

## НАУЧНАЯ ДИСКУССИЯ. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

*Научная дискуссия / Scientific discussion*

УДК 303.01

<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2023-160>

**Актуальность полемики Ю. Н. Солонина и М. С. Кагана.  
Фундаментальные основания российской культурологии  
(посвящается памяти проф. Ю. Н. Солонина, к 80-летию  
со дня рождения)**

Материалы круглого стола в рамках третьего  
Санкт-Петербургского международного культурологического  
симпозиума (20 ноября 2021 года)

### **Часть 2**

Ведущий круглого стола: **Забулионите Аудра Кристина Иосифовна**, д-р филос. наук, доцент факультета свободных искусств и наук, Санкт-Петербургский государственный университет; профессор института музыки, театра и хореографии, Российский государ-

---

© Забулионите А. К. И., Ардашкин И. Б., Бадмаев В. Н., Балакина Е. И., Барнашова Е. В., Винокурова У. А., Жерносенко И. А., Круглова Л. К., Коробейникова Л. А., Липский Б. И., Мамыев Д. И., Мосолова Л. М., Попова И. Ф., Рындина О. М., Тишкина А. Г., 2023

ственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия).

Участники:

**Ардашкин Игорь Борисович**, д-р филос. наук, профессор, Национальный исследовательский Томский политехнический университет (Томск, Россия);

**Бадмаев Валерий Николаевич**, д-р филос. наук, профессор, Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова (Элиста, Россия);

**Балакина Елена Ивановна**, канд. культурологии, доцент кафедры культурологии и дизайна, Алтайский государственный университет (Барнаул, Россия);

**Барнашова Елена Вячеславовна**, канд. филол. наук, доцент кафедры культурологии и музеологии, Национальный исследовательский Томский государственный университет (Томск, Россия);

**Винокурова Ульяна Алексеевна**, д-р социол. наук, канд. псих. наук, профессор, Арктический государственный университет культуры и искусств (Якутск, Россия);

**Жерносенко Ирина Александровна**, д-р филос. наук, канд. культурологии, доцент, Алтайский государственный институт культуры (Барнаул, Россия);

**Круглова Лариса Константиновна**, д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры философии, психологии и культурологии, Государственный университет морского и речного флота им. адмирала С. О. Макарова (Санкт-Петербург, Россия);

**Коробейникова Лариса Александровна**, д-р филос. наук, профессор кафедры культурологии и музеологии, Национальный исследовательский Томский государственный университет (Томск, Россия);

**Липский Борис Иванович**, д-р филос. наук, профессор, независимый исследователь (Санкт-Петербург, Россия);

**Мамыев Данил Иванович**, Этнокультурный научно-образовательный центр «АруСвати» (Барнаул, Россия);

**Мосолова Любовь Михайловна**, д-р искусствоведения, почетный профессор, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена, заслуженный работник высшей школы РФ (Санкт-Петербург, Россия);

**Попова Ирина Федоровна**, член-корр. РАН, д-р истор. наук, профессор Института восточных рукописей РАН (Санкт-Петербург, Россия);

**Рындина Ольга Михайловна**, д-р ист. наук, профессор, Национальный исследовательский Томский государственный университет (Томск, Россия);

**Тишкина Анна Григорьевна**, канд. филол. наук, доцент, независимый исследователь (Санкт-Петербург, Россия).

**Аннотация:** *Рассуждения, представленные в этой части дискуссии, продолжают диспут об эвристическом потенциале двух альтернативных, но дополняющих друг друга научных программ культурологии. Внимание сосредоточивается на том, что уникальные картины мира современных культур складываются в переходе от мифологической к теоретической (метафизической) картине мира, которая отличается высокой степенью стабильности в исторической динамике. Это показывается на примере трех разных типов цивилизаций: западной, китайской и индийской. Несмотря на то, что западная цивилизация в XX веке оказала влияние на все остальные типы цивилизаций, дальнейшее развитие культур и цивилизаций, как полагают участники дискуссии, демонстрирует не столько конвергентную, сколько дивергентную тенденцию. Особый интерес в контексте обсуждаемых вопросов представляет строение и функционирование картины мира этнокультур в контексте современности. Проводится сравнение двух типов взаимодействия культуры и природы: один из них сложился в традиционных культурах, другой в научно-технической цивилизации. Ставится вопрос о возможности понятийной реконструкции современной картины мира этнокультур. Отмечается, что с одной стороны, традиционные культуры стараются сохранить мифологическую картину мира, с другой стороны, активно включаются в инновационные процессы современной цивилизации, что неизбежно приводит к трансформации традиционной мировоззренческой конструкции.*

**Ключевые слова:** *дисциплинарность науки о культуре, механицизм, органицизм, системность, целостность, уникальность культуры, философия культуры, культурологические дискурсы востоковедения, этнокультуры, региональные онтологии*

**Для цитирования:** Актуальность полемики Ю. Н. Солонина и М. С. Кагана. Фундаментальные основания российской культурологии (посвящается памяти проф. Ю. Н. Солонина, к 80-летию со дня рождения). Материалы круглого стола в рамках третьего Санкт-Петербургского международного культурологического симпозиума (20 ноября 2021 года). Ч. 2 / А. К. И. Забулин-оните (науч. ред.), И. Б. Ардашкин, В. Н. Бадмаев и др. // Человек. Культура. Образование. 2023. № 1. С. 160–187 <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2023-1-160>

**Relevance of Yu. N. Solonin and M. S. Kagan Polemics.  
Fundamentals of Russian Culturology (dedicate to the 80<sup>th</sup>  
Anniversary of Professor Yu. N. Solonin)**

The Roundtable Discussion Proceedings in the Framework  
of the Third Saint Petersburg International Culture-Studies Symposium  
(November 20, 2021)

**Part 2**

Chairperson of the Roundtable Discussion: **Audra-Kristina I. Zabulionite**, PhD, DSc Associate Professor of Faculty of Liberal Arts and Sciences Saint-Petersburg State University Professor of Department of the Performing Arts, Institute of Music, Theatre and Choreography Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint-Petersburg, Russia)

Participants:

**Igor B. Ardashkin**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, National Research Tomsk Polytechnic University (Tomsk, Russia);

**Valeriy N. Badmaev**, Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies of the Kalmyk State University (Elista, Russia);

**Elena I. Balakina**, Candidate of Culturology, Associate Professor of the Department of Cultural Studies and Design, Altai State University (Barnaul, Russia);

**Elena V. Barnashova**, PhD in Philology, Assistant Professor, Department of Culturology and Museum Studies, National Research Tomsk State University (Tomsk, Russia);

**Uliana A. Vinokurova**, Doctor of Sociological Sciences, Candidate of Psychological Sciences, Professor, Arctic State Institute of Culture and Arts (Yakutsk, Russia);

**Irina A. Zhernosenko**, Doctor of Philosophical Sciences, Candidate of Culture Studies, Associate Professor, Altai State Institute of Culture (Barnaul, Russia);

**Larisa K. Kruglova**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Full Professor at the Department of philosophy, psychology and cultural studies, Admiral Makarov state University of Maritime and river fleet (St. Petersburg, Russia);

**Larisa A. Korobeynikova**, doctor of philosophical sciences, professor, Department of Culturology and Museum Studies, National Research Tomsk State University (Tomsk, Russia);

**Boris I. Lipsky**, Doctor of Philosophy, Professor, Independent Research Worker (St. Petersburg, Russia);

**Danil I. Mamyev**, Ethno-Cultural Research and Educational Centre “AruSvati” (Barnaul, Russia);

**Lubov M. Mosolova**, Doctor of Art History, Professor of the Department of Theory and History of Culture of Herzen State Pedagogical University of Russia, Honorary Professor of the Herzen State Pedagogical University of Russia, Honored Worker of Higher Education of the Russian Federation (St. Petersburg, Russia);

**Irina F. Popova**, Corresponding Member, Russian Academy of Sciences, Doctor of Historical Sciences, Professor, Institute of Oriental Manuscripts (St. Petersburg, Russia);

**Olga M. Ryndina**, Doctor of Historical Sciences, Professor, National Research Tomsk State University (Tomsk, Russia);

**Anna G. Tishkina**, Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Independent Research Worker (St. Petersburg, Russia).

**Abstract.** *The reasoning presented in this part of the discussion continues the discussions of the heuristic potential of two alternative but complementary scientific programs of Culturology. Attention is focused on the fact that the unique pictures of the world of modern cultures are formed in the transition from mythological to theoretical (metaphysical) picture of the world characterized by a high degree of stability in historical dynamics. This is illustrated by the example of three different types of civilizations — Western, Chinese and Indian. Despite the fact that Western civilization in the 20th century influenced all other civilizations, the further development of cultures and civilizations demonstrates not so much a convergent but a divergent trend. Of particular interest is the picture of the world of ethnic cultures in the context of modernity. A comparison is made between harmonious existence of traditional cultures in nature (the landscape) and interaction with nature of a scientific and technological civilization. The question is raised about the methods of reconstructing the modern picture of the world of ethnic cultures which, on the one hand, preserve the mythological picture of the world and, on the other hand, are actively included into modern civilization.*

**Keywords:** *disciplinarity of science of culture, mechanism, systematization, integrity, unique character of culture, philosophy of culture, oriental cultural studies, ethnic cultures, regional ontologies*

**For citation:** Relevance of Yu. N. Solonin and M. S. Kagan Polemics. Fundamentals of Russian Culturology (dedicated to the 80<sup>th</sup> Anniversary of Professor Yu. N. Solonin). The Roundtable Discussion Proceedings in the Framework of the Third Saint Petersburg International Culture-Studies Symposium (November 20, 2021). Part 2. A. K. I. Zabulionite (academic ed.), I. B. Ardashkin, V. N. Badmaev and others. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education*. 2023; 1:160–187 (In Russ.). <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2023-1-160>

**Б. И. Липский.** Один из предложенных к обсуждению вопросов был вопрос о диверсификации культурологических исследований в XX веке, т. е. уходе востоковедов из общего русла культурологических исследований, и другой вопрос, проистекающий из первого — возможность формирования культурологических дискурсов неевропейских культур и цивилизаций. Валерий Николаевич Бадмаев говорил о межкультурной философии как новом направлении, во многом связанном с развитием философского востоковедения и эволюции философской компаративистики, о конференциях в Элисте по диалогу культур [1]. Вопрос, от которого я хотел бы оттолкнуться в постановке и обсуждении формирования культурологических дискурсов, это вопрос о том, каким процессом следует считать развитие культуры: конвергентным или дивергентным. То есть культуры в своем развитии сходятся в какую-то одну точку или, наоборот, расходятся? Ответ на этот вопрос определяет саму установку в формировании культурологических дискурсов.

Я позволю себе начать рассуждение с небольшого экскурса в историю вопроса. Основное содержание этого экскурса отчасти уже было представлено в моей статье «Метафизические основания цивилизационных стратегий» [2], поэтому отмечу основные тезисы.

Около двух с половиной тысяч лет назад в мире происходит событие, которое резко меняет и темп, и направление человеческой истории. Время, когда происходит это событие, Карл Ясперс определяет как «осевое время», как самый радикальный поворот в истории, когда «появляется человек такого типа, какой сохранился по сей день» [3, с. 28]. Внешним проявлением этого «водораздела» становится почти одновременное формирование в разных и мало связанных между собой географических регионах мира могущественных империй. В Китае возникает империя Цинь Шихуанди (221 г. до н.э.), в Индии — империя Маурьев (314 г. до н.э.), в Греции — империя Александра Македонского (330 г. до н.э.). Вместе с возникнове-

нием и ростом государств начинается кризис родовой системы отношений и соответствующей этим отношениям формы сознания. Это время, когда заканчивается эпоха господства мифологического мышления. На смену мифу приходит философия как новая форма мировоззрения. Какова была причина того, что мир мифа, который на протяжении десяти тысячелетий служил для человека привычным домом его бытия, в котором он чувствовал себя защищенным, начал вытесняться новой формой мировоззрения? Что послужило толчком для формирования новых мировоззренческих установок? Представляется, что формирование человеческой культуры связано с накоплением исторического опыта и передачей его другим людям и поколениям. Миф был архаическим способом «упаковки» накапливаемого опыта в виде своеобразной «коллекции» рецептурных предписаний. Такой способ сохранял свою эффективность пока количество рецептов оставалось сравнительно небольшим. По мере усложнения форм человеческой деятельности количество рецептов лавинообразно нарастает, в деятельность все более широко втягиваются новые вещи и люди. Человеческая память оказывается уже не в состоянии вместить возрастающее количество рецептурных предписаний. К середине I тысячелетия до н.э. мифологическая система аккумуляции и трансляции опыта оказывается заполненной, начинает ощущаться теснота мифа как дома, в котором обитал человек до «осевого времени» [2, с. 17].

Практически одновременно три цивилизации — китайская, индийская и греческая — смогли совершить прорыв из сложившегося тупика, разработав новую форму «упаковки» опыта. В них формируются мощные философские системы: в Китае появляется учение Конфуция и Лао-Цзы, в Индии — философия сандхи и буддизма, а в Греции — учение Сократа, развиваемое позже Платоном и Аристотелем. В этом отношении можно сказать, что именно эти три цивилизации — греческая, индийская и китайская — определили основные тенденции мировой истории и основные тенденции развития культуры. Все остальные народы либо пошли по путям, открытым этими тремя цивилизациями, либо надолго остановились в своем развитии, либо вообще исчезли с исторической арены.

К. Ясперс, который все-таки принадлежит к евроцентристской традиции, полагал, что эти три цивилизации определили три разных пути, три разные версии движения к одной общей цели. Однако, мне представляется, что в действительности мы имеем дело не со сходящимися, а с расходящимися линиями, или, иными слова-

ми, с дивергентной моделью культурного развития. Характер этого расхождения связан со спецификой образов мира, которые формируются в этих «осевых» цивилизациях при построении их мировоззренческих конструкций, которые формируются в Греции, Индии и Китае в различных вариантах, выраженных прежде всего в их отношении к мифу. То есть развитие культуры скорее следует трактовать не как процесс конвергенции, а как процесс дивергенции культур. Причем характер этого расхождения, этой дивергенции связан со спецификой тех образов мира, которые сформировались в переходе от мифа к логосу. Эти ментальные различия, возникнув где-то на рубеже VI–V веков до новой эры, сохраняются и по сегодняшний день, определяя стратегические развития цивилизаций европейского, индийского и китайского типов.

Носителем мифологического сознания выступает род. Новый тип мировоззрения складывается в процессе перехода от родового общества к государству. Однако процесс этот происходит неодинаково в разных цивилизациях. Основой перехода от родового общества к государству является разделение труда. В Древней Греции род распадается на индивиды, из которых и складывается государство, состоящее из «обломков» былой целостности. С разрушением рода мифологическое сознание утрачивает силу. Отсюда пренебрежительное, а порой и просто презрительное отношение древнегреческих мыслителей к мифу. Древнегреческая философия формируется в резкой конфронтации с мифом, стремится как можно скорее порвать с ним, чтобы создать строго логические учения.

В Древней Индии разделение труда осуществлялось не между членами рода, а между родами, замыкающимися в касты, объединение которых и составляет государство. Род как носитель мифологического сознания не исчезает, поэтому философия Индии, даже принимая интеллектуальную форму, удерживает в себе мифологические элементы и никогда не становится полностью рациональной. Упор на духовное начало человеческой природы ведет к пренебрежению материальными и социальными условиями жизни. В сочетании с идеей отождествления Бога и человека как существ, обладающих, в принципе, одной и той же природой, такая установка оказывается тормозом на пути прогресса в сфере материальной жизни. Утверждение тождества человека и Бога сделало общество относительно безучастным к человеческому страданию, поскольку страдание это понималось как иллюзия — майя. Древнеиндийская философия стремится органически включить миф в собствен-

ное содержание, облечь философские идеи в привычную образно-мифологическую форму.

Совершенно иное отношение к истории мы видим в Китае, где эволюция мифа пошла по пути своеобразной «рационализации», по пути вытеснения из него всего, что могло показаться плодом вымысла и фантазии. Преодоление мифологического сознания в Китае протекало в форме рационализации мифа и обращения его к осмыслению традиций, норм и правил, обеспечивающих социально-политический и моральный порядок. Поэтому главную роль в жизни Китая играют великие правители древности, выступающие образцами для последующих властителей. Именно благодаря этому Китай продолжает оставаться самой древней из ныне существующих цивилизаций. Древнекитайская философия преодолела мифологическое мышление даже быстрее и полнее, чем это было в Греции, но не путем активной борьбы с мифом, а скорее вследствие его «тихого угасания» [2, с. 18–19].

Таким образом, можно сказать, что хотя каждая из трех цивилизаций совершила самостоятельный переход «от мифа к логосу», от мифологической традиции к философской теоретической традиции, но способы и результаты этого перехода были неодинаковы. Если философию, возникшую в античной Греции, можно определить как «философию природы», то индийская философия выступает скорее как «философия духа», тогда как китайская является по преимуществу «философией истории». Эти различия ментальных установок греков, индусов и китайцев не могли не отразиться на определении целей и жизненных ориентиров в рассмотренных культурно-исторических типах, что, в свою очередь, оказало и продолжает оказывать существенное влияние на их исторические судьбы.

Так весьма лаконично можно представить формирование трех разных типов цивилизационного развития, которое возникло около двух тысячелетий назад и определило магистральные пути развития мировых культур и цивилизаций. Можно сказать, что эти три типа развития сохраняются и по сегодняшний день. Присоединение к одному из этих типов развития в общем-то и определяет выбор, который стоит перед народами, населяющими нашу землю, в отличие от той традиции, которая развивалась в Европе от XVII века до середины XX века и утверждала, что развитие культуры есть процесс конвергентный и рано или поздно все культуры придут к одному какому-то общему знаменателю. Во второй полови-

не XX века, как известно, идея о конвергенции культур выступала и теоретической, и идеологической основой глобализации, однако мне представляется, что развитие культуры — процесс скорее дивергентный, чем конвергентный.

Смысл и содержание мировоззренческих конструкций, положенных в основание указанных культурных стратегий, за два прошедших тысячелетия мало изменились. Можно сказать, что именно эти конструкции сформировали ментальные каркасы наиболее мощных типологических построений современных культур. Несмотря на все исторические перипетии культурного развития, такие ментальные каркасы сохранялись или воспроизводились после завершения кризисных ситуаций и продолжают сохранять свое значение вплоть до сегодняшнего дня. В этом отношении можно сказать, что именно учитывание в культурологических исследованиях этих фундаментальных различий позволяет усомниться в популярной в конце прошлого века концепции тотальной глобализации, ведущей к «концу истории» (Ф. Фукуяма).

**А. К. И. Забулионите.** Борис Иванович, переход от мифа к логосу разные культуры совершают в разное время. В современном универсуме культур существуют культуры, которые не 2500 лет назад, а в XX веке свершают переход от мифологической картины мира к теоретической. Это происходит в контексте современной цивилизации, картина мира которой неизбежно оказывает влияние на ментальность, трансформируя традиционные мировоззренческие конструкции (мифологический образ мира). Когда Ольга Михайловна Рындина говорит, что «целостность разбилась на фрагменты» [1, с. 164], речь идет о целостности мифологической картины мира. Эти фрагменты мифологической конструкции картины мира включаются в новую формирующуюся целостность современной картины мира этой культуры, безусловно живой культуры, которую только в этой «неотрадиционалистической» форме и можно считать субъектом, вступившим в мир истории. Культуры, сохраняющие мифологическую картину мира, К. Ясперс называет до-историческими [3, с. 54–68]. Однако Ульяна Алексеевна Винокурова, в полемике с О. М. Рындиной, ставит вопрос иначе: должны ли коренные народы приспособиться к цивилизации большинства, к доминирующей культуре? И высказывает суждение, что «все эти клише не могут обслуживать наши актуальные интеллектуальные, культурные, цивилизационные потребности». Она отстаивает

ет требование «признать их онтологическую, региональную уникальность, заслуживающую признания, причем признания на всех уровнях: и научном, и практическом, и образовательном» [1, с. 168]. Можно ли, с Вашей точки зрения, говорить, что народы Арктики совершают свой типологически уникальный переход от мифологической конструкции к современной, создают свою особую мировоззренческую конструкцию? Это ли имеет Вы в виду, когда говорите о дивергентных процессах в истории?

**Б. И. Липский.** Думаю, что в случае с народами Арктики речь может идти о формировании арктической циркумполярной цивилизации в одном из рассмотренных трех тенденций (типов). С одной стороны, вряд ли является состоятельной идея абсолютной конвергенции и схождения всех стран, народов к одной какой-то универсальной модели жизни. Но, с другой стороны, вряд ли каждое село, каждый поселок и каждое поселение должно иметь собственный культурный тип, т. е. столько культурных типов, сколько существует народностей. Полагаю, что есть какие-то региональные системы, которые не бесконечно дробятся и множатся, но в то же время они и не сходятся к одной-единственной модели.

**У. А. Винокурова.** Мне представляется очень важным, что Вы подняли идеи конвергенции и дивергенции: это действительно может быть одним из ключей понимания того, насколько люди отличаются исходя из особенностей своего места обитания. Я полагаю, что место обитания есть константа, региональная константа, которая определяет и менталитет, и судьбы, и жизнеспособность, и перспективы. Особенно это касается Арктики, где и сегодня протекают необратимые процессы, как климатические, так и социальные. Сегодня выявились острые противоречия, которые могут отразиться на судьбе всего человечества. И в этой ситуации я хотела бы обратить внимание на опыт коренных народов, уклад жизни которых сложился в условиях сдвоенного холода. Ученые, изучающие ценности народов Арктики и разделяющие их тревогу, не могут игнорировать этот духовный опыт. Я хочу обратить внимание на особое отношение к природе, особые условия Арктики, и на сложившуюся у коренных народов методологию познания: *indigenous methodology* [4, с. 11–12]. Я обращаю внимание на это не для того, чтобы внести раскол или же подчеркнуть, выразить какую-то особенность. Не особенность нам важно выразить, а найти практиче-

ские решения фундаментальных вопросов, касающихся как народов Арктики, так и всего человечества. Так как я исхожу из понимания того, что место проживания есть константа, определяющая человека и культуру, весьма перспективными мне представляются идея целостности культур и размышления о региональных онтологиях, на которые я еще раз обращаю внимание в нашем диспуте [1, с. 166–167]. Это ключевые понятия, которые могут дать и теоретическую базу, и методологические ключи для выработки практических рекомендаций.

О вопросе конвергенции и дивергенции я выскажусь как социолог. Это универсальные механизмы, они проявляются в каждой деревне. Вообще, культура настолько локальна, что даже внутри одной деревни присутствуют двадцать две страты и каждая страта имеет свою культуру. Можно дифференцировать до атомов: всё мельче и всё ядренее. Однако тема, которую мы сегодня обсуждаем, она пока развивается в русле существующих, накатанных, неэффективных методологических традиций. Это всё мы знаем. Мы все через это прошли, но не получили должного эффекта.

**А. К. И. Забулионите.** Как социолог Ульяна Алексеевна Винокурова, конечно, права, но с идеей безудержной дифференциации можно потерять целостность культуры. Можно дифференцировать и до атомов, но проблематика культуры и культурологии на том пути исчезает. Ведь согласитесь, арктическая циркумполярная цивилизация — не сумма атомов, а целостность уникальной интерсубъективной картины мира, носителями которой и являются конкретные индивиды. Именно эту целостность самого высокого, бытийного (метафизического) порядка и нацелены понятно выразить и традиция органицизма, и философия жизни, и региональная онтология (в гуссерлевском понимании теории предметности). В осмыслении культуры эти традиции мысли исходят из антропологических оснований. А философская феноменология, привлечение идей которой, мне представляется, позволяет дальнейшую разработку органицизма и философии жизни, исходит из экзистенции человека (укорененности бытия в *Dasein*, выражаясь языком М. Хайдеггера), в которой картина мира культуры получает предельную индивидуализацию, на которую обратила внимание Ульяна Алексеевна. Но здесь есть один нюанс: если исходя из антропологического принципа не поставить вопроса интерсубъективности, то мы потеряем и проблематику целостности культуры, и культурологию как науч-

ную дисциплину. Ибо идея целостности культуры есть алиби к существованию культурологии как самостоятельной области знания. Без идеи целостности культур культурология распадается на гуманитарные дисциплины.

**У. А. Винокурова.** К вопросу дифференциации до атомов я обратилась, так как сегодня в нашем обсуждении ряд выступающих высказали мысль: малочисленные народы исчезают, остались от них только элементы. И я вижу, что такие подходы (кто чему научился в рамках своей дисциплины), конечно, недостаточны. Поэтому философское осмысление как общее теоретико-методологическое обоснование наших практических, реальных, актуальнейших проблем — это смысл нашего сегодняшнего общения. Разнообразие наших мыслей, разнообразие наших подходов показывает, что поставленные вопросы нашего сегодняшнего общения исключительно сложны, но они занимают наши умы. Поэтому я с большим интересом, вниманием и с большой благодарностью слушаю всех участников нашего обсуждения, но мне представляется, что решение еще не найдено. От решения мы еще очень далеки. У нас груз, как якоря, тех подходов и методологий, от которых мы должны отказаться, но у нас пока нет крыльев, которые нас поднимают на другой теоретико-методологический уровень, который позволяет науке выразить человеческое разнообразие на земле и в ноосфере.

Очень важно, что за нашим круглым столом я вижу алтайца Данила Ивановича Мамыева. Он занимается укреплением энергетической связи с родной землей, как сказала Ирина Александровна Жерносенко [1], ноосферными каналами. Именно эти вертикальные связи, а не только горизонтальные, социальные связи участвуют в механизмах конвергенции и дивергенции культур и цивилизаций. Я бы даже сказала: эти вертикальные связи пронизывают все сферы нашей среды обитания: начиная от глубинных, земных процессов, со всеми стихиями, и поднимаются до неких информационных процессов, протекающих в ноосферных сообществах. Отсюда такое многообразие координат наших жизненных миров, наших картин мира. Любая теория, теоретический концепт открывает только частично какие-то аспекты, а жизнь целостна, это живая жизнь, обладающая живой логикой, продуцирующей живое знание.

**Л. А. Коробейникова.** Вопросы конвергенции и дивергенции, затронутые Борисом Ивановичем Липским, мне представляется, являются очень актуальными в контексте современных процессов

трансформации культур и обществ, которые протекают не только в современных традиционных культурах. Сегодня все культуры, если только они не изолированы от мира, подвергаются трансформациям под давлением процессов глобализации. Причем в современных исследованиях уже признается, что гомогенная глобализация потерпела крах, т. е. евроцентристская глобализация не получилась, она не актуальна в XXI веке. Уже в исследованиях 90-х годов подчеркивалась глокализация глобальной культуры, например в исследованиях Р. Робертсона [5]. Сейчас появляются теории такой гибридной глобализации, процессы которой включают жизнь человека в тесные глобальные, культурные, политические, экономические, социальные и другие связи. Согласно этим теориям, процессы переплетения вызывают смешение культурных и социальных форм, формируют гибридный мир, который очень сложно поддается рациональному, логическому структурированию. Эта проблематика, которой я занимаюсь в своих исследованиях на протяжении ряда лет [6]. Поэтому я и хотела бы задать вопрос Борису Ивановичу: как, с Вашей точки зрения, в этом плане соотносятся процессы дивергенции и конвергенции, можно ли ассоциировать, скажем, конвергенцию с гомогенизацией, а дивергенцию с гибридизацией? Или это разные понятия, разные теоретические конструкты?

**Б. И. Липский.** К вопросу о гомогенизации и гибридизации... По-моему, здесь все-таки разные теоретические конструкты. Попробую привести такой пример. Развитие живого организма — это процесс дифференциации его органов, связанной с возрастанием уровня их специализаций. Со временем многообразие специализированных органов существенно возрастает, но организм при этом сохраняет свою целостность. Более того, уровень взаимосвязанности и взаимодействия этих дифференцированных органов существенно возрастает, что вовсе не означает гомогенизации организма. В этом отношении уместно также вспомнить рассуждения об атоме Пьера Гассенди, мыслителя малоизвестного для специалистов, не работающих в области истории философии. Издавна известно, что атом считается неделимым, поскольку он не имеет частей, он монолитен, а монолиты разделить нельзя. П. Гассенди предлагает интересную конструкцию: атом неделим не потому, что он не имеет частей, а потому что его части удерживаются огромной силой в связке. Монолитность культуры в этом отношении может быть уподоблена атому в представлении П. Гассенди: культура

целостна не потому, что она монолитна, а потому что ее части связаны между собой так, что их очень трудно разорвать. В этом представлении об атоме П. Гассенди, мне видится, имплицитно содержится идея, которая была реализована спустя четыре столетия после его размышлений. Освоение атомной энергии, создание атомной бомбы — это результат разделения тех частиц, из которых состоит атом. И, как предсказывал П. Гассенди, они соединены и удерживаются вместе такой энергией, что ее освобождение дает колоссальный взрыв, разрушающий всё вокруг. Так и культура не гомогенна, а целостна, примерно так же, как целостен атом П. Гассенди: силы, связывающие элементы культуры, не позволяют ей распасться, они друг друга сцепляют и удерживают.

**Д. И. Мамыев.** Я не являюсь ни профессиональным философом, ни даже человеком, работающим в области научного знания. Я представляю свое видение обсуждаемых вопросов не столько с научной точки зрения, сколько с точки зрения человека, относящего себя к коренной культуре. Мне близка идея Л. Гумилева о ландшафте, формирующем культуру [7]. Не вдаваясь в научные определения понятия «коренные народы», «коренные культуры» я понимаю так: если культура в своей жизнедеятельности придерживается правил гармонического поведения человека в природе, вписания себя в природные условия на конкретной территории, значит, она и есть коренная культура. Иными словами, культура понимает дух этой земли и, соответственно, принимает или, наоборот, отрицает какую-либо деятельность на этой территории, если эта деятельность нарушает изначальную гармонию. С этой точки зрения единый образец для всех культур может быть предложен только в таком случае, если планета Земля станет покрыта льдом или, наоборот, станет пустыней. Тогда все культуры, живущие в одинаковом ландшафте, будут походить друг на друга, станут однообразными. Пока ландшафт и биоразнообразие есть, разнообразие культур всегда будет соответствовать тем принципам, по которым они живут в своем ландшафте. С этой точки зрения я и подхожу к вопросу о целостности культуры.

Используя понятие ландшафт, я хотел бы подчеркнуть более сложное понимание известной идеи о том, что природные условия склоняют человека к конкретной определенной хозяйственной деятельности: земледелию, скотоводству или ремеслу. Это было бы упрощенное понимание ландшафта. Понятие «ландшафт» у корен-

ных культур на порядок сложнее: оно проистекает из понятия «сакральные, священные места». Такие сакральные места были и в славянских культурах, и во всех тюркских культурах, а в коренных культурах они и по сегодняшний день сохраняются. У всех коренных культур есть сакральные священные места, которые с точки зрения нашей исследовательской работы (познания мира коренными народами — то, что У. А. Винокурова представила как *indigenous methodology*), и есть те информационные поля или сакральные места получения знаний, в которых сохранились знания предков. И если говорить о коренной культуре, то следует говорить о ее правилах или принципах землепользования, природопользования, проистекающих из ее модели мира, сложившейся на какой-то конкретной территории.

Такой постановки вопроса в европейских культурах и европейской науке я не встречал. В то же время задача современного образования как в средних школах, так и в вузах — сформировать культурного человека по образцу европейской культуры. То есть в основу образования положен европейский образец. Образование формирует человека европейского склада во всем. Одновременно с европейским понятием образца культуры, которое к нам с Запада пришло, пришли и такие элементы костюма, как шляпа, высокие каблукки... Мы знаем историю формирования европейской моды. Образованный человек одет по-европейски, но не в национальную одежду. А ведь национальная одежда отражает именно правила поведения человека на своей территории, всю его мифологию, это его информационное поле (модель мира, основанная на понятии Совесть), которое вшито в одежду. Каждая коренная культура отражает законы своего ландшафта. С этой точки зрения европейская культура не может быть образцом, допустим, где-то в Якутии или на Алтае.

Европейский склад мышления выражен не только в одежде, но и в манерах поведения. Он проявляется во всех элементах и во всех сферах жизнедеятельности. Яркий пример — концепция туризма, продвигаемая ныне на Алтае: европейский туризм — это смотровые площадки на железном каркасе или экологические тропы, вымощенные деревом или металлом, может быть камнями. Эта концепция туризма прорастает из принципиально иного понимания, иной модели мира. С точки зрения коренного народа это полное непонимание ландшафта, т. е. культуры как отражения правильного поведения человека в каждой ландшафтной зоне, а Алтай — это со-

вершено другая уникальная зона, в которой есть другие принципы.

Я думаю, что все-таки мы должны, как Ульяна Алексеевна Винокурова говорит, действительно отойти от тех принципов, на основе которых мы сегодня понимаем и строим научное познание. То сакральное знание, которое имеется в традиционных, коренных культурах, оно не выражается в терминах и понятиях европейского знания. Традиционная культура не может получить в терминологии европейского знания адекватного, правильного выражения. Для конкретной территории необходимо создавать свою терминологию, которая соответствует этой культуре как отражению естественных законов природной среды, в которой эта культура сложилась и существует на протяжении многих поколений.

С этой точки зрения, мне представляется, следует сегодня понимать и славянскую культуру, ее исток в дохристианском времени. Современное состояние славянской культуры есть результат влияния западной культуры. Это началось не сегодня, а с миссионерской деятельности, влияния западной культуры на тюрко-славянское единство, которое было на Востоке (Евразия обозначалась в древних картах как Тартария). Западное влияние, как известно, приживалось не просто, я отмечу только один факт из биографии М. В. Ломоносова, великого русского ученого, который в свое время был отстранен от Российской академии наук. Поводом послужило его критическое отношение к европоцентрической структуре и политике Российской академии наук, в том числе его отношение к немецкому языку как основному языку академии, отсутствию в академии «природных россиян». М. В. Ломоносов отмечал «пренебрежительное отношение к ее [России] истории, к ее будущему, стремление принизить образ России в общественном мнении», которое к тому времени начало преобладать в российской науке [8]. Эти факты биографии М. В. Ломоносова сегодня неизвестны ученикам в средних школах. Вместо этого изучение предмета «История» начинается с Древней Греции. Но почему историю нашей страны не начать с изучения истоков тюрко-славянской культуры, евразийской ветви всемирной истории? К сожалению, курс «История» знакомит учеников только с какими-то отдельными фрагментами, которые были открыты археологами и историками. Мне представляется, что действительно надо формировать совершенно другой институт, университет, в котором будут и этнографы работать, и археологи, и культурологи, т. е. этот институт должен быть основан на мировос-

приятии, сложившемся на ноосферном мышлении, на восприятии мира как целостной живой структуры.

Ландшафт и культура, существующая в нем в течение многих поколений, взаимосвязаны. Взаимоотношения человека с окружающей средой, в которой он проживает, находятся в динамике. Культура действительно должна меняться, но это не есть саморазвитие культуры как таковой, а это отражение в культуре изменения ландшафтной среды. То есть ландшафт есть исток динамики в культуре. По исторической геологии мы знаем, что на нашей сибирской территории миллионы лет назад были совершенно другие климатические условия. Естественно, у тех культур были совершенно другие отношения с местом проживания, чем ныне у нас. Это знание было зафиксировано и осталось у нас как мифологическое знание, отраженное в эпосах. Эпос и надо читать именно с точки зрения понимания изменения ландшафтов в большом отрезке времени. Я думаю, что мы должны начинать изучать культуру как соответствующую ландшафтной среде, а ее динамику — в соответствии с изменением ландшафта. Планета Земля есть живой организм — он тоже непостоянен, он взролеет: как и у человека, у планеты есть этапы взросления и старения.

В соответствии с планетой, проживающие на ней культуры, сохранившие тонкую духовную связь с ней, тоже будут меняться. Планета Земля — она тоже не самостоятельна, она зависит от Солнечной системы, Солнечная система зависит от галактической системы и их взаимоотношений, и всё отражается на нас, людях, создающих человеческие культуры.

Я полагаю, что сейчас наступил этап нового типа рациональности в понимании мира и взаимодействия человека с окружающей средой. И если говорить о познании, то я заинтересован именно в таком философском понимании и в такой науке, в таком научном изучении, о каком на нашем обсуждении пыталась говорить Ульяна Алексеевна. Пришла пора менять фундаментальные подходы в науке, а в философии выходить на совершенно другие понятийные уровни осмысления культуры и природы.

**А. К. И. Забулионите.** В выступлении Данила Ивановича Мамеева я хотела бы обратить внимание на два вопроса и высказать мысли, на которые меня наталкивают его рассуждения. Первый вопрос: критика европоцентризма и современной парадигмы взаимодействия цивилизации и природы, призыв переосмыслить эту па-

радигму в философии и науке, менять методологию познания. Второй вопрос: понимание динамики культуры, проистекающее из гармонического взаимодействия «коренной культуры» и «ландшафта» (пользуюсь понятиями Данила Ивановича).

Итак, вопрос первый. Критикуя современную парадигму, Д. И. Мамыев сравнил разные типы взаимодействия человека с окружающей средой (ландшафтом): взаимодействие, сложившееся у «коренных народов» и в европейской научно-технической цивилизации, модель которой в XX веке распространилась на все человечество. Как известно, критика негативных аспектов научно-технической цивилизации и поиски выхода из сложившейся ситуации в философии и науке обсуждаются давно, не менее полвека. Однако смена парадигмы — проблема многомерная, определяемая не только теоретическими, но, наверно, прежде всего практическими аспектами: демографическими, экономическими, политическими, международными и другими. Многомерность этой проблемы простых решений не предполагает. По этой проблеме существует огромный корпус литературы, например, можно упомянуть обстоятельный ее анализ в трудах известного российского ученого С. П. Капицы или критический анализ практических аспектов, представленный в книге видного американского экономиста Дж. Сакса «Цена цивилизации» [9]. Безусловно, в этой проблеме есть и культурологические аспекты, но сама проблема гораздо шире — она выходит далеко за пределы проблематики нашего круглого стола и ее следует обсуждать не по отдельным аспектам, а комплексно и быть хорошо погруженным в тему.

Что касается критики европоцентризма как единого образца для всех культур и цивилизаций, высказанной Д. И. Мамыевым, а также «неэффективных методологий», которые критикует У. А. Винокурова, мне представляется, эта критика в культурологии относится прежде всего к традиции, сложившейся в философии рационализма Нового времени. Именно в ней были выдвинуты идеи научно-технического прогресса и европоцентризма. Рационалистическая традиция, благодаря хорошо разработанному ее понятийному аппарату и методологии, сегодня является магистральной линией развития теоретического и научного знания, причем не только в естествознании, но и в области гуманитарных наук. Внутри рационалистической традиции наука о культуре строится по образцу естествознания, прежде всего математической физики как образцовой науки, науки *par excellence*. Понятийный аппарат, в частности

системные методы, разработанные в естествознании, были перенесены в культурологию и адаптированы к новой предметной области. Именно к критике системных подходов в познании культур и этой научной программы и обратился Ю. Н. Солонин в полемике с М. С. Каганом: системные подходы, разработанные в квантитативной научной программе, элиминирующие качественные характеристики бытия, в культурологии оказались не чувствительными к уникальным характеристикам культур и цивилизаций, а аналитико-констеллирующая техника познания не способна познать органические целостности.

Первые, кто обратился и к критике аналитико-констеллирующей техники познания, и к критике идеи европоцентризма в познании, как уже отмечалось в первой части нашей дискуссии, были немецкие просветители И. В. Гете и И. Г. Гердер, создатели альтернативной научной программы — органицизма. Поэтому, с одной стороны, я хотела бы возразить Данилу Ивановичу в том, что понятийный аппарат западной философии и научной традиции непродуктивен, а с другой стороны — обратить внимание на то, что его рассуждения по существу схожи с основными положениями и исходными тезисами классического органицизма, прежде всего с идеями натурфилософии И. В. Гете. Данил Иванович понимает ландшафт не как внешнюю среду обитания человека, а «коренную культуру», мыслит в единстве с ландшафтом, даже, можно сказать, в органической целостности с ним. Эта идея схожа с изначальным онтологическим постулатом И. В. Гете, изложенным в статье «Природа» [10, с. 37–39]. Согласно пантеизму натурфилософии И. В. Гете, творящая Природа-Бог охватывает все сущее: от минерала, климата, растения, животного, мира человека (в многообразии культур) до истории Земли как планеты и небесных светил. Это старая идея лестницы существ, известная с философии Аристотеля, была воспринята создателями научной программы органицизма И. В. Гете и И. Г. Гердером. Творящая Природа-Бог, создавая то или другое явление, действует «извне и изнутри», чтобы каждая вещь была вписана в свою среду (И. В. Гете иллюстрирует эту идею примером с рыбой, которую Природа создает так, чтобы она обитала в воде). Поэтому познавать творящую Природу следует *en gros*, в целом. Из понятия Природы-Бога разворачивается и теория познания гетевского мировоззрения: та же самая Природа проявляет себя и как познавательные способности человека — гениальность мыслителя И. В. Гете объясняет как пангениальность Природы. Полемизируя

с традицией рационализма и эмпиризма Нового времени, И. В. Гете предложил идею типологического метода, основанного на познавательной возможности образа, способного схватить целостность [11]. Гетевская теория познания опирается не на разум, а на интеллектуальную интуицию (*intellectus archetypus*, созерцательную способность суждения). Так как единая творящая Природа-Бог проявлялась во всем, а классический органицизм И. В. Гете и И. Г. Гердера не разделял идеи дуализма наук.

Следует отметить, что именно в научной программе органицизма впервые наметилась установка преодолеть европоцентризм в познании универсума культур и цивилизаций. И. Г. Гердер был первым, кто в своем фундаментальном труде «Идеи к философии истории человечества» выдвинул идею самоценности и самоцельности каждой культуры и цивилизации, а в структурировании всемирной истории применил идею типологического метода И. В. Гете.

Однако, как показывает дальнейшее развитие философии культуры и культурологии, методологически преодолеть европоцентризм оказалось гораздо сложнее, чем идеологически. Пример тому — востоковедение в XX веке, отказавшееся от формационного структурирования всемирной истории и разделяющее цивилизационный подход, столкнулось проблемой: методы и понятийный аппарат, применяемые в исследованиях европейских культур, не работают в исследованиях Китая, Индии и других неевропейских культур. Известный российский китаевед Е. А. Торчинов писал об «опасности европоцентризма как в грубой, так и в тонкой форме» [12, с. 28].

Ю. Н. Солонин в полемике с М. С. Каганом ставил фундаментальный вопрос, который и ныне остается без ответа в науке о культуре, и который я понимаю как центральный вопрос нашего обсуждения и не решенную задачу, стоящую перед наукой о культуре: сформировать понятийный аппарат, чувствительный к качественным характеристикам уникальных культур и цивилизаций. В этой связи я и вопрошаю: действительно ли способны те «универсалии культуры», например понятия «время» или «пространство», как они понимаются в рационалистической философии Нового времени (механистическая картина мира) и проистекающей из нее системно-количественной научной программы, выразить уникальную картину или модель мира конкретной культуры/цивилизации? Ведь содержание понятий «время» и «пространство» определено механистической картиной мира (время физики как равномерные отрез-

ки, пространство физики как пустое пространство, в котором все места равны). А ведь эти понятия вместе с методологией системного подхода незаметно проникают в культурологию, где пространство, например, осмысливается как география и природные условия, склоняющие к тому или другому типу деятельности. Это не является чем-то неверным, но это является упрощением, что и отметил Данил Иванович. Если такие содержания механистической картины мира мы вкладываем в понятия пространства и времени культуры, то тогда действительно мы получаем «универсалии», универсальные для всех культур и цивилизаций (простите за тавтологию). Но тогда и вопрос их эвристических возможностей и границ следует ясно осознавать.

Мне представляется не о таком пространстве говорит Данил Иванович. И не о таких понятиях пространства и времени пишет Ольга Михайловна Рындина в статье «Пространство и время в мифологической памяти манси» [13]. Время и пространство в культурах имеют качественную, смысловую определенность. И перед нами стоит вопрос: как это выразить? Как развивать далее качественную (ориентированную на качественную определенность бытия) научную программу, берущую исток в гетеанстве? Как выразить в понятиях то метафизическое измерение, которое И. В. Гете выражал прообразом, а И. Г. Гердер мыслил как инвариантную внутреннюю форму конкретной культуры. О. Шпенглер ввел идею множества содержательно разных прообразов (аполлоновская душа, фаустовская душа культуры и др.), но они остались понятийно неразработанными. Вопрос остается открыт: как понятийно выразить эти прообразы мира и мировоззренческие конструкции? Перспектива дальнейших поисков выражения качественной определенности бытия — центральная проблема органицизма — мне и видится в обращении к теории предметности Э. Гуссерля, к идее «региональных онтологий». Отмечу, понятие «региональная онтология» не географическое понятие: в науке о культуре региональная онтология должна выразить уникальную модель мира конкретной культуры/цивилизации (прообраз культуры) в ее же собственных эйдетических понятиях. Тогда на основании региональной онтологии открывается возможность выстраивать культурологический дискурс: той или другой этнокультуры, китаеведения, индологии, африканистики, т. е. любой уникальной культуры/цивилизации. Но выразить региональную онтологию в эйдетических понятиях — задача весьма не тривиальная.

Второй вопрос, на который я обратила внимание в выступлении Данила Ивановича, — это осмысление динамики или, точнее, истока динамики «коренной культуры». Он полагает, что динамика «коренной культуры» детерминируется динамикой ландшафта. Таким образом, он предлагает своеобразную идею историзма. Можно согласиться, что такой исток динамики присущ культуре, выстраивающей мифологическую картину мира, но возможно ли это, когда традиционная культура уже вошла в мир исторического развития человечества? Когда У. А. Винокурова пишет о научно-технологическом пути и инновационных сценариях развития Арктической циркумполярной цивилизации [4, с. 92–107, 121–130] и в то же время утверждает, что коренные народы сохраняют в прежнем виде традиционную/мифологическую картину мира, у меня возникают и сомнения, и возражения: как это возможно? Ведь принятие научно-технических форм и стратегий инновационного развития ведет к неизбежным трансформациям: хозяйственного уклада жизни, социальным, демографическим и другим. На это У. А. Винокурова также обращает должное внимание [4]. Но эти многомерные трансформации не могут не отразиться на модели мира современных этнокультур. Сохранить мифологическую картину мира возможно, но только радикально отказываясь от достижений европейской цивилизации, которые есть результат определенной метафизической картины мира, неотделимой от научных технологий и инноваций. Так реалистично ли повернуть историю вспять? Это, конечно, вопрос риторический, ибо все мы понимаем — в одну реку не войти дважды. Отсюда проистекает проблематика неотрадиционализма, на которую обратила внимание О. М. Рындина [1].

Мне представляется, если невозможно избежать трансформаций, то следует задаваться вопросом о том, какова современная модель мира «коренных культур», как в ней сочетаются мифологический и теоретический способы организации картины мира. На этот вопрос обратил внимание Б. И. Липский, описав разные пути сочетания мифологической и теоретической картины мира в разного типа цивилизациях: греческой, китайской и индийской. Таким же вопросом следует задаваться и исследуя мировоззренческие конструкции современных этнокультур («коренных культур»): как в них сочетаются мифологическая и историческая картина мира? То, что на смену мифологической картине мира приходит теоретическая, культуры не теряют своей уникальности и органической це-

лостности, но мифологическая картина мира неизбежно подвергается трансформации.

**Л. А. Коробейникова.** Как я понимаю, когда мы задаемся вопросом о поисках понятийного выражения уникальности культур, речь идет об эссенциалистском подходе к культуре. В XIX веке эссенциализм как альтернатива рационалистической традиции в познании проявлялся в разных философских традициях, которые в познании обратились к герменевтическому подходу. Эссенциализм проявился как установка познать культуру целостно, сущностно, схватить ее «сущность» как некую глубинную реальность уникальной культуры, которую нельзя познать методами фактологического описания, двигаясь от простого к сложному, от элемента к системе. Этот уровень познания культуры не доступен методам системного анализа. Но этим потенциалом обладает традиция органицизма. Это понимали не только О. Шпенглер, но и В. Дильтей и другие представители «философии жизни», в частности неокантианцы. Ю. Н. Солонин обратил внимание на научную программу, которая весьма перспективна и эвристична, но как-то оказалась на обочине основных методологических направлений развития отечественной культурологии.

**А. К. И. Забулионите.** Сложившаяся ситуация, мне представляется, не случайна: системный подход, его понятийный аппарат и методы познания были хорошо разработаны уже в естествознании. А методологическая традиция, берущая исток в гетеанстве, и ныне еще требует серьезных интеллектуальных усилий.

Размышляя о перспективах разработки качественной (квалитативной) научной программы, мне хотелось бы обратить внимание на идею немецких романтиков, которые в отличие от И. В. Гете и И. Г. Гердера, впервые после Парменида выдвинули тезис: *бытие не единое, бытие культурно определено*. Этот тезис романтиков, вкуче с идеями научной программы органицизма, постулировал существование множества независимых уникальных бытийных горизонтов культур и цивилизаций. Следствия этого постулата для философии культуры и культурологии трудно переоценить: тип культуры не может быть общим понятием. Понятие «тип» выражает уникальный бытийный горизонт культуры, который есть самое фундаментальное основание в познании, ибо бытийный горизонт есть исток всех форм культуры: норм поведения, системы цен-

ностей и воспитания, явлений искусства, познающей мысли, форм социальной, политической, хозяйственной деятельности и других. Философская мысль, уловив это метафизическое измерение в культуре, не единожды предпринимала попытки выразить его в концептах и понятиях. Это измерение имели в виду и эссенциалисты XIX века, и О. Шпенглер, когда предложил содержательно разные прообразы культур. Это измерение Н. Я. Данилевский зафиксировал в фундаментальном понятии его философии культуры «сумма жизни» [14, с. 79], из которого он разворачивал разные аспекты цивилизации как живого организма и строил концепт типологии.

Конечно, мы стоим не на пустом месте. Идея романтиков получила развитие и в исследованиях метафизики в европейской философской мысли. Я имею в виду метафизику в хайдеггеровском понимании: метафизика не отвечает на вопрос об истине, она сама «высказывает бытие» [15, с. 29]. То есть бытийный горизонт культуры как бы закрепляется метафизическим «высказыванием бытия», метафизическим взглядом культуры на сущее. Однако, следует признать, в культурологических исследованиях обращение к проблематике метафизики культуры, как правило, игнорируется.

В качестве позитивного отношения к вопросу метафизики культуры, внедрению этого измерения в научные исследования, я хотела бы привести пример из синологии. Как мне представляется, к реконструкции китайского метафизического взгляда («высказывания бытия») обращается Е. А. Торчинов, когда говорит о китайской интеллектуальной традиции «стремясь создать как бы модель или идеальный тип китайского умозрения» [12, с. 47]. Исследователь раскрывает онтологию китайской цивилизации как онтологию процессов, а не вещей: мировоззренческая конструкция китайской онтологии разворачивается из понятия *ци* — как некой жизненной энергии. *Ци* — предельно динамично, в нем появляются два модуса: инь-ци и ян-ци, которые начинают переходить друг в друга. Процесс перехода инь и янь друг в друга включает в себя пять фаз, которые называются пятью первоэлементами (*у син*): дерево, огонь, земля, металл и вода. Это разные состояния *ци*. «Один раз инь, один раз ян – это и есть Дао-Путь» [12, с. 71]. Единое изначальное *ци*, как некая жизненная энергия, пронизывает собой весь мир, все вещи и все существа этого мира. Создавая идеальный тип китайского умозрения, Е. А. Торчинов, по сути, и выявляет, как организована региональная онтология китайской цивилизации, выраженная в ее же собственных эйдетических понятиях. Без понима-

ния того, как устроена мировоззренческая конструкция китайской цивилизации, ни один синолог не обратится к исследованию артефактов и явлений этой цивилизации.

### Список источников

1. Актуальность полемики Ю. Н. Солонина и М. С. Кагана. Фундаментальные основания российской культурологии (посвящается памяти проф. Ю. Н. Солонина, к 80-летию со дня рождения). Материалы круглого стола в рамках третьего Санкт-Петербургского международного культурологического симпозиума (20 ноября 2021 года). Ч. 1 / А. К. И. Забулионите (науч. ред.), И. Б. Ардашкин, В. Н. Бадмаев и др.; под. ред. А. К. И. Забулионите // Человек. Культура. Образование. 2022. № 4 (46). С. 145–183.
2. Липский Б. И. Метафизические основания цивилизационных стратегий // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2014. Вып. 3. С. 16–23.
3. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 28–208.
4. Винокурова У. А., Яковец Ю. В. Арктическая циркумполярная цивилизация. Новосибирск: Наука, 2016. 320 с.
5. Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. London: Sage, publications LTD, 1992. 203 p.
6. Коробейникова Л. А. Глобализация и духовность. Критическое осмысление современного процесса глобализации. Томск, 2016. 104 с.
7. Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. СПб.: Кристалл, 2001. 642 с.
8. Копанева Н. П. М. В. Ломоносов и Академия наук. URL: <http://lomonosov.niv.ru/lomonosov/nauchnaya-kritika/kopaneva-akademiya-nauk.htm> (дата обращения: 17.02.2023).
9. Сакс Дж. Цена цивилизации. М., 2012. 352 с.
10. Гете И. В. Избранные философские произведения. М., 1964. 520 с.
11. Забулионите А. К. И. «Тип» как символ в натурфилософии И. В. Гете // Забулионите А. К. И. Типологический таксон культуры. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2009. С. 58–83.
12. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада. СПб.: Азбука-Классика, 2007. 480 с.
13. Рындина О. М. Пространство и время в мифоисторической памяти манси // Вестник Томского гос. ун-та. Культурология и искусствоведение. 2022. № 46. С. 276–288.
14. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. М.: Извещения, 2003. 575 с.

15. Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика. 1993. 447 с.

### References

1. Relevance of Yu. N. Solonin and M. S. Kagan Polemics. Fundamentals of Russian Culturology (dedicated to the 80<sup>th</sup> Anniversary of Professor Yu. N. Solonin). The Roundtable Discussion Proceedings in the Framework of the Third Saint Petersburg International Culture-Studies Symposium (November 20, 2021). Part 1 / A. K. I. Zabulionite (academic ed.), I. B. Ardashkin, V. N. Badmaev and others; under. ed. A. K. I. Zabulionite. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie* [Human. Culture. Education], 2022, no. 4 (46), pp. 145–183. (In Russ.)

2. Lipsky B. I. Metaphysical foundations of civilizational strategies. *Vestnik SPbGU* [Bulletin of St. Petersburg State University. Ser. 17], 2014, Issue 3, pp. 16–23. (In Russ.)

3. Jaspers K. The origins of history and its purpose. Jaspers K. *Smysl i naznachenie istorii* [The meaning and purpose of history]. Moscow, 1991, pp. 28–208. (In Russ.)

4. Vinokurova U. A., Yakovets Yu. V. *Arkticheskaya tsirkumpolyarnaya tsivilizatsiya* [Arctic circumpolar civilization]. Novosibirsk: Nauka, 2016. 320 p. (In Russ.)

5. Robertson R. Globalization: Social Theory and Global Culture. London: Sage, publications LTD, 1992. 203 p.

6. Korobeynikova L. A. *Globalizatsiya i dukhovnost'. Kriticheskoye osmysleniye sovremennogo protsessa globalizatsii* [Globalization and spirituality. Critical reflection on the modern process of globalization]. Tomsk, 2016. 104 p. (In Russ.)

7. Gumilyov L. N. *Etnogenez i biosfera Zemli* [Ethnogenesis and biosphere of the Earth]. St. Petersburg: Crystal, 2001. 642 p. (In Russ.)

8. Kopaneva N. P. M. V. *Lomonosov i Akademiya nauk* [Lomonosov and the Academy of Sciences]. Available at: <http://lomonosov.niv.ru/lomonosov/nauchnaya-kritika/kopaneva-akademiya-nauk.htm> (accessed: 17.02.2023) (In Russ.)

9. Sachs J. *Tsena tsivilizatsii* [The price of civilization]. Moscow, 2012. 352 p. (In Russ.)

10. Goethe I.V. *Izbrannyye filosofskiye proizvedeniya* [Selected Philosophical Works]. Moscow, 1964. 520 p. (In Russ.)

11. Zabulionite A. K. I. "Type" as a symbol in natural philosophy J. V. Goethe. Zabulionite A. K. I. *Tipologicheskiy takson kul'tury* [Typological taxon of culture]. St. Petersburg: St. Petersburg University Press, 2009, pp. 58–83. (In Russ.)

12. Torchinov E. A. *Puti filosofii Vostoka i Zapada* [Ways of philosophy of the East and West]. St. Petersburg: Azbuka-Klassika, 2007. 480 p. (In Russ.)

13. Ryndina O. M. Space and time in the mytho-historical memory of the Mansi. *Vestnik Tomskogo gos. un-ta. Kul'turologiya i iskusstvovedeniye* [Bulletin

of the Tomsk State University. Cultural studies and art history], 2022, no. 46, pp. 276–288. (In Russ.)

14. Danilevsky N. Ya. *Rossiya i Yevropa: Vzglyad na kul'turnyye i politicheskiye otnosheniya slavyanskogo mira k germano-romanskomu* [Russia and Europe: A look at the cultural and political relations of the Slavic world to the German-Romance]. Moscow, Izvestiya, 2003. 575 p.

15. Heidegger M. *Vremya i bytiye: stat'i i vystupleniya* [Time and being: articles and speeches]. Moscow, Republic, 1993. 447 p.

Статья поступила в редакцию / The article was submitted	26.12.2022
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing	08.02.2023
Принята к публикации / Accepted for publication	15.02.2023