а только в индивидах – в виде «жизненных порывов бодрствующей души». Итак, прообраз не только принципиально содержателен – он и существует, и развивается через конкретные порывы. Как и в случае феноменологии, шпенглеровский прообраз и «жизненный порыв» мы можем расщепить только аналитически, т.е. только задним числом в анализе.

Понятийная реконструкция уникального прообраза (бытийного горизонта) культуры дает точку отчета или систему метафизических координат для герменевтических процедур, раскрывающих смыслы тех или иных артефактов, которые порождаются в «жизненном порыве бодрствующей души». Познать артефакт означает раскрыть его породивший «жизненный порыв», который свершается в

определенном горизонте смыслов, ожиданий и установок. А такие порывы (действующий в них прообраз культуры) не поддаются исследованию дедуктивно созданными, умозрительными понятиями системных подходов.

Продолжая сопоставления с феноменологической традицией, нельзя не обратить внимания на результаты М. Хайдеггера, который, как известно, о шпенглеровской концепции историзма выразился весьма критично: за биологические аналогии он назвал Шпенглера «ботаником истории» [11. С. 179]. Но это не исключает возможности увидеть параллель шпенглеровских понятий «бодрствующей души», «жизненного порыва» и Хайдеггеровского понятия *Dasein*. Бесспорно общим у Шпенглера и Хайдеггера было то, что история размыкается внутри человека, а человек обнаруживает себя внутри мира. Но если Шпенглер, обратив внимание на вопрос историзма, его не решил, то Хайдеггер обратился именно к его аналитике. В первый период Хайдеггер сосредоточен на экзистенции человека (*Dasein*), т.е. детально разрабатывает то, что Шпенглер выражает понятием «бодрствующая душа», и дает своеобразную экзистенциально-субъективистскую концепцию историзма.

В экзистенциально-онтологической экспозиции проблемы истории Хайдеггер исходит из *Dasein* и обращает внимание на расхожую понятность истории и расхожие толкования «история» и «исторический». «Историк, который с самого начала “набрасывается” на мировоззрение эпохи, этим еще не доказал, что понимает свой предмет собственно исторически, а не просто “эстетически”» [12. С. 396]. Хайдеггер особо подчеркивает разницу между принципом историзма и историчностью (как разомкнутости из экзистенции). В понимании подлинной историографии и в «основоустройстве историчности» Хайдеггера интересует более глубокая связь человека и истории. И он принимается анализировать эту связь, обращаясь к анализу события присутствия.

В «Бытии и времени» М. Хайдеггер ставит вопрос о том, как следует понимать подлинную историографию. Феномены культуры не должны быть познаваемы как объекты (т.е. прибегая к теоретическим конструктам). Они порождены субъектом в его осмысленном, «разомкнутом из экзистенции» действии («жизненном порыве», в понятиях Шпенглера), который совершается в конкретном культурном и историческом контексте – в смысловом мире культуры в конкретной исторической ситуации. Вот почему «...историографическое размыкание истории есть предпосылка для возможного “построения исторического мира в науках о духе”». Экзистенциальная интерпретация историографии как науки полагает целью единственно демонстрацию ее онтологического происхождения из историчности присутствия. Лишь отсюда возможно разметить границы, внутри которых теория науки, ориентирующаяся на фактичное научное производство, может подвергать себя непредвиденностям своих проблематизаций» [12. С. 376].

Хайдеггер разрабатывает герменевтическую структуру бытия которая формируется в форме вопроса о смысле бытия человека – *Dasein*. Причем как у Э. Гуссерля чистое сознание интенционально и его нельзя мыслить отдельно от предмета, на который оно направлено, так у М. Хайдеггера «тут-бытие есть бытие-в-мире: расщепление на “мир” и “человека” можно провести только задним числом» [10. С. 411].

Представленное М. Хайдеггером историографическое размыкание истории позволяет нам продвинуться в постановке вопроса об понятийной реконструкции бытийного горизонта культуры, который конституируется на основе экзистенциально-субъективистского, но в определенной мере уже отчужденного времени своей культуры. Это то измерение, которые обозначено как прообраз О. Шпенглера, «жизненный мир» Э. Гуссерля, имеющих анонимный характер. Для понимания исторической культурологии такая постановка проблемы времени является весьма перспективной. Она раскрывает, как из конечной собственной временности возникает время культуры – как уже не-собственное для человека, и все же еще собственное время его культуры. В феноменологической (экзистенциальной) структуре времени пересекается историческое время культуры и время человека. И это позволяет объяснить, как бытие-здесь (экзистенциальная концепция времени, структура времени), или «жизненный порыв» бодрствующей души (О. Шпенглер), совершается в определенном горизонте культуры, но одновременно он обновляет и развивает культурно-исторический горизонт (исторические *a priori*).

Представленные сопоставления явно показывают, что привлечение результатов феноменологической традиции не только открывает перспективу понятийной разработки уникальных горизонтов культур и цивилизаций, но принципиально затрагивает принцип историзма, который формировался, основываясь на представлениях о бытии как едином (континуальной метафизической структуре).

Исходя из дисконтинуальной метафизической структуры, историзм мыслится уже не как логика и методология исторического познания, но как новая (глубинная) онтология, что позволяет выразить культуру как уникальное и независимое начало. Отныне не историзм является основанием для типологии, но тип культуры (тип-образ), понимаемый как фундаментальная герменевтическая структура бытия, становится основанием историзма и подлинной историографии.

Дисциплинарность и алгоритм познания неклассической культурологии

В дисконтинуальной парадигме культурологии идея культурного полиморфизма и философская типология культур впервые обретает философски обоснованный фундамент и не только открывает возможность преодолеть методологический европоцентризм, но и влечет за собой основательное переосмысление структуры дисциплинарности культурологии.

Чтобы понимать принципиальное различие алгоритма познания теоретической культурологии (назовем ее классической) и нового, предлагаемого нами алгоритма (назовем его неклассическим), еще раз отметим, что в познании классический алгоритм исходит из того или иного теоретического конструкта (системы, структуры, семиосферы и др.), который строит базовый теоретический конструкт, выражающий культуру вообще. Такой конструкт привносится в эмпирический материал, а любой артефакт рассматривает как проявление закономерности. Познание строится как дедуктивная модель, а исследование разворачивается как решение аналитических проблем, детализация и уточнение в заданной теоретическим концептом сфере проблем.

Дисконтинуальная парадигма позволяет предложить иную структуру дисциплинарности. Алгоритм познания разворачивается исходя из уникального бытийного горизонта каждой культуры (типа культуры как независимого начала), которого мы представили как фундаментальную герменевтическую структуру бытия той или иной конкретной культуры, выражаясь в понятиях М. Хайдеггера, или культурно-исторические *arīōi*, в понятиях Э. Гуссерля. Это есть понятийное раскрытие того измерения в культуре, которое Шпенглер выражал конкретным содержательным прообразом.

Исходя из бытийного горизонта конкретной культуры (ее фундаментальной герменевтической структуры бытия) и «жизненного порыва» «бодравствующей души» индивида, алгоритм неклассической культурологии в познании утверждает приоритет события перед логической схемой. Фундаментальная герменевтическая структура бытия конкретной культуры дает условия описания и интерпретации как отдельных артефактов, так и всей существующей действительности культуры в целом. Таким образом, в основе дисциплинарности находится не теоретическая, но историческая культурология.

Важно отметить, что предложенная дисциплинарная структура позволяет без особого труда определить дисциплинарные границы науки о культуре – чем культурологический дискурс как таковой отличается от исторического, лингвистического, литературоведческого, социологического, искусствоведческого и прочих дискурсов. Предметность культурологии дефинируется тремя базовыми аксиомами (или признаками понятия «тип культуры»), опираясь на которые конституируется дисциплинарность культурологии: идея целостности культуры, качественная определенность (уникальность) и «естественный порядок». Первая аксиома утверждает, что предмет культурологии есть «культура» как целостность. Без обращения к проблематике целостности культуры, культурология, имеющая общую эмпирическую базу с другими гуманитарными дисциплинами, распадается как самостоятельный дискурс. Вторая аксиома об уникальности культуры: «культура вообще» не является реальной сущностью. Отсюда происходит, что базовым понятием культурологии («культура») не может быть теоретический конструкт как таковой. Третья аксиома – об уникальности картины мира каждой культуры, которая для ее носителей воспринимается как «естественный порядок». Все эти аксиомы относятся не к научному, а к философскому знанию, а попытки исключить философскую проблематику из культурологического дискурса несостоятельны: они приводят к распаду культурологического дискурса как такового.

В неклассической науке о культуре центральное место принадлежит не теоретической, но исторической культурологии, которую не следует отождествлять с историческим дискурсом. В отличие от истории, «не терпящей сослагательного наклонения», историческая культурология исследует проблематику культурно-исторических *arīōi* и спрашивает о чем-нибудь, что должно (может) случиться. Она обращается к методам феноменологической дескрипции и герменевтики фактичности, которые нацелены не на те или иные артефакты, а на реконструкцию культурно-исторических *arīōi*, или фундаментальной герменевтической структуры бытия конкретной культуры. Ни одна другая область гуманитарных наук, в том числе и история, не осознает бытийный горизонт культуры как пред-

мет и проблему исследования. Только историческая культурология в локальном событии – в структуре артефакта – видит пересечение разных планов: культурно-исторических а priori и свободы действующего индивида, в творческом порыве которого и совершается историческое становление культуры, развитие ее бытийного горизонта.

Именно исходя из фундаментальной герменевтической структуры бытия уникальной культуры алгоритм неклассической культурологии регулирует герменевтические усилия из ясно артикулированных методологических принципов, все процедуры герменевтической интерпретации любых артефактов, текстов и идей конкретной культуры.

Предложенный алгоритм позволяет подойти к решению двух проблем. С одной стороны, он открывает новую перспективу для развертывания разных культурологических дискурсов востоковедения и других неевропейских культур, с другой стороны, позволяет ответить на вопрос, как следует понимать единство науки о культуре, при этом не унифицируя и не упрощая гносеологическую ситуацию познания уникальных культур.

Как между собой связано решение этих двух проблем, мы можем раскрыть, обращаясь к «теории предметности» Э. Гуссерля.

Единство науки о культуре, региональные онтологии и основание типологической систематики

В «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая», строя теорию предметности, Э. Гуссерль говорит либо об определенной и содержательной предметности, либо об универсальной, но пустой, т.е. «предметности вообще». Такая «предметность вообще» есть «чистая форма», или «квазирегион», лишена каких-либо содержательных свойств. «Предметность вообще», или формальный регион, Гуссерль противопоставляет «материальным регионам», причем, важно отметить, особым образом: «С одной стороны стоят сущности материальные, и в известном смысле они и есть “настоящие”, в собственном смысле сущности. С другой стороны, свое место занимает хотя и нечто эйдетическое, однако в самой своей основе отличное от первых – это простая сущностная форма, – хотя и сущность, но только совершенно “пустая”, сущность, которая, как форма пустая, подходит ко всем возможным сущностям, которая в своей формальной всеобщности подчиняет себе все, даже и наивысшие материальные всеобщности, предписывая им – через посредство принадлежащих к ней формальных истин – законы. Итак, получается, что все-таки так называемый “формальный регион” – это не что-то скоординированное с материальными регионами (регионами вообще), что он, собственно, не регион, а пустая форма региона вообще и что все регионы со всеми их содержательно-сущностными обособлениями стоят не рядом с ним, а скорее (хотя и только *formaliter*), *под ним*» [13. С. 49].

Согласно теории предметности Гуссерля, в конституировании предметности науки о культуре (культурологии) мы можем о ней говорить как о предметном регионе науки как таковой. В этом смысле она является «чистой формой» куль-

турологической «предметности вообще», «квазирегионом» по отношению к конкретным культурологическим дискурсам (китаеведению, индологии, африканистике, западной или любой другой цивилизации). По отношению к «чистой культурологической предметности» эти дискурсы выступают как региональные онтологии. Но особенность гносеологической ситуации науки о культуре такова, что каждая цивилизация создает свою уникальную, по-своему структурированную картину мира – свой собственный «жизненный мир» (содержательным образом структурированное трансцендентальное сознание). Следовательно, внутри каждого региона существуют собственная «чистая предметность», «чистая форма» с присущей ей собственной эйдетики. Так например, Е.А.Торчинов писал о том, что традиционная китайская мысль «стремилась создать как бы модель или идеальный тип китайского умозрения» [2. С. 47], С.В. Пахомов обратился к реконструкции типа индийского умозрения [14].

Ставя вопрос о том, что собой представляет конкретный культурологический дискурс, отметим, как Гуссерль описывает сущность и устройство региональной онтологии: «Сама суть основывающихся на региональной сущности синтетических истин составляет все содержание региональной онтологии. Совокупная суть основополагающих истин среди всех них, региональных аксиом, ограничивает – и дефинирует для нас – совокупность региональных категорий. Эти понятия не просто, как вообще все понятия, выражают обособления чисто логических категорий, но они отмечены тем, что в силу региональных аксиом они выражают специфически принадлежащее региональной сущности либо же выражают эйдетической всеобщностью то, что непременно подобает индивидуальному предмету данного региона “априорно” и “синтетически”». Применение подобных (не чисто логических) понятий к данным индивидам есть применение аподиктически и безусловно необходимое, к тому же упорядочиваемое региональными (синтетическими) аксиомами» [13. С. 62]. Такое устройство присуще каждому и всем конкретным, не сводимым друг к другу культурологическим дискурсам.

Итак, говоря о дисциплинарности науки о культуре, мы говорим о «предмете культурологии вообще» как о чистой логике культурологического познания как такового (т.е. в отвлечении от всех определенных содержательных свойств). По отношению к ней конкретный культурологический дискурс есть «материальная онтология». Однако следует особо подчеркнуть, что «материальное» здесь не следует понимать как эмпирическое. Материально-региональные онтологии у Гуссерля являются *эйдетическими*, т.е. не фактическим, а априорным, доопытным знанием (конкретной культуры). «Любая конкретная эмпирическая предметность вместе со всеми своими материальными сущностями подчиняется соответствующему наивысшему материальному роду, “региону” эмпирических предметов. Тогда чистой сущности региона соответствует эйдетическая наука региона, или же – так тоже можно сказать – онтология региона» [13. С. 45]. Само же понятие региона он определяет и поясняет так: «Регион есть не что иное, как совокупное, принадлежащее к одному конкрету, наивысшее родовое единство, следовательно, сущностно единое сочетание наивысших родов, принадлежащих низшим дифференциациям внутри concreta. Эйдетический объем региона охватывает идеальную совокупность конкретно единящихся комплексов дифференциаций этих родов, индивидуальный объем – идеальную совокупность возможных

индивидов такой-то конкретной сущности» [13. С. 61]. Таким образом, внутри каждого культурологического дискурса мы должны говорить о «чистой форме»: «чистой форме культурологической предметности китаеведения», «чистой форме культурологической предметности индологии», «чистой форме культурологической предметности западной цивилизации» и т.д. Ибо внутри каждого дискурса будет своя эйдетика (определенная уникальным структурированием мира, то, что Хайдеггер называл фундаментальной герменевтической структурой бытия).

Исходя из такого понимания устройства региона, очевидно, не может быть и речи о некоем универсальном понятийном/категориальном аппарате науки о культуре. «Любой регион предоставляет руководящую нить для особой, замкнутой группы исследований» [13. С. 460]. Но в такой ситуации нет ничего катастрофического для единства науки о культуре, ибо все дискурсы объединяет общая логика конституирования предметностей. В архитектонике науки о культуре «региональные онтологии» («материальные категории») подчинены «онтологии формальной» или формальным категориям «предмета вообще», но особым образом. Если мы сейчас сравним конституирование предметности в теории Гуссерля и теоретической культурологии, то увидим принципиальное отличие. Подчиненность материальных онтологий (региональных онтологий) формальной («квази-региону», категориям пустой формы предмета вообще) у Гуссерля не означает, что региональные онтологии по своему содержанию выводимы из онтологии формальной. Эта подчиненность ни в коем случае не касается собственного содержания региональной эйдетики. В этом смысле «онтология формальная» или «квазирегион» представляет собой «аналитическую истину», а ««синтетические» сущности истины» не являются «при этом обособлениями формально-онтологических истин» [13. С. 62]. Подчинение не идет дальше предписания формы устройства предметности материальной онтологии, а дедуцировать конкретное содержание региональной эйдетики из формального первопонятия «предмета вообще» и у Гуссерля, и в неклассической культурологии представляется невозможным. В этом и заключается принципиальное отличие от классической культурологии, основывающей свой алгоритм на теоретическом конструкте. Как бы ни был создан конструкт теоретической культурологии (система, структура, семиосфера), в познании он выступает как синтетическое знание, из которого дедуцируются аналитические истины. Он вносится в эмпирический материал (артефакты) и приписывает ему свою структуру.

В отличие от теоретической культурологии универсальная пустая предметность («квазирегион») Гуссерля по сути соответствует прообразу в типологическом методе И.В. Гёте. Прообраз («символический цветок») или первопонятие Гёте определяет как Протей, не имеющий определенного образа и существующий только в многообразии своих проявлений. Тип-Протей по-своему есть «чистая идея» или «формальный регион» Гуссерля. Таким образом, можно сказать, что в алгоритме неклассической культурологии мы реализуем переосмысленную через теорию предметности Гуссерля гётеанскую идею типологии. И получаем общий знаменатель дисциплинарности культурологии, позволяющий говорить о единстве науки о культуре, не упрощая ситуации познания и способствуя формированию самостоятельных культурологических дискурсов уникальных культур.

Дисконтинуальная парадигма и неклассическая культурология, предлагающая переосмысление типологического таксона культуры как фундаментальной герменевтической структуры бытия уникальной цивилизации (культуры), открывает перспективу специфического структурирования универсума уникальных культур. Исходящая из идей целостности, уникальности и естественного порядка уникальных цивилизаций (культур) типологическая систематика не может быть основана ни на признаках, ни на логически выстроенном теоретическом конструкте. Ее основанием предполагается уникальная эйдетика региональных онтологий. И в тоже время формалистически, а не содержательно общая логика предметности науки о культуре удерживает как единство науки, так и единство типологической систематики в универсуме культур.

Заключение

Представленная архитектоника науки о культуре и идея типологической систематики не предполагает ни методологического единства, ни тем более слияния ныне уже высокодифференцированных ветвей культурологии даже в самом отдаленном будущем. Она не исключает и процессов дальнейшей дифференциации исследований и формирования культурологических дискурсов уникальных культур и эйдетических языков региональных онтологий.

Работа по созданию такой систематики предполагает трудоемкие исследования по понятийной реконструкции фундаментальных герменевтических структур бытия (типов) уникальных цивилизаций и культур. А ее создание позволит культурологии свершить качественно новый шаг на пути формирования зрелой формы научного знания.

Литература

1. Конрад Н.И. Избранные труды. М., 1974. – 472 с.
2. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада: познание запредельного. СПб., 2007. 480 с.
3. Каган М.С. Системность и целостность // Вече. Альманах русской философии и культуры. 1996. № 6. С. 175 – 181.
4. Каган М.С. Введение в историю мировой культуры. Кн. 1. СПб., 2003. 383 с.
5. Солонин Ю.Н. Проблема единства знания: между системностью и целостностью // Вече. Альманах русской философии и культуры. 1996. № 6. С. 166 – 174.
6. Солонин К.Ю., Туманян Т.Г. Традиции изучения философии и культур Востока в Санкт-Петербургском университете // Этносоциум. 2015. № 7 (85). С. 61.
7. Забулионите А.-К.И. Типологический таксон культуры : автореф. дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2011. 36 с.
8. Шпенглер О. Закат Европы: в 2 т. Т. 1: Гештальт и действительность. М., 1993. 634 с.
9. Февр Л. От Шпенглера к Тойнби // Бои за историю. М., 1991. С. 72–96.
10. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. М., 1997. 495 с.
11. Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение в наши дни. Десять докладов, прочитанных в Касселе (1925) // Два текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 137–201.
12. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб., 2002. 451 с.
13. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая: Общее введение в чистую феноменологию. М., 2009. 498 с.
14. Пахомов С.В. Представление о бессмертии в сотериологии индуистского тантризма // Человечество. Культура. Образование. 2020. № 3 (37). С. 24–41.

Audra Kristina I. Zabulionite, Saint-Petersburg State University; The Herzen State Pedagogical University of Russia. E-mail: k.zabulionite@holism-culture.org

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologiya i iskusstvovedeniye – Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History, 2021, 43, pp. 40–54.

DOI: 10.17223/22220836/43/3

TYPOLOGICAL SYSTEMATICS IN THE SCIENCE OF CULTURE: FOUNDATIONS AND PROSPECTS

Keywords: typology of cultures; theoretical cultural studies; historical cultural studies; cultural discourse of Oriental studies.

The creation of a taxonomy is an important stage in the formation of culturology as a mature field of scientific knowledge. It presupposes a discussion of the question of the foundation - a taxonomic unit that specifically structures the universe of cultures and world history. Although many efforts have been made to create a type as a taxonomic unit, this problem remains unresolved. When discussing the issue of the typological taxon of culture, three of its characteristics are distinguished (integrity, qualitative certainty and the ability to express the natural order), and two reasons are identified that do not allow to solve the problem of the typology of cultures. The first is that the concept of «type» is constructed as a theoretical construct (being logically constructed, it does not express the uniqueness of civilization / culture). The second reason is found in typological strategies in the scientific program of organicism and philosophy of life (in particular, the philosophy of culture of O. Spengler). Declaring the idea of local civilizations (independent historical principles), they do not solve the problem of the structure of reality (do not introduce a discontinuous metaphysical structure). The article substantiates the idea of creating a discontinuous paradigm of culturology, and in this regard, the prospects of the results of the phenomenological tradition of philosophy. According to time analytics of M. Heidegger, the type of unique culture is understood as its fundamental hermeneutic structure of being. The typology of cultures is understood not as a methodological, but rather as an ontological problematics predominantly. In taxonomy, a typological taxon expresses the unique characteristics of a civilization (culture) and serves as a discrete unit that specifically structures the universe of cultures. Taking into account the uniqueness of the type as a taxonomic unit, the question of a single principle of typological taxonomy (or a single architectonics of cultural studies) is raised. This issue is solved by referring to E. Husserl's theory of objectivity, to the concepts of "quasi-region" ("pure objectivity" or formal ontology) and regional ontologies ("material ontologies"). "Quasi-region" in relation to regional ontologies acts as a formal logic of objectivity, but each region, being formally subordinate to the content, is not derived from "pure objectivity." Each region creates its own eidetic ontology, therefore the prospect of creating a typological systematics presupposes the development of an eidetics of unique regions. Moreover, a single science of culture unites culturological discourses of unique civilizations and cultures.

References

1. Konrad, N.I. (1974) *Izbrannye trudy* [Selected Works]. Moscow: Nauka.
2. Torchinov, E.A. (2007) *Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel'nogo* [The Paths of the Philosophy of East and West: Cognition of the Beyond]. St. Petersburg: Pal'mira.
3. Kagan, M.S. (1996) Sistemnost' i tselostnost' [Consistency and integrity]. *Veche. Al'manakh russkoy filosofii i kul'tury*. 6. pp. 175–181.
4. Kagan, M.S. (2003) *Vvedenie v istoriyu mirovoy kul'tury* [Introduction to the history of world culture]. Vol. 1. St. Petersburg: Petropolis.
5. Solonin, Yu.N. (1996) Problema edinstva znaniya: mezhdru sistemnost'yu i tselostnost'yu [The problem of the unity of knowledge: between consistency and integrity]. *Veche. Al'manakh russkoy filosofii i kul'tury*. 6. pp. 166–174.
6. Solonin, K.Yu. & Tumanyan, T.G. (2015) Traditsii izucheniya filosofii i kul'tur Vostoka v Sankt-Peterburgskom universitete [Traditions of studying the philosophy and cultures of the East at St. Petersburg University]. *Etnosotsium*. 7(85). pp. 61.
7. Zabulionite, A.-K.I. (2011) *Tipologicheskiy takson kul'tury* [Typological taxon of culture]. Abstract of Philosophy Dr. Diss. St. Petersburg.
8. Spengler, O. (1993) *Zakat Evropy: v 2 t.* [The Decline of Europe: in 2 vols]. Vol. 1. Translated from German. Moscow: Mysl'.
9. Febre, L. (1991) *Boi za istoriyu* [Fights for History]. Translated from French by Yu.N. Stefanov, A.A. Bobovich, M.A. Bobovich. Moscow: Nauka. pp. 72–96.

10. Gaydenko, P.P. (1997) *Proryv k transtsendentnomu* [Breakthrough to the Transcendental]. Moscow: Respublika.
11. Heidegger, M. (1995) Issledovatel'skaya rabota Vil'gel'ma Dil'teya i bor'ba za istoricheskoe mirovozzrenie v nashi dni. Desyat' dokladov, pročitannykh v Kassele (1925) [Research work of Wilhelm Dilthey and the struggle for the historical worldview in our days. Ten lectures read in Kassel (1925)]. In: Heidegger, M. & Shpet, G.G. *Dva teksta o Vil'gel'me Dil'tee* [Two texts about Wilhelm Dilthey]. Moscow: Gnozis. pp. 137–201.
12. Heidegger, M. (2002) *Bytie i vremya* [Being and Time]. Translated from German by V.V. Bibikhin. St. Petersburg: Nauka.
13. Husserl, E. (2009) *Idei k chistoy fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii* [Ideas for pure phenomenology and phenomenological philosophy]. Vol. 1. Translated from German. Moscow: Akademicheskii Proekt.
14. Pakhomov, S.V. (2020) The concept of immortality in Hindu tantric soteriology. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie – Human. Culture. Education*. 3(37). pp. 24–41. (In Russian). DOI: 10.34130/2233-1277-2020-3-24