

УДК 168.522; 124.4
DOI: 10.17223/22220836/24/5

А.К.И. Забулионите, Л.А. Коробейникова

ОНТОЛОГИЯ ЦЕЛОСТНОСТИ В ПРОЕКТЕ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Установка на понимание культуры как целостного и уникального исторического образования отличает проект российской культурологии от cultural studies. Вопрос онтологии целостности представлен как основной ориентир в конституировании дисциплинарности российской культурологии. Рассматриваются два способа введения концепта целостности в культурологическое исследование и выявляются апории, с которыми сталкивается современная теоретическая культурология. В статье обсуждаются предмет и метод исторической культурологии и гносеологическая стратегия культурологического исследования в неклассической культурологии, исходящей из приоритета локального события перед общим принципом. Предлагается алгоритм типологического моделирования как ситуативное исследование.

Ключевые слова: логика и методология гуманитарного знания, онтология целостности, метафизика культуры, неклассическая культурология, типология, моделирование, алгоритм типологического моделирования, новый историзм, российская культурология.

1. Введение

Культурология как самостоятельная область исследований формируется в то время, когда наука, вступившая в постнеклассический этап развития, конституируется не столько жестко выстроенной дисциплинарностью, сколько единством проблемного поля и наличием соответствующей методологии познания. Однако столь характерные для современной науки междисциплинарные исследования не означают, что речь идет о размывании дисциплинарности научного знания. Междисциплинарность невозможна без дисциплинарности – фундаментального знания, формирующего остов конкретной науки. Меняется ныне и смысл фундаментальной науки – «чистая наука» может сохранить себя только как фундамент прикладного исследования. Поэтому главными точками ее роста становятся целенаправленные попытки рационального осмысления прикладных задач, что означает ориентацию фундаментальной науки на культурную мотивацию научно-познавательной деятельности как таковой. Все сказанное относится и к культурологии.

Если можно говорить о некоем единстве проекта российской культурологии, объединяющем самые разные, порой конкурирующие научные программы и методологические традиции (системные, синергетические, семиотические концепты, методологические традиции, сложившиеся в органицизме, и др.), то многим из них присуща изначальная установка на идею многообразия культур и понимание культуры как целостного и уникального исторического образования. Со времен И.Г. Гердера и немецких романтиков эти характеристики культуры выражаются понятием «тип», той нерасчленимой далее целостности (монады) культурно-исторической жизни, бытие которой и составляет сущность социально-исторической определенности человечества.

ва, а ее изменение (трансформации) – содержание культурно-исторического процесса. Представляется, что именно эти изначальные установки на целостность и многообразие принципиально отличали российскую культурологию от *cultural studies*. На них обратила внимание Л.А. Коробейникова, сравнивая российскую культурологию с *cultural studies*, которые представляют собой мультидисциплинарное поле исследований, включающее самые разные дисциплины. В междисциплинарной ориентированности исследователь узрела единственное сходство *cultural studies* и российской культурологии, которая, «включая в себя множество дисциплин, тяготеет, однако, к большей структурированности. Дисциплины, изучающие культуру, обычно подразделяются на два больших блока: история культуры и теория культуры. ...Западные культурные исследования вообще не затрагивают историю культуры и в основном направлены на эмпирическое изучение культуры, охватывающее небольшой исторический период – начиная с середины XX в. по настоящее время. При этом для *cultural studies* характерны интерпретации культуры сквозь призму политических теорий с установкой теоретиков отделить культурный тезис от культурного эссенциализма, утверждающего общую значимость культуры для нормативного теоретизирования» [1. С. 161].

Вопрос онтологии целостности и эссенциализма не является частным вопросом для российской культурологии – он ведет в средоточие ее дисциплинарности. Идея целостности и уникальности культуры выражается понятием «тип», концептуально строящим базовое понятие культурологии – «культуру». Однако способы теоретически выразить целостность культуры, как было выявлено в исследовании «Типологический таксон культуры» [2], применяются самые разные: тип-символ, тип-система, тип-структура, тип-функция, тип-конструкт. Развивая разные научные программы и методологические традиции по вопросу целостности, ученые ведут полемику и расходятся в суждениях. Яркий пример тому – известная полемика Ю.Н. Солонина [3] и М.С. Кагана [4]. Однако до настоящего времени вопросы онтологии целостности в культурологии остаются открытыми и требующими систематического исследования.

В настоящей статье мы рассмотрим два разных способа введения концепта целостности (процедуры типологизации) в культурологическое исследование. Выявим затруднения, с которыми сталкивается современная культурология, а также предложим новое возможное средство их устранения – алгоритм типологического моделирования, предполагающий изменение самой гносеологической стратегии культурологического исследования и формирование неклассической культурологии.

Исследования и результаты

1. *Онтология целостности в классической культурологии.* Наиболее развитой частью российской культурологии сегодня является теоретическая культурология, как полагается, конституирующая культурологию как самостоятельную область научных исследований. На теоретическую культурологию возлагается и задача выразить культуру как целостность. Поэтому вопрос о теоретических (концептуальных) способах построения базового понятия «культура» и стоял в центре уже упомянутой дискуссии Солонина

и Кагана. Полемика о том, является ли система целостной, исходила со стороны органицизма, научной программы, альтернативной механицизму, которая в российскую культурологию начала активно внедряться усилиями Солонина. Органицисты полагали, что системные методы, опирающиеся на аналитико-констеллирующую технику познания, выразить целостность не могут. А типологию они считали особым методом, способным выразить целостность и качественную определенность исследуемого объекта. Начиная с типологических идей Гете, предложившего осмысление частей исходя из «образа», органицисты и начали поиски концептуальных выражений целостности в разных науках. В исследованиях самого понятия «тип», выстроенного на «образе», велись поиски структурных особенностей, отличающих его от понятия «система». Таким образом, Петербургская полемика по-своему воспроизводила известную с конца XVIII в. конкуренцию альтернативных научных программ. Но при всех расхождениях обе стороны соглашались, что в культурологии типология является методом не философского, а научного знания и речь идет только о разных логико-методологических стратегиях. При этом, оценивая типологический метод в холистической доктрине как качественный метод научного знания, альтернативный количественно-системному, Ю.Н. Солонин подчеркивал необходимость найти способы согласования эвристического потенциала обеих методологий [5. С. 26].

Тенденция редуцировать типологию в научную плоскость наметилась, конечно, не в последнее время. Она обозначилась с самого начала разработки типологии в науках Нового времени, когда типологическое мышление, известное еще античным и средневековым мыслителям, привлекало к себе внимание в связи с кризисом аналитико-констеллирующей техники познания, не способной постичь предметность нового типа – органические целостности. Типология, как определенная методология и логика построения понятия, начала разрабатываться с начала XVIII в. прежде всего в биологической науке, объекты которой отличаются характеристикой целостности [2, 6]. Однако значимые результаты были достигнуты только в конце XVIII в., в программе органицизма. Предложенная И.В. Гете идея типологического метода оказалась продуктивной. Она была воспринята в разных областях знания, в том числе и философией культуры. Как мы показали в монографии «Типологический таксон культуры», в истории распространения типологического метода возобладала тенденция редуцировать его в измерение научного знания. Наиболее ярко эта тенденция проявилась в инструменталистских типологиях, в частности в хорошо известных «идеальных типах» М. Вебера. Тенденцию толковать типологический метод как научный, редуцировать всю проблематику типологии в научную плоскость укрепляли и позитивистские исследования типологического метода, проведенные К. Гемпелем и П. Оппенгеймом [7, 8].

В культурологию типологический метод переносится из философии культуры, которая изначально и на протяжении более двухсот лет строилась как специфический аналог философии природы. Причем в философии культуры были известны обе научные программы биологии (как механицизм, так и органицизм). Поэтому, когда культурология начала выделяться из философии культуры, она переняла типологический метод как основной метод, выра-

жающий уникальность и целостность исследуемой культуры. Однако типология культур, теряя философское измерение и становясь научным методом, обнаруживает ряд основательных проблем. Поэтому обратимся к вопросу: с какими апориями сталкивается ныне теоретическая культурология в проекте российской культурологии, исходящей из установки понимать культуру как целостное и уникальное историческое образование.

Предпринятый в монографии «Типологический таксон культуры» анализ разных теоретических выражений целостности культуры – системной, структурной, функциональной, организмической, коммуникативной – показал, что уникальности культуры эти теоретические конструкты не выражают. Они моделируют концептуально-онтологическую реальность, но остаются абстракциями, т.е. строят культуру *вообще*. После гегелевской идеи типологии – *единства*, проявляющегося лишь в совокупности особенных явлений, культурфилософская мысль раз и навсегда должна была оставить стремление открыть за индивидуальным многообразием и исторической случайностью отдельных культур *общую структуру пра-культуры*. При всех отличиях теоретические конструкты моделируют культуру, но знания о специфике уникальной культуры (или ее события) они не несут. Знание об уникальности культуры кроется не в теоретическом конструкте.

Следует отметить и другой важный момент – общенаучный характер этих способов теоретического выражения «культуры». Все они только разные логико-методологические способы моделирования реальности. Это чистая логика построения предмета. Поэтому конкуренция научных программ в теоретической культурологии, по сути, является конкуренцией их культурфилософских оснований.

Как бы банально ни звучала эта известная истина о многообразии уникальных культур, теоретическая культурология не обладает достаточными средствами выражения уникального бытийного горизонта культуры. Поэтому в реальных исследованиях мы встречаемся или с обычным перенесением теоретического конструкта в эмпирику конкретной культуры, или с образами-монолитами (как, например, у О. Шпенглера – фаустовская, аполлоновская культура). Как решить этот вопрос специфики культуры в культурологии? Представляется, что все эти вопросы находятся в компетенции исторической культурологии, которая, следует признать, ныне находится еще на стадии формирования.

Кроме вопроса целостности и уникальности культуры, неразрешимой проблемой для теоретической культурологии становится и познание исторической динамики культуры как проявления свободы действующих в ней индивидов. Власть логики, проявляющаяся в любой теоретической схеме, не может уловить стихии «жизненного порыва». Она накладывает жесткую рамку на подвижную, творческую жизнь, на свободу. История не может без остатка вписаться в «исторические законы». Обсуждая «момент непредсказуемости» в истории, Ю.М. Лотман тонко подметил основную проблему историзма гегелевского и, в известной мере, марксистского толка. Вслед за Б. Пастернаком он назвал «историка пророком, предсказывающим назад» [9. С. 111]. Однако при этом сам Лотман тоже шел от логики – семиосферы как теоретического конструкта.

Если есть свобода индивида, конец истории непременно открыт, а «жизненные порывы» индивида, хотя и совершаются в пределах бытийного горизонта культуры (как некоторой смысловой системы координат), не вмещаются в теоретико-рациональные структуры, властно задающие границы возможных событий и познания.

2. *Поворот к неклассической культурологии.* Отмеченные апории теоретической культурологии известны: в логику теоретической схемы в принципе не укладываются ни уникальность культуры, ни свобода индивида, ни открытый финал исторического процесса. И нет принципиального отличия, в какой логико-методологической традиции теоретический конструкт создается.

Неклассическая культурология предлагает принципиально иной подход к познанию культуры. Она исходит не из приоритета теоретического конструкта, но из приоритета свободы индивида и отдельного события перед принципом. Такое событие, как локальный центр пересечения разных сил предстает как единичное, аномалия. Ситуация познания переворачивается. Она влечет и некоторые трансформации дисциплинарности культурологии – центр тяжести в ней перемещается в историческую культурологию, в которой конденсируется вся специфика этой науки.

Говоря об исторической культурологии, которая ныне является гораздо менее разработанной, чем теоретическая, следует прежде всего наметить ее отличие от истории как области знания. Историческая культурология не есть история. Она имеет собственный предмет и метод. Так же, как история, она работает с эмпирическим знанием, но эта эмпирика непременно соотносена с уникальным бытийным горизонтом культуры. В отличие от истории, «не терпящей сослагательного наклонения», историческая культурология обращается к уникальному бытийному горизонту культуры как глубинному ее метафизическому проекту, т.е. говорит об условиях возможности тех или иных артефактов. В этом смысле историческая культурология не может без сослагательного наклонения предвидения – *conjunctivus prospectivus*. Она спрашивает о чем-нибудь, что должно (может) случиться, и говорит о том, как возможны те или другие артефакты в определенном смысловом горизонте.

Важнейшими идеями, конституирующими историческую культурологию как самостоятельную область знания, являются идея региональных онтологий (плюрализм бытийных горизонтов) и опирающийся на нее новый историзм – не как логика и методология исторического познания, но как новая онтология. Так как речь идет о культуре как целостности и многообразии уникальных бытийных горизонтах, важнейшее место в исторической культурологии принадлежит философской типологии культур, понимаемой на основе дисконтинуальной метафизической структуры. Идея философской типологии культур на основе дисконтинуальной метафизической структуры в философию культуры проникает постепенно: от представлений о континуальной метафизической структуре к дисконтинуальной перейти удастся не сразу, даже признавая культурный полиморфизм. В осмыслении культуры это движение от классического органицизма И.В. Гете и И.Г. Гердера к типологии культур О. Шпенглера. Здесь особо хотелось бы обратить внимание на то, что гетеанская идея типологии, сложившаяся в классическом органици-

ме, предполагала единство прообраза. И.В. Гете говорил о творящей Природе как единой основе всего сущего. Гердер также строил универсальную картину мира. Единой основой сущего у него выступал Бог, истолкованный как «максимум гуманизма». Поэтому даже несмотря на то, что Гердер выдвинул идею понимания культуры как самоценного и самоцельного исторического образования, но подлинной типологии культур, предполагающей существование нескольких независимых начал (иными словами, дисконтинуальную метафизическую структуру), у Гердера не было. При всем внешнем утверждении многообразия суверенных и уникальных культур он истолковал их как разные духовные модусы единого принципа – «максимума гуманизма». Выражения культуры как уникального бытийного горизонта у Гердера еще не было.

В то же время под влиянием идей Гердера складывались культурфилософские идеи немецкого романтизма, впервые в истории философии выдвинувшего идею культурной определенности бытия. Эта идея способствовала формированию представлений о дисконтинуальной метафизической структуре и отходу от монистической картины мира, опирающейся на универсальность онтологических постулатов. С идеи романтиков о культурной определенности бытия и начинают формироваться представления о локальных системах (региональных онтологиях). Важнейший импульс тому сообщила и мысль И. Канта, поставившего человека и априорность в центр своей философии. Всякая подлинная метафизика есть антропология. К.А. Сергеев отмечал, что после мысли Канта «бытие-как-сознание преобразуется в лице Шопенгауэра и Маркса в бытие-как-волю; и после метафизики труда Маркса в бытие-как-жизнь, определяемое волей к власти, волей к могуществу, постоянной переоценкой ценностей ради жизни как таковой. Последняя, т.е. жизнь, результируется продуцированием культуры. Начиная с XX в., господствующим становится понимание бытия-как-культуры. Теперь все в человеческой жизни зависит от культуры. Культура получает самодостаточное бытие» [10. С. 146].

Осмысление бытия-как-культуры формирует принципиально новую перспективу для осмысления самого принципа историзма. В отличие от историзма, исходившего из понимания бытия как Единого и универсальной картины мира (континуальная метафизическая структура), формируется новый историзм, опирающийся на идею культурного полиморфизма и философской типологии культур. Он опирается на идею региональных онтологий (дисконтинуальная метафизическая структура), принимает идею культурного полиморфизма. Но это происходит постепенно даже в самой философии культуры. Так укрепление идеи региональных онтологий через метафизику воли Ф.В.Й. Шеллинга и «философию жизни» Ф. Ницше ведет к О. Шпенглеру, выдвинувшему идею о полиморфизме культур как замкнутых на своих прообразах мирах. То есть его типология культур выстроена уже на дисконтинуальной метафизической структуре. Однако прообраз культуры у Шпенглера остается понятийно неструктурированным монолитом. Его «аполлоновская», «фаустовская» культура – такие же монолиты, как «символический цветок» Гете, «максимум гуманизма» Гердера.

Только тогда, когда в мысли утверждается идея региональных онтологий (наличие нескольких независимых начал), возникает место для культуроло-

гии в фундаментальном знании. А в самой культурологии – необходимость понятийно структурировать уникальные бытийные горизонты культур, которые не могут быть выражены ни формальными теоретическими конструктами, ни методами эмпирического описания. Эта глубинная метафизическая структура, или культурно-исторические *a priori*, позволяющие осмыслить партикулярные события как части целостной культуры, требует методов философской реконструкции.

Продуктивной в структурировании прообраза культуры представляется традиция феноменологии, прежде идея «жизненного мира» Э. Гуссерля. «Жизненный мир» как интенциональность, как глубинная настроенность в весьма малой степени зависят от эмпирического опыта и свершившихся событий. Он выражает фундаментальную настроенность, которая сама определяет актуальное событие. Для того чтобы быть содержательной, такая трансцендентальность, по Гуссерлю, не нуждается в привлечении внешнего – эмпирического, психологического материала. Она представляет собой «чистую предметность» или «чистое сознание». При этом, следует отметить, интенциональность не наличествует, а функционирует. Мир человека формируется, с одной стороны, как рационально-логически организованный, с другой – как интуитивно ощущаемый. Анализируя структуру чистого переживания, Гуссерль обратил внимание на неинтендируемую данность и принял попытку дать феноменологическое описание чистого переживания времени. В результате было выявлено, что всякое интенциональное переживание содержит нетематические данности (на которые не направленно сознание), составляющие как бы двусторонний горизонт переживания. Такие нетематические данности сознания временности Гуссерль назвал ретенцией и протенцией, т.е. горизонтами, которые актуально не осознаются, но могут быть осознаны, если на них направить внимание. Таким образом, чистое интенциональное переживание имеет свой нетематический горизонт, который является неким «предварительным» знанием о предмете, который мы рассматриваем тематически.

С поляризацией метафизического горизонта как «жизненного мира» у Гуссерля связано осмысление историчности. Гуссерлевский горизонт как глубинная структура является негомогенной, поляризованной и динамичной. С одной стороны, это своеобразная система координат, выражающих образ мира конкретной культуры, с другой – в эту глубинную метафизическую структуру входят скрепами понятий не схваченные, «не затвердевшие» зоны потенциальной ее динамики – некие предчувствия, невыраженные настроенности. В этих не выраженных понятиями зонах реализуются творческие порывы человеческой деятельности – точки роста, развития. В них происходит разветвляющееся «развитие» самой глубинной трансцендентальной структуры (здесь можно усмотреть мотив развивающейся сферы трансцендентализма Э. Кассирера). Но это развитие не разрушает самой системы координат как культурного *a priori*. Поляризованность гуссерлевского горизонта дает возможность и для описания «открытой истории», и для свободы человека.

Для реконструкции бытийного горизонта культуры историческая культурология обращается к методам философии. Но пользуясь философскими ме-

тодами, она не превращается в философию, или философию культуры, ибо обращается она к конкретным культурам и их артефактам. Не становится она и историей, ибо в структуре артефакта как локального события видит пересечение разных планов: культурных а priori и свободы индивида. Реализуя свою свободу, индивид участвует в динамике бытийного горизонта самой культуры как исторической целостности. Одновременно посредством действия индивида потенциальные смыслы бытийного горизонта культуры становятся ее актуальными артефактами. А через порождение реальных артефактов уплотняется «тело» культуры (мотив символической функции и символической формы Э. Кассирера). Каждое локальное событие высвобождает потенциальную возможность, которая становится актуальным содержанием культуры. Чем больше потенциальность культурного прообраза актуализирована, тем плотнее пространство культуры, намеченное ее бытийным горизонтом. Уплотняясь, онтологическое «тело» культуры предоставляет эмпирический материал для исследований самых разных гуманитарных областей знания (искусствоведения, социологии, истории как области знания, религиоведения и др.). Но исследуя эти «тела» культуры, ни одна область гуманитарных наук, в том числе и история как область знания, не исследует «априорный проект культурологии» как таковой – структурированность ее прообраза как потенциально возможного. Это предмет культурологии, для которой вопрос о бытийном горизонте осознается как проблема и предмет исследования. Культурология занимается прояснением уникальных культурно-исторических априори и того, что с ними происходит в ландшафте культуры в результате степеней свободы творческого индивида.

Важно отметить, что бытийный горизонт культурологии может исследовать только в его актуализированном виде, т.е. только обращаясь к определенным формам «жизненного порыва», к «телам» культуры. Культурология исследует *динамику* прообраза в историческом ландшафте культуры. Таким образом, она эмпирична по методу и метафизична по цели. Такая историческая культурология призвана дать возможность для осмысления любого отдельного артефакта в перспективе целостности историко-мировоззренческого горизонта уникальной культуры.

Но остается нерешенным еще один вопрос исторической культурологии – вопрос интерпретации. Это вопрос о том, как соединить в исследовании уникальный бытийный горизонт культуры (который дает условия описания любых артефактов этой культуры) с конкретными артефактами. Ибо эмпирика не соединяется с абстракцией такого ранга непосредственно. Только осмысленные через бытийный горизонт культуры, отдельные эмпирические факты (фрагменты) попадают в смысловую перспективу целостности конкретной культуры – и становятся частью целого. Этот вопрос возвращает нас к дисциплинарной структуре неклассической культурологии и к научному алгоритму познания. Суть в том, что классическая культурология идет «от теории», от логической схемы к событию. Неклассическая культурология, как уже сказано, переворачивает ситуацию познания и исходит из приоритета события перед логической схемой. Но этот переворот не погружает культурологию в безудержный эмпиризм или индивидуализм постмодернистского толка. В неклассической культурологии мы имеем дело с особым алгоритмом

познания. Речь идет о ситуационном исследовании уникального события. В таком ситуационном исследовании культурология не дублирует ни историю, ни другую область гуманитарного знания. Исследование, которое себя позиционирует как культурологическое, не теряет из виду центрального момента своей дисциплинарности – идеи целостности – прообраза культуры, раскрытого как культурологическое *a priori*. Таким образом, культурология, даже обращаясь к *идиографическому* методу, держит установку на метафизику (прообраз культуры), соотнося с ним все этапы движения герменевтических усилий от выдвижения исследовательской гипотезы до моделирования исследуемого фрагмента реальности.

Для обозначения такого алгоритма научного исследования мы и вводим понятие «типологическое моделирование». А вводя в науку это новое понятие, мы предлагаем и более строгое употребление термина «тип»: типологией следовало бы называть только философскую типологию. В науке, которая всегда исследует фрагмент реальности, теоретические конструкты выстроены на исследовательской гипотезе. Научный конструктивизм, по существу, является научным моделированием, даже если сам исследователь их называет типами, как в случае «идеальных типов» М. Вебера.

3. Типологическое моделирование – алгоритм ситуативного исследования.

Типологическое моделирование есть алгоритм исследования локального события, которое в неклассической культурологии имеет структуру, сочетающую бытийный горизонт и свободу индивида. Так как в структуру локального события входит измерение свободы, то с точки зрения закономерности такое событие есть аномалия. А это означает, что его исследование по характеру – ситуативное (*case studies*). Но в культурологии, исходящей из идеи целостности, моделирование должно учитывать перспективу уникальной целостности культуры. Это вопрос о том, как следует строить в культурологии теорию среднего уровня и исследовать фрагмент реальности, не теряя целостности. Таким образом, культурологии, которая исходит из идеи региональных онтологий и целостности уникального бытийного горизонта культуры, не миновать вопросов и методов философии.

Но это вовсе не означает, что неклассическая культурология отказывается от всего известного многообразия теоретических традиций построения предмета исследования. Здесь следует отметить другое – сам способ введения вопроса целостности в дисциплинарную структуру и особенности научного моделирования в неклассической культурологии. От логико-методологических способов она не отказывается, но и не онтологизирует их. Ко всем способам моделирования реальности неклассическая культурология относится инструменталистски, и поэтому иначе включает их в алгоритм познания. В такой ситуации важен и вопрос выбора соответствующего теоретического способа построения модели.

После всего сказанного отметим основные моменты теоретического моделирования, ибо в культурологическом исследовании не теоретическая модель реальности отвечает за целостность. Суть и ценность научного моделирования – оптимальное для изучения упрощение реальности.

Функция теоретической модели в познании – соединить гипотезу с эмпирическими данными, привести эмпирику в некоторую взаимосвязь, т.е. вне-

сти гипотетическую связь в эмпирику. Говоря о моделировании, важно отметить, что любая гипотеза (и выстроенная на ней теоретическая модель) «вырезает» из реальности только те аспекты, которые считает существенными, и опускает все остальные. Поэтому теоретическая модель никогда не воссоздает объект всесторонне и исчерпывающе. Но в этом не недостаток, а достоинство моделирования: слишком нагруженная, усложненная модель малоэффективна в исследовательской практике. Обсуждая отличие изучаемой реальности и ее модели, видный представитель философии науки М. Вартофский обратил внимание, что «модельное отношение оказывается в определенном смысле асимметричным» [11. С. 33]. Кроме ограничения относительно релевантных свойств, он также указал на другую существенную особенность модельного отношения: «...если релевантность ограничена намерениями и универсумом рассуждений человека, то именно мы и должны произвести отбор – из всего многообразия имеющихся у объекта свойств» [11. С. 33–34]. Таким образом, модель репрезентирует реальность не только в строго контролируемом смысле, но это *наша* репрезентация, которая посредством модели «всегда несет в себе наше отношение к ней как к модели – свойство, которым объект репрезентации не обладает» [11. С. 38]. Более того, Вартофский обращает внимание на то, что, отвергая претензии на абсолютное знание, мы полагаем, что моделируемые нами объекты или состояния дел обладают еще не познанными нами свойствами: «Специфической чертой плодотворных научных моделей является возможность открытия с их помощью тех свойств моделируемых объектов, которые нам пока неизвестны: исследуя свойства модели, мы делаем заключения о свойствах объекта, которые проверяем затем экспериментально» [11. С. 38].

Можно отметить также, что, выступая против «неумеренного реализма», М. Вартофский выдвигает «радикальный тезис»: «...модельные отношения имеют смысл не только для весьма сложных репрезентаций, называемых нами научными теориями или теоретическими моделями науки, но и для любого дескриптивного высказывания» [11. С. 38]. Таким образом, любое предложение, которое можно рассматривать как дескриптивное, он предлагает рассматривать как модель того, о чем говорится в предложении, как репрезентацию своего референта, как репрезентацию определенного состояния дел. Таким образом, даже эмпирика, описанная нами до построения каких-либо теоретических конструкторов, то, что принято считать объективным «фактом науки», уже нагружена нашим отношением, неким предтеоретическим знанием. Имея в виду, что непосредственной реальности для нас не существует, позитивисты называли эти эмпирические данные фактуальностью. Поэтому к любому уровню высказывания о реальности (включая простую дескрипцию артефакта) следует относиться *как к языку науки*. В этом свете следует понимать и вопрос о доказательствах теории: «факты» не доказывают. Они только подкрепляют или не подкрепляют гипотезу. Доказать гипотезу они в принципе не могут.

В арсенале российской *теоретической культурологии* сегодня сосуществуют самые разные способы теоретического выражения предмета исследования, построения базового понятия «культура». И все эти теоретические модели культуры – работающие. Но ни один из них нельзя онтологизировать

в том смысле, чтобы приписать ему сущностные характеристики культуры. Это особо следует подчеркнуть, так как время от времени такие тенденции проявляются. Так было с системными построениями М.С. Кагана, а ныне это нередко происходит с синергетикой.

Поэтому еще раз подчеркнем, что ставшие столь привычными для культурологии теоретические способы моделирования культурной реальности не собственность культурологи, они являются общенаучными. В этом смысле теоретическая культурология складывается в общем русле развития теоретического знания.

Ни один из теоретических концептов и даже вся их сумма не смогут выразить онтологии целостности и уникальности культуры. Она вне компетенции теоретической культурологии. Но особо подчеркнем, что вовсе не в непосредственном моделировании целостности усматриваются достоинства теоретических конструктов. Не в целостности, а в возрастающей аналитичности познавательный потенциал теоретической культурологии. И вопрос следует ставить не о целостности, но о легитимации теоретического знания и эвристической силе одного или другого теоретического концепта в исследовании конкретных проблем, соответствии их решению тех или других конкретных задач. Поэтому необходимо понимать, для чего пригодна та или другая теория, соответствует ли ее эвристический потенциал для решения конкретного вопроса. Ни одна из этих теорий не может быть абсолютизирована. В этой связи следует помнить предупреждение К. Поппера, автора процедуры фальсификации в проверке научных теорий: «Снова и снова старайтесь формулировать теории, которых вы придерживаетесь, и критикуйте их. И попробуйте строить альтернативные теории, даже по отношению к тем теориям, которые, как вам кажется, обязательно должны быть верными... Как только какая-то теория начинает казаться вам единственно возможной, примите это за сигнал о том, что вы не разобрались ни в теории, ни в проблеме, которую она призвана разрешить. И всегда смотрите на свои эксперименты как на проверку теории – как на попытку найти в ней недостатки и опровергнуть ее» [12. С. 256].

Выводы

Представления об онтологии целостности культуры – одной из основных установок на понимание культуры в российской культурологии – менялись на разных этапах ее становления.

Внимание на онтологию целостности в философии и науке особенно активно обращал Ю.Н. Солонин. Этот вопрос он привнес и в пространство становящейся в 1990-е гг. российской культурологии, инициировав полемику с М.С. Каганом – видным представителем системного подхода. В центре этой дискуссии стоял вопрос о целостности и его понятийном выражении в двух конкурирующих научных программах: в механицизме и органицизме. А ее результатом оказался не просто частный вопрос дополнительности двух методологических техник познания, но стратегический поворот на установку целостности в формировании проекта российской культурологии в целом.

Анализируя, как вопрос онтологии целостности внедрялся в российскую культурологию, мы обратили внимание на то, что на первых этапах она фор-

мировалась как классическая наука, воспроизводя основные ее онтологические и гносеологические установки. На классическом этапе организации знания российской культурологии в центре внимания оказались теоретико-познавательная проблематика и ее философское обоснование. Поэтому не случайно наиболее развитой частью российской культурологии стала культурология теоретическая. А полемика велась о философских обоснованиях теоретической деятельности (механицизме и органицизме как мировоззренческих установках в понимании структуры бытия). Солонин стоял на позициях онтологии целостности в философии и науке, а Каган всерьез говорил о системности бытия.

Однако на рубеже XX–XXI вв. ситуация в эпистемологии меняется. Перемен требуют и проявившиеся слабые места классической культурологии и философии культуры – они были очевидными уже в последние десятилетия XX в. Все чаще звучали голоса, что «монументальные построения» философии истории и философии культуры, наподобие Гегеля или Шпенглера, слишком абстрактны. Дело доходило даже до попытки противопоставления культурологии и философии культуры, но и это не решало вопроса. Культурология, теряя связь с философией, начала терять свои дисциплинарные контуры и растворяться в универсуме гуманитарных наук, исследующих отдельные формы культуры. Культурология возвращалась в материнское лоно гуманитарного знания, из которого она когда-то рождалась, конституируя свою дисциплинарность, ориентируясь на идею культуры как целостности.

Поэтому представляя проект неклассической культурологии, исходящей из приоритета события перед концептуальной (логической) схемой, мы особо обратили внимание на философскую составляющую в конституировании дисциплинарности культурологии. Культурология невозможна без связи с философским знанием, и философией культуры в частности.

Следует отметить и еще один момент: онтология целостности как стратегическая ориентация, сохраняющаяся на всех этапах российской культурологии, актуальна не только для конституирования дисциплинарности. Она определена и практической ориентацией фундаментальной культурологии, выступающей основанием культурологии как прикладной науки.

Ситуация культур в условиях глобальной цивилизации отличается тем, что интенсивность межкультурного обмена артефактами (в самых разных сферах) нередко превышает темпы их органического включения в целостное мировоззрение культуры, порождая риски разрывов в ментальной матрице – в целостности бытийного горизонта культуры. Все актуальнее становится создание эффективной методологической базы, способной провести культурологические экспертизы. Предложенный алгоритм неклассической культурологии, исходящей из приоритета события перед теоретической схемой, задает направление формирования методологических инструментов анализа совершенно нового порядка и аналитической силы, позволяющих анализировать организм культуры на «клеточном» уровне.

В этой статье мы представили только рамочный проект неклассической культурологии. Более основательная его разработка еще впереди. Российская культурология, исходящая из понимания культуры как целостности, самоценности и самоцельности, как уникального исторического образования, се-

годня формируется как оригинальный проект. Особенно явно эти черты выступают на фоне хорошо известных cultural studies. Даже в первом приближении видно, что они представляют собой два фундаментальных проекта, отличающихся по внутренней логике и ориентированных на разное знание и разные «практические» установки. По сравнению с российской культурологией, cultural studies выглядят более хаотичными. И все же вряд ли следует допускать, что за кажущейся хаотичностью отсутствуют своя внутренняя логика и устойчивые установки, определяющие направления и тематический интерес этой науки. Возможно, что одной из таких установок является идея смены историзма принципом трансформизма по образцу ведущих стран глобализации. Однако это предположение. Более основательное сравнение этих проектов – научных образов российской культурологии и cultural studies – предполагает проведение обстоятельных исследований.

Литература

1. Забулионите А.К.И. Философия науки, философия культуры, культурология: взаимный интерес // Логико-философские штудии. 2015. № 13. С. 160–161.
2. Забулионите А.К.И. Типологический таксон культуры. СПб. : Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та, 2009. 279 с.
3. Солонин Ю.Н. Проблема единства знания : между системностью и целостностью // Вече: Альманах русской философии и культуры. 1996. № 6. С. 166–174.
4. Каган М.С. Системность и целостность // Вече: Альманах русской философии и культуры. 1996. № 6. С. 175–181.
5. Солонин Ю.Н. Методологический кризис: его философские основания и перспективы // Забулионите А.К.И. Типологический таксон культуры. СПб., 2009. С. 5–26.
6. Матросова Н.К. Типологический модус целостности. СПб., 2016. 288 с.
7. Hempel C., Oppenheim P. Typusbegriff im Lichte der neuen Logik. Leiden, 1936. 130 S.
8. Hempel C. Typological methods in the natural and social sciences // Hempel C. Aspects of sciences explanation and other essays in the philosophy of science. New York; London, 1965. P. 155–171.
9. Лотман Ю.М. Культура и взрыв // Лотман Ю.М. Семиосфера. СПб., 2004. С. 12–148.
10. Сергеев К.А. Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. СПб., 1996. С. 5–146.
11. Вартофский М. Модели: Репрезентация и научное понимание. М., 1988. 508 с.
12. Поннер К.Р. Объективное знание: Эволюционный подход. М., 2002. 384 с.

Zabulionite Audra-Kristina I. Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russian Federation).

E-mail: k.zabulionite@holism-culture.org

Korobeynikova Larisa A., Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: larisa_korobeynikova@rambler

Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History, 2016, (4) 24; 47–60 pp. DOI: 10.17223/22220836/24/5

ONTOLOGY OF WHOLE IN THE PROJECT OF RUSSIAN CULTUROLOGY

Key words: logic and methodology of humanitarian knowledge, ontology of Whole, metaphysics of culture, non-classic culturology, typology, modeling, algorithm of typological modeling, new historicism, Russian culturology.

The article examines the original approach, which emerged in the Russian culturology, for understanding culture as a comprehensive and unique historical phenomenon. It is supposed that this very approach distinguishes the project of Russian culturology from cultural studies. The issue of ontology of Whole is presented as the major element in institutionalization of disciplinarity of the Russian culturology. The two methods of introduction of the Whole concept into a cultural research are examined. The article argues, that while Russian culturology was emerging, the problems of theoretical culturol-

ogy, which is now the most developed aspect in the field, were emphasized. However, theoretical culturology encounters two challenges: manifestation of uniqueness of culture and demonstration of an acting individual's freedom. The theoretical scheme, as the originally introduced logic, is contributed to the empirical material. It also predetermines the emergence of events and cognition.

Making attempt to resolve this problem, the article puts forward an epistemological research strategy, which relies upon priority of a local event over a general principle. A possibility of formation of non-classic culturology, based on this principle, is explored. In this regard, disciplinarity of culturology undergoes transformation. Historical culturology is moved to the centre of disciplinarity on non-classic culturology, where all peculiarities of this science are concentrated. The article examines the difference between historical culturology from history as an area of knowledge. The historical a priori (an ontological horizon, metaphysical project of culture) as pre-conditions for artefacts constitute the subject matters of historical culturology. The methods applied in phenomenology seem to be efficient for reconstruction of culture's ontological horizon. We also pay attention to structure – polarization and dynamism of Husserl's horizon of conscience and his developments of the time philosophy. The philosophical typology of cultures, which unleashed unique ontological horizons, is presented as the fundamentals for the new historicism, perceived not as logic and methodology for historical cognition, but as the new ontology. An algorithm of typological modeling as a situational research is proposed. Its idea lies in scientific modeling in the perspective of Whole (an ontological horizon of culture – cultural and historical a priori). This non-classic culturology is descriptive in terms of a method and metaphysical in terms of a goal.

References

1. Zabulionite, A.K.I. (2015) *Filosofiya nauki, filosofiya kul'tury, kul'turologiya: vzaimnyy interes* [Philosophy of science, philosophy of culture, culture studies: Mutual interest]. *Logiko-filosofskie shtudii*. 13. pp. 160–161.
2. Zabulionite, A.K.I. (2009) *Tipologicheskiy takson kul'tury* [Typological taxon of culture]. St. Petersburg: St. Petersburg State University.
3. Solonin, Yu.N. (1996) Problema edinstva znaniya : mezhdru sistemnost'yu i tselostnost'yu [The unity of knowledge: Between the system and integrity]. *Veche: Al'manakh russkoy filosofii i kul'tury*. 6. pp. 166–174.
4. Kagan, M.S. (1996) Sistemnost' i tselostnost' [Consistency and integrity]. *Veche: Al'manakh russkoy filosofii i kul'tury*. 6. pp. 175–181.
5. Solonin, Yu.N. (2009) Metodologicheskiy krizis: ego filosofskie osnovaniya i perspektivy [The methodological crisis: Philosophical foundations and prospects]. In: Zabulionite, A.K.I. *Tipologicheskiy takson kul'tury* [Typological taxon of culture]. St. Petersburg: St. Petersburg State University. pp. 5–26.
6. Matrosova, N.K. (2016) *Tipologicheskiy modus tselostnosti* [Typological modus of integrity]. St. Petersburg: St. Petersburg State University.
7. Hempel, C. & Oppenheim, P. (1936) *Typusbegriff im Lichte der neuen Logik*. Leiden: [s.n.]. (In German).
8. Hempel, C. (1965) *Aspects of sciences explanation and other essays in the philosophy of science*. New York; London: Free Press. pp. 155–171.
9. Lotman, Yu.M. (2004) *Semiosfera* [Semiosphere]. St. Petersburg: IskusstvoSPb. pp. 12–148.
10. Sergeev, K.A. (1996) Filosofiya Kanta i novoevropeyskaya metafizicheskaya pozitsiya [Kant's philosophy and modern European metaphysics]. In: Kant, I. *Traktaty* [Treatises]. Translated from German. St. Petersburg: [s.n.]. pp. 5–146.
11. Vartofsky, M. (1988) *Modeli: Reprezentatsiya i nauchnoe ponimanie* [Models: Representation and scientific understanding]. Translated from English. Moscow: Progress.
12. Popper, K.R. (2002) *Ob"ektivnoe znanie: Evolyutsionnyy podkhod* [Objective Knowledge: An evolutionary approach]. Translated from English by D. Lakhuti. Moscow.