

НАУЧНАЯ ДИСКУССИЯ. ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

Научная дискуссия / Scientific discussion

УДК 303.01

<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2023-2-152>

**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 3

Ведущий круглого стола: **Забулионите Аудра Кристина Иосифовна**, д-р
филол. наук, доцент Факультета свободных искусств и наук, Санкт-
Петербургский государственный университет; профессор Института музыки,

© 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

театра и хореографии, Российский государственный 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 Алтайского государственного института 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, почётный 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 ист. наук, профессор, Институт 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.** В этой части дискуссии участники обсуждают представления о культуре в разных цивилизациях: в Китае, России, Европе, на африкан-*

ском континенте, в этнокультурах — и отмечают, что представления о том, что есть культура, существенно отличаются. Разными представлениями о сущности культуры детерминируются и разные образы науки о культуре, которые складываются в разных странах и цивилизациях. Тем не менее, отмечая особенности российской культурологии, участники круглого стола полагают, что развитие национальной школы не следует изолировать от общемирового развития философской мысли о культуре и исследований культур.

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. 3 / А. К. И. Забулионите (науч. ред.), И. Б. Ардашкин, В. Н. Бадмаев и др. // Человек. Культура. Образование. 2023. № 2. С. 152–188. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2023-2-152>

**The Relevance of the Polemics of Yu. N. Solonin and M. S. Kagan.
Fundamentals of Russian Culturology
(Dedicated to the Memory of Prof. Yu. N. Solonin, on the Occasion
of his 80th Birthday)**

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

Part 3

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); **Uli-**

ana 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 Philoloical Sciences, Associate Professor, Independent Research Worker (St. Petersburg, Russia).

Abstract. *This part of the debates involves ideas about culture in various civilizations — in China, Russia, Europe, Africa and ethnic communities — as well as the fact that notions about culture differ greatly. Different views on the essence of culture adopted in various nations and civilizations determine different images of Culture Studies. However, while pointing out specific features of Russian Culture Studies, the round table participants made the conclusion that national school development should not be isolated from global developments of the Philosophical thought on culture and cultural investigations.*

Keywords: *disciplinarity of Culture Studies, Mechanic Philosophy, Organicism, systematicity, wholeness, unique culture, Philosophy of Culture, Cultural Discourses of Oriental Studies, ethnic communities, regional ontologies*

For citation: Relevance of Yu. N. Solonin and M. S. Kagan Polemics. Fundamentals of Russian Culturology (dedicated to the 80th 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 3. A. K. I. Zabulionite (academic ed.), I. B. Ardashkin, V. N. Badmaev and others. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education*. 2023; 2:152–188. (In Russ.) <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2023-2-152>

И. Ф. Попова. Юрий Никифорович Солонин известен в нашей стране не только как замечательный философ, который внес значительный вклад в становление отечественной науки культурологии, но и как вид-

ный организатор науки. Круглый стол «Актуальность полемики Ю. Н. Солони́на и М. С. Кагана. Фундаментальные основания российской культурологии», посвященный его памяти, дает повод обратиться к его философским, научным идеям, и отметить его научно-организаторские заслуги. В востоковедческом научном сообществе мы всегда помним, что благодаря организационным усилиям Ю. Н. Солони́на на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета в 1998 году открылась одна из первых в стране кафедр философии и культуры Востока. Стратегическим направлением, миссией этой кафедры, по замыслу Ю. Н. Солони́на, стало формирование культурологических и историко-философских дискурсов китаеведения, индологии и арабистики. Особый интерес Ю. Н. Солони́на к гегелевству, идеям органицизма, в рамках которого в западной философской традиции складывалась идея отхода от европоцентризма, внимание к компаративистике культур, исходя из признания их уникальности, встретили понимание и у первого заведующего этой кафедрой Е. А. Торчинова. Задача кафедры усматривалась в том, чтобы, с одной стороны, ввести культурологию в комплекс дисциплин, составляющих востоковедение, а с другой — интерпретировать востоковедческий материал с помощью эвристических подходов, сформировавшихся в западной методологической мысли. Предполагалось разработать оригинальный синтетический подход в исследовании восточных культур и философий на основе соединения традиционных научных приемов (таких, как критика текста) с новейшими подходами к изучению культуры и восточной мысли [1, с. 7].

Культурология, наука о культуре — это область знания, восходящая к западной философии и антропологии. Можно ли сегодня говорить о культурологических дискурсах в исследованиях восточных культур? Это вопрос открытый, хотя сама идея «новейших подходов» дает повод для размышлений. Тем более, что в последние десятилетия термин «культурология» получил распространение в гуманитарной науке Азии. В Китае, например, были опубликованы монографии и статьи, в которых используется термин «культурология» (*вэньхуасюэ*) в значении науки, изучающей происхождение, становление, развитие и распространение культуры [2; 3; 4; 5]. Хотя следует отметить, что в целом *культурология* понимается в этих работах в большей степени как «история культуры», чем самостоятельная наука с собственными подходами и методологией.

Если говорить об образе китайской культурологии, то он определяется содержанием понятия «культура» (*вэньхуа*), которое в Китае и в западной цивилизации отличается. Содержание понятия «культура» подвижно в истории. Современный китайский термин «культура» (*вэньхуа*) дословно можно перевести как культуризация, окультуривание, преобразование с помощью *вэнь*. Термин *вэнь* является одной из центральных категорий китайской философской, эстетической и литературной мысли.

Словарные значения *вэнь*: 1) иероглифы, письменность, текст, культурность, цивилизованность; 2) цивилизный, гражданский, гуманитарный; 3) просвещение, образование; 4) литература, изящная словесность; 5) стиль, украшенность [6, с. 58–59]. Терминологическую оппозицию *вэнь* могут составлять в разном контексте «природная (стихийная, материальная) основа» (*чжи*), «первозданная пустота» (*лу*), «дикость» (*е*) как состояние, еще не достигшее упорядоченности, а также «военное начало», «военственность» (*у*) как состояние, разрушающее уже существующий порядок.

Как культуру, связанную с книжной ученостью, музыкой, ритуалом, понимал *вэнь* Конфуций [7, с. 192]. У Конфуция в «Беседах и суждениях» (*Луньъюй*) сочетание *вэньхуа* не встречается, оно появляется позже, в I веке до н. э., в трактате ханьского ученого Лю Сяна (77–6 гг. до н.э.) «Сад историй» (*Шо юань*), обретая политические коннотации: «Всегда, когда воинственный поднимается и не покоряется и преобразование с помощью *вэнь* не меняет его, тогда его предадут казни» [8, с. 1515]. «Большой словарь китайского языка» дает пояснение для первого значения слова *вэньхуа*: «культурой управляют, наставлениями воспитывают» (*вэньчжи цзяо хуа*) [8, с. 1515]. Со временем, конечно, термин *вэньхуа* стал связываться с духовностью, образованием, наукой; собственно в таком значении он и принимается в настоящее время.

Термин *вэнь* в современном китайском языке не утратил своей семантической широты, выступая, с одной стороны, как обозначение письменности (*вэньцзы*), а с другой — цивилизации (*вэньмин*) или культуры вообще (*вэньхуа*), включая как ее духовные (например, *вэньсюэ* — литература), так и материальные (*вэньху* — предметы материальной культуры) составляющие, а также распространяясь на природные объекты (*тяньвэньсюэ* — астрономия) [7, с. 194].

Очень важен маркер *вэнь* в понятии «цивилизация» (*вэньмин*), которое в китайской традиции также имеет давнюю историю. Как и на Западе, это понятие тесно связано с понятием «культура» (*вэньхуа*). Оно использовалось еще в текстах древних китайских классиков в значениях «понимающий, просвещенный, культурный». Считается, что применительно к оценке уровня зрелости и развития общества этот термин в Китае впервые применил в начале правления династии Цин писатель Ли Юй (1611–1680). Нынешнее значение *вэньмин* как «цивилизация» было принято в начале XX века под влиянием японского языка, где слово *бунмэй* (иероглифы те же, как и китайские *вэньмин*) употреблялось для прямого перевода французского *civilisation*. Вероятно, самым ранним произведением, в котором термин *бунмэй/вэньмин* использовался именно в значении «цивилизация», стала переведенная на японский язык и опубликованная в 1876 году книга Франсуа Гизо «История цивилизации в Европе» (пер.

Нагаминэ Хидэки) [9]. Эта книга была одной из первых работ по истории европейской цивилизации, появившихся в Восточной Азии.

Рубеж XIX–XX веков стал временем активного восприятия Японией и Китаем достижений западной мысли, освоения новой терминологии, модернизации по западному образцу, сопровождавшейся «открытием» этих стран. Очень показательным стало наполнение новым смыслом целого ряда существовавших терминов, например *гэмин*, который восходит к древнейшему китайскому памятнику «Канон перемен» (*Ицзин*). Буквальное значение *гэмин* — «смена [Небесного] мандата». Считалось, что каждому китайскому монарху право управлять страной дается небом, которое «вручает» ему особый духовный мандат, и если монарх не справляется с возложенной на него высокой миссией, то небо «изымает» мандат и передает его более достойному. В начале XX века этот древний термин получил новое значение — «революция», которое сейчас является для него первым.

При этом следует отметить, что медленно, но верно происходящая вестернизация в исследовании собственной культуры в Китае никогда не была и не будет полной. Недавно в русском переводе был опубликован сборник статей известного современного философа Лоу Юйле «Духовные основы китайской культуры», автора тезиса «Заимствования возможны только при обладании индивидуальностью». В одной из своих работ Лоу Юйле отмечает: «Новая трактовка традиционной китайской культуры на основе западных теорий и западного способа мышления искажает до неузнаваемости ее образ. Нельзя отрицать, что, следуя за историческим развитием, необходимо постоянно получать новую подпитку и заимствовать новый образ мысли. Однако это необходимо осуществлять на основе крепкого культурного базиса» [10, с. 135].

Не только китайская, но и любая восточная традиция неоднократно демонстрировала свою устойчивость и запас прочности, воспринимая те или иные веяния Запада. Об этом свидетельствует ряд примеров прямого соприкосновения двух культур — восточной и западной, которые анализирует в своей статье «Запад и Восток: взаимовлияние или столкновение?» П. К. Внуков. Исследователь отмечает, что наиболее ранней цивилизацией, базирующейся на синтезе культур, стала империя Александра Македонского, возникшая после его победы над персидской державой Ахеменидов (VI–IV вв. до н. э.). Преображение ученика Аристотеля в классического восточного правителя со всеми элементами деспотии казалось немыслимым. Но Александр переносит столицу в Вавилон — центр тогдашней Персии, принимает титул царя, по восточной традиции объявляет себя Богом и даже принимает участие в персидских мистериях. Созданная им цивилизация просуществовала четыре века и обогатила как Восток, так и Запад. Другой пример взаимодействия культур — рождение христианства как целостной религиозной системы на рубеже первого и

второго тысячелетий. В этом случае наблюдается обратный процесс — инкорпорирование и превращение изначально восточных верований в наиболее яркую западную религию. Еще один пример — синтез второго или даже третьего уровня — возникший на Востоке ислам, превратившийся в жизнеспособную и активную религию и породивший новую великую культуру со своими ценностями и традициями. П. К. Внуков приводит пример и из истории XX века — своеобразным явлением становится марксизм на Востоке. В XIX веке это учение представляло собой продукт западной цивилизации, без явных влияний Востока. Потом оно попало в Россию, где его переработал и адаптировал к нашей специфике В. И. Ленин (1870–1924). В начале заимствования социалистических идей восточные коммунисты ни на шаг не отходят от учения К. Маркса в его переработанном В. И. Лениным виде. Но потом происходит парадоксальная вещь: после распада СССР выживают только те режимы, которые смогли приспособиться к конкретной специфике страны [11, с. 47–50].

На круглом столе в разных аспектах обсуждается вопрос рецепции и синтеза. В продолжении и развитии этого вопроса я хотела бы отметить, что обращение к проблеме синтеза для нас, россиян, актуально не только во взаимодействии с цивилизациями на внешнем контуре. Результатом взаимодействия между собой культур с разной ментальностью их синтезом является формирование и расцвет российской цивилизации, соединившей в себе черты и Востока, и Запада. Принято считать, что «западного» в нас больше, чем «восточного», поскольку Россия никогда не ставила целью учиться у Востока. Однако наше коренное обновление по западному образцу опередило аналогичные процессы в Азии лишь на 300 лет, когда в начале XX века в крупнейших странах Востока начались процессы модернизации.

Стоит отметить, что 300 лет — небольшой период в истории мировой цивилизации. Формируясь на протяжении своей истории как многонациональное государство, расположенное и в Европе, и в Азии, Россия строила свои отношения с Востоком, не противопоставляя его себе. Для России Восток не был манящим «заморским чудом», он начинался в собственном российском доме и был его неотъемлемой частью. Это и сформировало особую модель взаимосвязей России с Востоком, которую, с одной стороны, типологически следует отнести к смешанному виду отношений, присущих государствам различающихся цивилизационных комплексов. Однако, с другой стороны, на характер связей России с Востоком длительное время активно воздействовал азиатский компонент ее внутренней политики, так как сама структура Русского государства была своеобразным сплавом европейских форм с азиатскими [12, с. 38].

В настоящее время возникает еще одна проблема, связанная с взаимодействием культур Запада и Востока: это проблема так называемой глобальной цивилизации и концепции сообщества самобытных цивили-

заций. На данном этапе происходит поиск новых путей, нового синтеза. На этом пути неизбежны противоречия, влияние политических факторов, но если говорить о развитии культурно-цивилизационных взаимоотношений Запада и Востока, им, как и прежде, останутся взаимовлияние и синтез.

Думается, что такой непрерывный поиск и взаимодействие можно объяснить тем, что постоянное развитие всякой системы приводит через какое-то время к необходимости ее обновления. И исчерпав все возможности обновления изнутри, она прибегает к внешним заимствованиям. Естественно, что заимствует она у соседей, но берет только то, что подходит к собственной специфике. В связи с этим идеи Ю.Н.Солонина о «преломлении» западной философской традиции в отношении к восточному материалу кажутся весьма плодотворными.

А. К. И. Забулионите. Ирина Федоровна, я хотела бы задать Вам два вопроса. Первый вопрос — об универсалиях культуры. В нашем обсуждении ряд коллег полагают, что в культурологии уже создан понятийный аппарат, который работает одинаково хорошо для всех культур и цивилизаций, коллеги ссылаются, в частности, на книгу В. С. Степина «Универсалии культуры». Насколько мне известно, по проблемам универсалий не раз велась полемика в востоковедении. Ныне к этому вопросу обращается, например, китаевед А. В. Кобзев. Сравнивая категории западной и китайской культуры, он рассматривает их в лингвистических привязках и выявляет их принципиальные различия: категории западной культуры — это идеи, а категории китайской культуры, привязанные к иероглифике, являются образами. Другой пример — исследования А. В. Смирнова, который показывает, что арабо-мусульманская культура построена не только на иных, нежели западная культура, категориях, но даже на другой логике связей этих категорий [13]. То есть в востоковедении даже исследователи, ориентированные на структурализм или семиотику, сложившиеся в рационалистической традиции мысли, проблематизируют вопрос универсалий.

Есть в востоковедении и альтернативные рационализму подходы, например подход Е. А. Торчинова, который ориентируется на иные методологические традиции. Я не востоковед и не могу с уверенностью судить о разных подходах и методологических традициях в этой области знания, но мне представляется, что востоковеды, к какой школе или направленной методологической традиции они ни обращались бы, не разделяют тезиса о наличии единого понятийного аппарата.

Второй вопрос проистекает из первого. Научная программа органицизма, актуализированная Ю. Н. Солониным, радикально полемизирует с точкой зрения о наличии универсалий и единого понятийного аппарата. Органицизм исходит из тезиса о качественной определенности бытия и

уникальности культур. Следовательно, тип культуры не может быть общим понятием — не может быть универсалией. Тогда, возможно, что обращение к региональным онтологиям окажется продуктивным направлением поисков.

Думая о дальнейшем развитии понятийного аппарата органицизма, мне представляется, было бы перспективно обратиться к идее региональных онтологий в гуссерлевском ее понимании. Исходя из понимания культуры как «организма» (идея «организм» в этой научной программе обозначает не биологические объекты, а метафизический центр и инструмент всеобъемлющего толкования мира), тип или региональная онтология конкретной культуры должна быть раскрыта в эйдетических понятиях этой культуры.

Если в такой познавательной перспективе говорить о китайской региональной онтологии, то мое внимание привлекает тип китайского умозрения, как его описывает Е. А. Торчинов [14, с. 71]. Понятиям «организм», «органические силы» соответствует китайское понятие изначальной энергии *ци*. Энергия *ци* существует в двух модусах — *инь-ци* и *ян-ци*, которые во взаимопревращениях проходят пять фаз (пять первоэлементов *у син*). Эти состояния двуединого *ци* называются Великим Пределом (*тай-ци*) и являются Вечным Корнем и Источником (*бэнь юань*) всего сущего. Возможно, несколько упрощенно я представила тип китайского умозрения, но мне представляется, это и есть те эйдетические понятия, которые выражают измерение региональной онтологии китайской цивилизации. Если нащупать выраженное эйдетическими понятиями метафизическое ядро китайской культуры, которое является истоком смыслов как отдельных феноменов, так и смысловой целостности китайского мировидения в целом, то можно говорить, что мы имеем фундамент для герменевтических процедур в культурологическом познании этой конкретной культуры.

Если мы не можем говорить об универсалиях, то мы можем говорить о региональных онтологиях культур и цивилизаций. Региональные онтологии (или типы) не являются ни характеристиками географического региона, ни универсалиями, они есть разработанные в эйдетических понятиях конкретных уникальных культур содержательно разные прообразы культур, выражаясь понятием О. Шпенглера. В таком случае, единство науки о культуре обеспечивает не универсалии, а единый алгоритм культурологического познания: установка раскрыть отдельные факты и смыслы всего что угодно, исходя из их укорененности в метафизике культуры.

Согласно такому алгоритму познания, и понятие «культура» *вэньхуа*, и понятие *гэмин*, а также все подвижные в истории их коннотации укоренены в китайском мировидении (китайской региональной онтологии или типе китайского умозрения). И отсюда следует отправляться в попытке

понять, что значит быть «культурным» по-китайски или справиться с возложенной миссией «Небесного мандата».

И. Ф. Попова. Спасибо, Кристина Иосифовна, за вопросы. На оба Ваших вопроса ответить однозначно очень трудно. Будучи очень разным, человечество все же находило общие идеи и смыслы. В любом случае понятие «универсалии культуры» имеет право на существование. Но, применяя их к конкретному материалу, мы понимаем, сколь широк диапазон их использования. Гуссерлевская идея региональных онтологий культур вносит уточнения в подходы к осмыслению и Востока, и Запада. Китайская цивилизация на протяжении всей своей истории впитывала в себя элементы культуры окружающих народов, щедро делясь с ними своими достижениями. Столкнувшись с западной цивилизацией, Китай сразу же оценил ее мощь и натиск. Методом проб и ошибок он сумел провести колоссальную работу и в итоге воспринял то, что считал для себя полезным. При этом упор был сделан на технический прогресс, менеджмент, экономику, городское строительство. Идеи социального устройства остались почвенными китайскими, и в этом смысле нет противоречия с пришедшей с Запада идеей строительства коммунизма, который трактуется сейчас как «социализм с китайской спецификой». Многие задаются вопросом, что же в наибольшей степени воплощает суть, квинтэссенцию китайской культуры. На этот вопрос, на мой взгляд, можно дать четкий ответ — это иероглифическая письменность и — немаловажно — то, что ею записано. Она цементировала и продолжает цементировать Китай, где люди разных диалектов на слух не воспринимают друг друга, но пишут одинаково. Перешагнув границы Китая, иероглифические тексты распространились по всему региону Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. Рациональная конфуцианская философия, а затем и переведенные на китайский язык буддийские сутры стали основой идеологии Японии, Кореи, Вьетнама. И в этом коренится ответ на вопрос, что значит быть культурным по-китайски — это значит владеть *вэнь*, т. е. владеть текстами, знать, понимать и уметь транслировать их.

А. Г. Тишкина. По специальности я являюсь африканистом и на обсуждаемые нами философские и методологические вопросы смотрю сквозь призму исследований этого региона. Сегодня, обсуждая фундаментальные основания российской культурологии, я хотела бы отметить не только вклад в эту проблематику Ю. Н. Солонина как философа, но только его интерес к формированию культурологических дискурсов Китаеведения, индологии и арабистики. Не следует забывать, что в его наследии есть и корпус культурологических работ, среди которых я отмечу его интерес к изучению культур Африки и культур северных народов, которыми он занимался вовсе не поверхностно.

Чтобы объяснить интерес Ю. Н. Солонина к исследованиям африканского региона, следует понять, как изучение этого континента было связано с развитием исследований целостности. Ю. Н. Солонин полагал, что необходимо сделать ревизию учений о культуре, которые проводились в последние сто лет. Эту мысль он высказал и в 2012 году в одном из последних своих выступлений на семинаре по целостности [15]. Необходимостью провести ревизию в учениях о культуре во многом и был вызван его интерес к изучению Африки. Как уже отмечалось на нашем круглом столе, в научной программе классического органицизма (И. В. Гете и И. Г. Гердера) не было дуализма наук. Эта программа строилась на единой лестнице существ, целостности всего сущего, а в познании не разделяла идеи дуализма наук [16, с. 179–180]. Культуры Африки, как и культуры народов Севера, Ю. Н. Солонина интересовали как культуры, которые сохранили органическую целостность с природой. По сути, о такой же целостности культуры и природы, об их органическом единстве сегодня говорил Д. И. Мамыев, когда описывал «коренную культуру» в ее связи с «ландшафтом» [16, с. 174–177]. Только традиционные культуры Алтая, Якутии, других народов Севера и Сибири благодаря освоению их территорий народами европейской части России теперь включены в современные цивилизационные процессы. Но Ю. Н. Солонин знал, что еще сто лет назад, на рубеже XIX и XX веков, этнографы изучали такие «незатронутые цивилизацией» народы на территории Сибири и Севера, а также на островных территориях и на африканском континенте, особенно на глубинных его территориях, где не было еще оказано чуждое, колониальное европейское влияние.

В ревизии методов Ю. Н. Солонина интересовали подходы В. Г. Богораз-Тана к исследованию культуры северных народов, а Л. Фробениуса — в африканистике. Эти вопросы мы не раз с ним обсуждали и даже написали на эту тему несколько совместных статей. В статье, посвященной анализу научного подхода В. Г. Богораз-Тана, мы показали, как с помощью естественно-научных методов он пытался проникнуть в культуру северных народов [17]. Мы пытались выявить методологические возможности для дальнейшего развития научной программы органицизма.

В связи с ревизией методов этнографии и поиском новых возможностей программы органицизма в исследованиях культур Ю. Н. Солонин обратил внимание и на концепцию немецкого ученого Лео Фробениуса, который занимался сначала созданием этнографического музея, а потом совершил более тридцати поездок на африканский континент, где хорошо изучил культуры и языки народов Африки. Ю. Н. Солонина заинтересовали идеи Л. Фробениуса, прежде всего идея о трехчастной структуре мира (неорганическая природа, органическая природа и культура), которая была явно связана с программой органицизма И. В. Гете и И. Г. Гердера. Как в классическом органицизме, так и у Л. Фробениуса отсутствует

противостояние природы и культуры. Со временем у Л. Фробениуса возникла идея о душе культуры. Он полагал, что культуры обладают собственной, особенной сущностью, своим творческим центром, который Л. Фробениус назвал «пайдеумом». На основе изучения африканских культур Л. Фробениус пришел к выводу, что культуры распространялись «культурными кругами». Для наглядности он нарисовал схемы, чтобы показать движение распространения культур-кругов. Потом, правда, он отказался от этой теории и пришел к выводу: чтобы понимать культуру, в первую очередь нужно осознать её духовную сущность, а познание культуры предполагает прежде всего вживание в нее, постижение её внутреннего смысла. Можно заметить, что теория культуры Л. Фробениуса близка идеям О. Шпенглера, который тоже жил в Германии приблизительно в те же годы и пришел к похожему пониманию культуры, но без использования африканских этнографических материалов.

Эти идеи Фробениуса в России были восприняты В. Г. Богораз-Таном, который развивал в конце двадцатых годов XX века теорию культур-кругов и распространения культуры на Земле, представленную им в статье 1925 года «Распространение культуры на Земле (культ-круги Евразии в этногеографическом освещении)» [18] и в увидевшей свет в 1928 году монографии «Распространение культуры на Земле. Основы этногеографии» [19]. Изучение традиционных обществ этими и другими исследователями отмечены желанием отойти от господствовавшей тогда идеи европоцентризма, причем не только как идеологической установки, но и как философско-методологических построений в исследованиях исторического процесса и всемирной истории, сложившихся как в философской традиции французского рационализма, так и в немецкой философской традиции, берущей исток в гегелевской философии истории, противостоящей идеям философии истории И. Г. Гердера.

В связи развитием методологического потенциала научной программы органицизма (в аспекте единства культуры и природы) интерес представляли и работы К. Э. фон Бэра, естествоиспытателя, который ориентировался на научную программу органицизма. Ю. Н. Солонин тоже интересовался его работами, особенно в той части, где К. Бэр пытался экстраполировать естественно-научные методы на изучение социального устройства. Под влиянием Ю. Н. Солонина я обратилась к научному творчеству К. Э. Бэра и в своих исследованиях сделала попытку проследить, как К. Э. Бэр попытался выйти на какие-то параметры теоретического знания в новой методологической парадигме органицизма и целостности [20; 21].

Как показал наш анализ, такие исследователи, как К. Э. Бэр, Л. Фробениус, В. Г. Богораз-Тан и другие, начавшие с установки на естественно-научные методы, в итоге приходили к пониманию того, что в изучении вопросов культуры необходимо «вживаться» в ее духовную

сущность, чтобы постичь ее внутренние смыслы. Изучения этнокультур вели к идее, что их духовная сущность, внутренний смысл не постигается на пути рационального анализа и объективистского познания или сравнения их с европейскими культурами. Исследовательская мысль упиралась в проблему: как выразить то метафизическое ядро культуры, которое все исследователи культур ощущали, хотя и выражали разными терминами: или «душой культуры», или «пайдеумом» (Л. Фробениус), или прообразами (О. Шпенглер).

Обращение к работам исследователей, занимающихся изучением традиционных обществ и строящих на этом знании свою теорию происхождения культуры, во многом было сопряжено с попыткой отойти от европоцентристских стереотипов. Они показывают нам не только направление поисков, но и подводят к мысли о необходимости продвигаться далее в разработке культурологических дискурсов, позволяющих в понятиях выразить уникальную картину мира того или иного традиционного общества. В теоретическом знании это пока не увенчалось успехом, как мы видим, однако онтология целостности и новая методологическая парадигма, на которую обратил внимание Ю. Н. Солонин и которую он предлагал актуализировать в исследованиях культур, безусловно, дает новую методологическую перспективу, направленную на исследования уникальности культур и цивилизаций, в том числе и традиционных.

Итак, если культурологические исследования, которые двигались разными путями, но в итоге пришли к одной и той же проблеме — выразить «душу», «прообраз», «пайдеум» культуры или, иными словами, ее метафизическое ядро, то мы и должны задаться вопросом: как нам продвинуться дальше? Что касается исследований африканской культуры и ее уникальности в аспекте метафизического ядра, особого внимания здесь заслуживает появившаяся уже в XX веке концепция, разработанная самими африканскими исследователями, правда, получившими образование в основном в Европе и США. Я имею в виду концепцию негритюда, в которой ее авторы сделали серьезную попытку выразить мировосприятие африканского человека. Отцами концепции негритюда являются афроамериканец У. Дюбуа, сенегалец Л. Сенгор и африканец антильского происхождения Э. Сезер. Л. Сенгор и Э. Сезер познакомились во Франции перед войной, издавали собственный журнал, посвященный проблемам африканцев, живущих в Африке, а также в Европе и в США. Изначально и Э. Сезер, и Л. Сенгор объединялись под знаменем антиколониализма и panaфриканизма и, отталкиваясь от этих концепций, развивали теорию негритюда. Это, конечно, было очень актуально еще до Второй мировой войны и особенно после нее, когда шло очень сильное антиколониальное движение. Но и после освобождения африканских стран от колониализма, уже став первым президентом независимого Сенегала, Л. Сенгор продол-

жал развивать теорию негритюда. Как показал в своих работах М. Я. Корнеев, именно Л. Сенгор наполнил смыслом теорию негритюда [22].

Согласно Л. Сенгору, негритюд — это концепция, которая в философско-культурологических понятиях выражает особую ментальность, мировосприятие африканского человека, основанную на первичности интуиции как форме познания, на эмоции, ритме, чувстве группы и диалога с окружающим миром. Эти особенности африканского мировосприятия отражаются в искусстве, в образе жизни и типе мышления. Аффективное отношение к миру характеризует африканское мировосприятие и отличает его от западного мировидения.

Теория негритюда в целом встретила как много приверженцев, так и очень много критиков, в том числе и в самой Африке. Так, например, в 1974 году, на Шестом panaфриканском конгрессе, который впервые прошел в Африке, в Дар-эс-Саламе (до этого пять panaфриканских конгрессов проходили в Европе или в США), негритюд был подвержен критике с самых разных позиций. Его критиковали как правые, так и левые политики, как европейцы, так и африканцы. В вину теории негритюда ставили то, что она отвлекает африканцев от насущных проблем, уводит африканцев от строительства новой, комфортной жизни в некий поиск себя, своей идентичности. Примечательно, что об этом говорили сами африканцы, которые не поняли фундаментальной значимости теории негритюда в обосновании самоценности и самоцельности самой африканской культуры безотносительно к европейской цивилизации. В вину теории негритюда вменяли даже продвижение идей черного расизма, так как в ней встречаются рассуждения о ряде свойств, более развитых у черного человека, чем у белого: более выраженной способности аффективного познания мира, сильной интуиции, которая превосходит европейскую.

Л. Сенгор на протяжении всей своей жизни развивал теорию негритюда, уточнял тезисы, раскрывал его основополагающие идеи, понятия, написал по этому поводу несколько книг и статей. В наиболее завершенном виде эта теория была представлена в его последней книге, мемуарах «Во что я верю» [23], опубликованной в 1988 году. Сегодня теория негритюда Л. Сенгора признана как одна из самых основательных попыток философско-культурологического самосознания африканского человека. Множество европейских, американских и российских исследователей концепции негритюда сходятся на том, что это самая удачная попытка в понятиях выразить картину мира африканца, в концептуальной форме уловить то, что представляет собой африканская душа, или, выражаясь словами Л. Фробениуса, африканский «пайдеум». Российский исследователь Б. С. Ерасов писал, что негритюд Л. Сенгора был попыткой отвергнуть концепции европоцентризма и вывести субстанциональную связь личности с миром из субъективного состояния расово обусловленной личности, из глубины личного негритянского «я» [24, с. 92].

А. К. И. Забулионите. Вы говорите, что Л. Фробениус в итоге исследований пришел к идее об особом творческом центре африканской культуры, который назвал «пайдеумом». Но зафиксировав «пайдеум», он не дал его понятной разработки (не раскрыл, как он организован). Если говорить о перспективах формирования культурологического дискурса африканистики, обращаясь к онтологии целостности, то можно ли полагать, что концепция негритюда Л. Сенгора, по сути, и есть разработка того измерения, которое обозначил Л. Фробениус? Или иными словами: можно ли полагать, что благодаря тому, что в концепции негритюда Л. Сенгором была предпринята попытка философско-культурологическими понятиями выразить самосознание африканского человека, она представляет интерес в поисках эйдетического выражения региональной онтологии (картины мира) африканских культур, выражаясь языком Э. Гуссерля?

А. Г. Тишкина. Именно так. По сути, ее и можно представить как региональную онтологию африканской культуры, конечно в самом предварительном виде. Л. Сенгор пытается описать, дать метафизическую реконструкцию модели мира, но она пока еще очень неразвернутая. Л. Сенгор все же не был ни философом, ни культурологом. Он становился им в процессе создания своей теории. На самом деле он был филологом, поэтом, выразителем души африканцев, но при этом тоже достаточно своеобразным. Он был очень образованным африканцем. Еще во время колониализма многие африканцы высокого материального положения в африканском обществе имели возможность получать европейское образование, и Л. Сенгор был одним из них. Образование у него было европейское, он учился во Франции, ибо родом был из Сенегала, бывшего французской колонией. Во Франции он встретился с таким же образованным африканцем Э. Сезером, который был родом с Антильских островов и который тоже учился в Сорбонне. Эти два африканца с европейским образованием пытались найти и объяснить, что такое африканская душа, африканская культура, и показать европейцам, что невозможно «вгонять» африканского человека и африканскую культуру в рамки европейского понимания. Это и была основная мысль, идея и сверхзадача негритюда: африканцы совершенно другие.

Готовясь к круглому столу, я перечитывала последнюю книгу петербургского африканиста и этнографа В. Р. Арсеньева «Бомбара» [25], увидевшую свет уже после его смерти. Как этнограф, он много раз бывал в Западной Африке, где проживают племена бомбара, и пишет о том, что достаточно трудно донести понятия «изнутри»: чувствование культуры, природы, способов мышления этих коренных народов. В. Р. Арсеньев обращает внимание на неадекватное понимание книг Карлоса Кастанеды «Учение Дона Хуана» и многих других в европейской культуре. Книги К. Кастанеды — это хорошие этнографические исследования, в которых

показано, как существует человек в реальности и в инореальности, как воспринимается реальность в пространстве неевропейской цивилизации — в цивилизации настоящих мексиканских индейцев Латинской Америки, а также и африканских жителей-негров. В. Р. Арсеньев говорил о том, что книг К. Кастанеды европейцы просто не понимают, для европейских читателей это сказки. Я встречала даже мнение, что это пропаганда наркотиков. На самом деле речь идет о совершенно другой модели реальности, принципиально отличающейся от реальности в представлении европейского человека. Традиционными (native) культурными обществами (мексиканских индейцев, африканских негров) реальность и ино-реальность, жизнь и смерть, живой и неживой воспринимаются иначе, чем европейцами. Для африканца, негра природа живая, для него смерть не то же самое, что для европейского человека, это не конец реальности, а просто инореальность. Для описания такой модели мира, конечно, требуется и другой понятийный аппарат, и категории, отличающиеся по содержанию от европейских. Поэтому Л. Фробениус и пришел в итоге к пониманию, что нужно вживаться в культуру. Но если говорить о попытках как-то раскрыть то, что мы сегодня понимаем как региональную онтологию, то негритюд Л. Сенгора, мне представляется, концепт, который как-то пытается нащупать эти метафизические параметры негритянской модели мира.

У. А. Винокурова. Я хотела бы задать вопрос. Итак, негритюд — это время деколонизации. Вообще, нам нужно четко связывать наше видение исследуемой проблемы через призму исторического периода. А что Вы скажете насчет *indigenous methodology* у африканских мыслителей?

А. Г. Тишкина. Говоря о негритюде, прежде всего следует отметить, что этим словом обозначается не какая-то одна концепция. Если говорить об исторических периодах, то само слово и первая концепция негритюда появились еще на рубеже XIX–XX веков. Автор первой концепции негритюда У. Дюбуа — афроамериканец, который занимался прежде всего политикой. Он активно выступал за права негров, права афроамериканцев на территории Северной Америки, выдвигал идеи панафриканизма, говорил о том, что освобождать нужно африканцев на территории Северной Америки, потом он перешел на свободу африканцев самой Африки. То есть идея панафриканизма расширялась, и вместе с ней образовалась концепция негритюда. Её подхватили Л. Сенгор и Э. Сезер прямо перед Второй мировой войной, но в целом они развивали ее в разном ключе. Вы говорите, что надо в исторических реалиях рассматривать различные концепты. Так вот, Франция после Второй мировой войны была очень левая, прокоммунистическая, и коммунистические идеи очень сильно повлияли на теорию негритюда. Л. Сенгор, например, как он сам себя

идентифицировал, стал социалистом. С большим уважением он относился к учению К. Маркса и встраивал идеи его учения в свою теорию негритюда. Э. Сезер, который впоследствии переехал на Антильские острова и занимал там высокий административный пост, исповедовал более радикальные взгляды: он был приверженцем коммунистических идей. Эти ориентации, безусловно, отразились на теории негритюда. Единых понятий «отцы негритюда» не выработали, ибо они пошли по разным путям развития. Эту доктрину в разных аспектах развивали и Л. Сенгор (Сенегал), и Э. Сезар (Мартиника), и Л.-Г. Дамас (Гвинея), и другие. И они наполняли ее разным содержанием.

Но если посмотреть на формирование негритюда как некую философско-культурологическую доктрину, причем ориентированную на концептуальное выражение самобытности негроидной расы, на ее самоценность и самоцельность, на ее самодостаточность, то теоретической базой негритюда, ее основополагающей установкой была и остается установка выявить тип ментальности, фундаментальные параметры африканской души. Европейское образование, которое получили «отцы негритюда», сообщило положительный импульс для создания доктрины, для рефлексии о собственных основаниях, чтобы нащупать глубинные основания, которые не из политических или социальных проблем прорастают. Они изначально и глубже исторических этапов, социальных и политических систем, это метафизическое ядро.

У. А. Винокурова. В восьмидесятых годах XX века появилась методология коренных ученых, *indigenous methodology*. Она выросла из каких-то основных собственных взглядов на преобразование жизни после деколонизации?

А. Г. Тишкина. Как я понимаю, Вы имеете в виду после освобождения. Если говорить о теории Л. Сенгора, которая представляет собой наиболее развитую концепцию негритюда, то следует отметить, что она не раз пересматривалась. Л. Сенгор очень чутко реагировал на критику, которая была высказана ему как со стороны европейцев и американцев, так и со стороны самих африканцев. Поэтому и его теория негритюда с его же собственной стороны подверглась многим изменениям. Причем, будучи президентом Сенегала, пытался внедрять ее в жизнь, но эти усилия Л. Сенгора в итоге потерпели поражение, а сам он был свергнут. Но следует отметить, что это не доказательство несостоятельности теории негритюда. Негритюд не политологическая или социологическая теория. В ней делается попытка схватить глубинные параметры африканской души, о чем я уже говорила. Это глубинные, изначальные, от первобытных-мифологических форм идущие прообразы африканской модели ми-

ра, тип ментальности, тип духовности, которая неподвластна политике, идеологии и даже желаниям самого человека.

Такое понятие, как *indigenous methodology*, в теории негритюда не встречается. *Methodology*, методология — она связана с наукой, процедурами научного познания. Но если использовать «*indigenous*» в смысле *native*, то негритюд — не *indigenous methodology*, но *indigenous metharphysic*. Интерес к этому метафизическому измерению африканской души и пристокающей отсюда модели мира африканцев возник именно у образованных африканцев, чтобы на контрасте с европейской осознать уникальность своей цивилизации. Эта мысль напомнила мне тезис В. И. Ленина, прозвучавший в заявлении редакции газеты «Искра» в далеком 1900 году: «Чтобы объединиться, нужно как следует размежеваться». Та же самая мысль прослеживалась и у Л. Сенгора: чтобы найти общие точки соприкосновения, сначала следует хорошо размежеваться, отделиться от европейцев, отделиться от белого человека и показать, что они (африканцы) совершенно другие (на уровне самых глубинных оснований мировидения). То же самое можно сказать и о теории негритюда Э. Сезера, которая строилась по-другому, чем у Л. Сенгора. Они часто встречались на различных африканских конгрессах, политических конгрессах, обсуждали многие вещи, по многим моментам спорили, но, как мне кажется, к общему знаменателю они так и не пришли. Но дело не в различиях, а в том, что в теории негритюда ее авторами, самими африканцами, была предпринята попытка обозначить себя и отмежеваться от того взгляда, каким на них смотрели европейцы, заявить изнутри, кто они такие. Кстати, для настоящего африканца негр — это не оскорбление, как сейчас принято считать. Африканцы воспринимают это слово нормально. Для них негр всего лишь значит «черный», и я употребляю это слово с африканской позиции, то есть как расовое обозначение.

Е. И. Балакина. Мы обсуждаем сегодня проблемы весьма непростые: о необходимости развернуть научную мысль к постижению уникальности культуры каждого народа, преодолеть односторонность европейской методологической модели в изучении культур и цивилизаций мира. История культурологической мысли начиналась именно с изучения локальных, специфических культур, явлений и процессов в этнографии, этнологии, истории художественной культуры. И тем острее актуализируется задача в многообразном поле уникальных культур выявить сходства и различия, общее, типическое. В середине XX века (а корни некоторых явлений уходят и гораздо дальше в глубь веков) в разных отраслях науки и сферах культуры появляется ряд сходных идей: идея синтеза искусств (а шире — межпредметного синтеза, в конце XX века трансформировавшаяся в научный метод триадного синтеза), учение о ноосфере, теория множеств, системный подход, идея диалога, вылившиеся впоследствии в

культурологию, глобалистику и синергетику. Различные в частности, данные холистические тенденции близки в главном: они возникли в поиске оснований единства культуры. Культура нуждалась в осмыслении, а увидеть смысл можно только в целостном явлении. Сходная ситуация сложилась в мировой культуре и сегодня, что говорит о значимости и закономерности обращения к проблеме её целостности в рамках настоящего круглого стола. Научная проблема построения целостной модели культуры занимает центральное место и в научных исследованиях Ю. Н. Солонина, и М. С. Кагана. По теме обсуждения удалось найти лишь статью «Концепты и логические модели теорий целостности. Аналитический обзор» [26], в которой Ю. Н. Солонин заявляет саму проблему целостности и даёт сравнительный анализ соответствующих научных моделей в истории мировой философии. Его вывод утверждает задачу целостного понимания культуры как стратегического исследовательского вектора: «Системная трактовка предметности должна уступить его целостному пониманию, сохранив все свои теоретические достижения и наработки. Следовательно, должны измениться метафизические основания знания и наук, открыв дорогу онтологии целостности и построенной на её основе новой методологической программе» [26, с. 40]. При этом основания противопоставления системности и целостности, специфика собственной исследовательской программы автором не раскрывается. Данный тезис воспринимается парадоксально, так как именно исходная идея о целостности культуры привела М. С. Кагана к разработке системно-синергетического подхода — методологического инструмента, позволяющего приблизить исследователя к основам понимания внутренних законов поддержания и сохранения той самой исходной целостности культуры. По этой причине сравнивать авторские позиции Ю. Н. Солонина и М. С. Кагана, и полемизировать об их сходстве и различии в данном контексте оказывается затруднительно. Актуальность темы целостного исследования культуры сегодня лишь укрепляется и усиливается. Думается, продуктивным развитием настоящей дискуссии было бы дальнейшее исследование системности и целостности культуры в работе секции философии культуры и культурологии в Доме учёных Санкт-Петербурга: углублённое изучение идей и научных трудов Ю. Н. Солонина, М. С. Кагана других представителей философской и культурологической мысли, развивающих идеи целостности культуры.

В научном наследии М. С. Кагана поиск целостного подхода к исследованию культуры пронизывает все направления и уровни его концептуальной научной модели. На раннем этапе стремление постичь целое привело его к диалектическому сопряжению исторического и типологического подходов, к построению методологии историко-типологических исследований культуры. Открытие системности и принципа дополненности в науке на несколько десятилетий вовлекли его научные поис-

ки в свою орбиту. Обоснование возможностей применения системного подхода к гуманитарным явлениям: культуре, человеку, искусству, творчеству, эстетическим реакциям человека — привело его к определению фундаментальных свойств природных и культурных явлений, философской рефлексии о сущностных структурно-функциональных различиях механических закрытых простых систем и систем открытых, живых, саморазвивающихся, к которым относятся и искусство, и человек, и культура. Вслед за М. М. Бахтиным М. С. Каган отмечает, что в гуманитарных исследованиях противоречия решаются не через союз «или», не через противопоставление, как в точном знании, а через союз «и», или принцип дополнительности. Он расширяет теорию систем применительно к культуре и её элементам до уровня «суперсверхсложности», обогатив возможности исследования и понимания целостности таких систем синергетическими законами развития. Он так поясняет выбор синергетической методологии: «Синергетический взгляд позволяет найти диалектическое сопряжение единства и многообразия, общей направленности и разных путей движения культуры человечества, тем самым открывая новые познавательные перспективы перед изучением её истории» [27, с. 327]. При этом он обращает внимание на то, что фундаментальным законом самоорганизации целостной культуры следует считать сам процесс её самодвижения, раскрывающий целое культуры в его явных и скрытых потенциях [28, с. 177]. Он подчёркивает такие качества целостности культуры, как эмерджентность, сверхсуммативность, указывая, что выделение отдельных элементов в исходной целостности культуры, установление связей между ними и выявление способов взаимовлияния — это рационально-методологический приём условной методологической формализации живого и динамичного единого поля культуры ради возможности структурно-процессуального исследования этой суперсверхсложной целостности. В работе «Введение в историю мировой культуры» [29] М. С. Каган показал возможность применения принципов нелинейного развития, вероятностной модели саморазвития и взаимной дополнительности закономерного и случайного в саморазвитии сложного многоуровневого целого, каковым он видел и исследовал культуру.

А. К. И. Забулионите. Елена Ивановна, Вы обращаете внимание, что М. С. Каган теорию систем применяет к культуре и ее элементам до уровня суперсложности. Системный подход, как известно, в познании целостности идет от элементов к установлению связей между ними и выявлению способов взаимодействия. Эта логика аналитико-констеллирующей техники познания присуща рационалистической традиции. Ее кризис обозначился еще в XVII веке, когда в исследованиях живых организмов формируются представления об органической целостности как новой предметности, что и привело к поиску альтернативных способов позна-

ния. Альтернативная научная программа — органицизм — в познании идет от целостности к частям. И в постижении такой целостности опирается не на рационализм, а на интеллектуальную интуицию, герменевтическую традицию. Я хотела бы отметить, что именно в онтологии целостности построения и в логике целостности заключается принципиальная разница двух научных программ. Это и есть основание противопоставления альтернативных научных программ, о котором говорил и Ю. Н. Солонин и которое хорошо известно в истории философской мысли.

В органицизме как альтернатива аналитико-конstellлирующей технике познания предлагается идея типологии И. В. Гете. Следует отметить, что понятие «система» в рационалистической традиции — универсальное для всех культур, ибо декларируется системная организация всех культур. В органицизме тип культуры как «прообраз» не универсальное понятие, ибо тип выражает целостность как качественную определенность и уникальность культуры, и поэтому оно не может быть общим понятием.

Е. И. Балакина. Отчасти согласна с вами, Кристина Иосифовна. Тем более, что М. С. Каган тоже так не считал. Он подчёркивал: «Функциональный аспект методологии системного исследования делает понятным значение одного из важнейших её принципов — идти в анализе не от частей к целому, а напротив, от целого к частям» [27, с. 27]. Но если двигаться в логике возникновения типологий в научной мысли, то типология приобретает черты универсализации, объединяя под критерии определённого типа большие группы явлений. Я лишь стремилась показать, что сейчас в науке, особенно в российской культурологии, у нас есть некоторые исследовательские инструменты для решения вопросов целостности культуры, но они не систематизированы, не осмыслены пока как единая непротиворечивая и многоуровневая научно-методологическая система. Этот процесс затрудняют множество объективных и субъективных факторов. В частности, весьма показательно, что сегодня почти не звучали российские имена, мы всё время опираемся на зарубежных мыслителей. А ведь это тоже не наша идентичность, мы берем чужой опыт и пытаемся приспособить к своей национальной традиции. В данной ремарке нет противоречия идее целостности культуры. Здесь важна равноправная дополнительность источников, научно-методологический диалог с учётом своеобразия национальных традиций.

Кстати, именно диалог отмечается М. С. Каганом как единственный путь к поддержанию и сохранению целостности культуры. Сегодня проблема способности к диалогу разделила общество на полюса (я это чувствую в том числе как педагог, не одно десятилетие работающий в высшей школе). От участников диалога требуется высокий уровень культуры, уважение к собеседнику, внутренняя установка на достижение понимания, единства в решении сложных вопросов. В современных условиях

острой бифуркации культуры почти не представлено среднего класса ни в чём, в том числе в культуре: есть много талантливой молодёжи, внутренне готовой к диалогическому общению, но которой пока не хватает опыта, и есть другой пласт современного сообщества — живущий на основе известной установки Ж. П. Сартра: «Ад — это другие». Подобные тенденции мы видим сегодня и на уровне государств, целых народов: обретая возможность политического и национального самоопределения, они направляют усилия на поддержание внутренней целостности, на обретение идентичности, создавая острые напряжения на границах культурных типов. Одной из ключевых задач сегодня видится проведение системы действий, направленных на гармонизацию соотношения единого, общего и индивидуального в современной культуре как залог сохранения целостности культуры и мира.

Главной сегодня по-прежнему остаётся проблема понимания в межкультурном взаимодействии, решить которую призван именно диалог (а межкультурным будет любое взаимодействие людей, так как и отдельный человек, и групповой, коллективный субъект — это своего рода фракталы единой целостной культуры). Каждый субъект уникален по своим качествам, способностям, поэтому самобытность важно сохранять и учиться взаимодействовать при всех различиях. А для этого необходимо знать и ценить свою культуру и иные культуры, с которыми мы взаимодействуем, обеспечивая участникам диалога чувство собственной полнотности и взаимный интерес.

Я сочла важным обратить на это внимание, потому что во всех выступлениях звучала проблема самоидентификации, поиска языка: как рассказать о себе, причём не только другим, но и самим себе, чтобы понять собственную культуру, понять себя в разных контекстах: как это было раньше, какие вызовы появляются сегодня.

В сегодняшней дискуссии проявилась актуальная идея о влиянии изменений ландшафта на динамику духовных ценностей в культуре. Ландшафт культуры — рабочее понятие, но оно подразумевает изменения не только природных ландшафтов, экологии. Столь же радикально меняются экономический, политический, языковой и интонационный ландшафты культуры. Эти изменения имеют глубокие последствия для культуры как целого, ведь, например, интонация бывает не только музыкальная, но и разговорная, языковая, жестовая и т. п. Именно в ней выражается ценностная экзистенциальная позиция, в которой мы живём, чувствуем, строим отношения со средой и самим собой. Сегодня большинство интонаций перестают быть доброжелательными, мир становится агрессивным, и агрессивность эта может быть снята только диалогическими отношениями.

В Алтайском государственном университете недавно подготовлено сравнительное учебное пособие, раскрывающее диалектику уникально-

сти и единства русской и тюркских культур в исторической динамике их длительного взаимодействия. Её основаниями оказались сакральные константы древних культур — русской и тюркских. Духовные константы и символы, связанные с природой, домом, очагом, семейно-родственными отношениями и т. п., у различных народов близки по содержанию и смысловому полю. М. С. Каган обращал особое внимание на то, что в развитии культуры нет линейности, заданного системного единообразия. Красной нитью в его работах проходит идея неравномерности развития культуры, проявления в ней принципов нелинейности, действия закономерностей и случайностей. М. С. Каган подчёркивает, что эта сложность, неравномерность и неопределённость присутствуют во всех живых системах, живой природе, но в суперсверхсложной системе культуры, человеческих отношений есть дополнительный параметр, выделяющий человека из природных явлений, — свободная воля личности, духовные ценности, способность ставить цели и осознанно притягивать этими целями (как духовными аттракторами, магнитами) свое движение, самонаправлять его в нужном векторе. Именно это понимание даёт ему право утверждать, что в целостной культуре «при несомненном и подлежащем внимательному изучению влиянии на неё изменений среды — и социальной, и природной, и физических, и психических качеств самого человека — мотивация процесса развития культуры и его движущая сила *лежат в ней самой* и там они должны быть найдены» [27, с. 319]. Это вполне созвучно логике образования органической целостности, представленной в выступлении К. И. Забулионите: «прообраз (тип/инвариант) — метаморфоз (правило преобразования) — варианты. Познание строится на интеллектуальной интуиции (усмотрении прообраза, существующего только в своих вариантах)» [30, с. 178]. Этот прообраз и концентрирует в себе внутренние движущие силы культуры, о которых писал М. С. Каган [27, с. 319]. Разница методологии М. С. Кагана и Ю. Н. Солониной, на мой взгляд, — в научной логике изложения их понимания целостности культуры: у Ю. Н. Солониной акцент сделан на философском осмыслении самой проблемы целостности культуры, тогда как М. С. Каган, также исходя из представлений о её целостности, главное внимание уделяет выработке методологии познания этого «суперсверхсложного» феномена, применение которой будет максимально соответствовать и уровню научных запросов, и сущностным свойствам самой культуры.

А. К. И. Забулионите. Елена Ивановна Балакина ссылается на способ познания и логику типологического метода в классическом органицизме (прообраз — метаморфоз — варианты), которая была выявлена мной при исследовании идеи типологического метода И. В. Гете. Она утверждает, что именно об «этом прообразе» пишет М. С. Каган. Я вынуждена выразить принципиальное несогласие. Термин «тип» один, а содержание по-

нятий «тип» разные. В случае органицизма тип есть прообраз, а в системно-синергетическом подходе тип есть система. Еще раз подчеркну — речь идет о принципиально разной логике образования понятий, выражающих целостность культуры: системная целостность и органическая целостность [31]. Не только логика образования понятий отличается, за системной целостностью и органической целостностью стоят разные философские традиции, что постоянно подчеркивал Ю. Н. Солонин. Е. И. Балакина говорит, что противопоставление целостности и системности выглядит парадоксально, что Ю. Н. Солонин не представил оснований. В этой связи приходится обратить внимание, что это противопоставление — хорошо известные вещи в истории философии, а не открытие Ю. Н. Солонина. Есть разные философские традиции: это не хорошо и не плохо, это просто так есть. Не следует также забывать, что задолго до того времени, как М. С. Каган перенес системный подход в исследования культуры и адаптировал к новой предметной области, системный метод был уже хорошо разработан в естествознании, а философские аспекты системности были основательно исследованы, в частности, философами ленинградской онтологической школы, во главе которой стоял профессор В. И. Свидерский. В 1970 году увидела свет монография В. И. Свидерского и Р. А. Зобова «Новые философские аспекты элементарно-структурных отношений» [32]. М. С. Каган был хорошо знаком с результатами школы В. И. Свидерского. То, что М. С. Каган дополняет системный подход идеями синергетики — это не меняет дела по существу. Я говорю не о частностях, но о фундаментальном различии двух научных программ, о чем говорил и Ю. Н. Солонин. Конечно, можно обсуждать идеи М. С. Кагана вне контекста как общего движения философской мысли, так и рационалистической традиции в частности, к которой он принадлежал. Тогда внимание будет обращено на особенности его частного, обособленного решения проблемы, но общий характер движения самой проблемы дисциплинарности культурологии останется невыявленным. Возможен и другой путь, по которому предложил пойти Ю. Н. Солонин, — конкуренция концепций и научных программ. Этот путь был предложен и для нашей дискуссии. Суть и продуктивность такого пути заключается в его ориентации на обсуждение общего движения проблемы и разных подходов к ее решению — в нашем случае это обсуждение фундаментальных оснований науки о культуре. Этот подход превращает разрозненные концепции и программы в последовательные этапы общего направления поисков, в котором протягивается общая нить от первых идей о культуре, высказанных еще А. Кондорсе, Вольтером или Ж. Ж. Руссо, к постепенному формированию все более развернутых программ И. В. Гете, И. Г. Гердера и Г. В. Ф. Гегеля, В. Виндельбанда, Г. Риккерта и В. Дильтея, Н. Я. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби, М. С. Кагана и Ю. Н. Солонина, наконец, к современным поискам.

Конкуренция концепций и научных программ не будет восприниматься столь драматично, если мы не будем забывать, что в философии и науке царской дороги нет — не существует идеальной концепции, способной все охватить и ответить на все вопросы. Альтернативность концепций и научных программ не стоит сглаживать, их разную логику и разную направленность поисков следует понимать во всей глубине, изучать и развивать, ибо они имеют не только эвристический потенциал, но и рамки научной легитимации, и в этом смысле их полемика в высшей степени полезна для развития культурологии как живой исток продуктивных поисков.

А. Г. Тишкина. Хотелось бы уточнить у Е. И. Балакиной, что она подразумевает, говоря о «нашей идентичности» применительно к научным исследованиям, к науке? Как на нашем круглом столе заметил Б. И. Липский, российская философская школа, как и вся европейская, берет начало из древнегреческой философии (а не от древнеиндийской или древнекитайской), когда философия возникла как научная дисциплина. Может, здесь было бы более правомерно говорить о национальной школе, включенной в европейскую научную традицию, берущей свое начало от философов Древней Греции? Очевидно и, думаю, не требует доказательств, что наука не может быть национальной, «идентичной», опирающейся исключительно на свою национальную традицию и исключенной из мирового процесса. Именно существование разнообразных, в том числе национальных школ в рамках общего мирового процесса и ведёт к развитию научной мысли. В то время как изоляционизм в науке, ограниченность собственной идентичностью, что было уже доказано не раз на протяжении всей истории развития науки, ведёт лишь к деградации научной мысли.

Д. И. Мамыев. Я тоже хотел бы отреагировать на выступление Е. И. Балакиной, но в другом аспекте. Она обратила внимание на студентов, которые так заботятся о собственном «я», то есть пытаются выражать индивидуальные качества. В связи с этим вопросом и в развитие своих рассуждений об алтайской философии, выражающей представления о мире и месте человека, созидающего культуру в нем, я хотел бы обратить внимание на такое понятие, как «время последнего сита». Оно характеризует наступивший век, новое тысячелетие. Какое смысловое содержание несет это понятие «последнего сита»? Если представить драгу, в которой много сит с разного размера ячейками, то человечество пришло в своем развитии к последнему ситу — туда, куда вмещается человек в единственном числе, то есть как «я». Это означает, что с этого времени для наших предков или для создателя (Бога) важны результаты личного поступка человека. Если в ранние времена человек мог поступить согласно общепринятым правилам и мог оправдать свои поступки, ссы-

лаясь на общие правила (этики, морали, закона и т. д.), то в наступившем времени этого уже недостаточно: с него требуется как от личности, обладающей понятием совести. Отмечу, что совесть здесь следует понимать как духовные принципы Вселенной, отраженные в богочеловеке (предки-творцы). У нас говорят: «Каждый человек священен» и «Каждый человек с Богом», что означает: человек приравнен к Богу. Между ними не может быть посредников: он и есть Творец. Но творить мир он обязан в соответствии с духовными принципами Вселенной, которые и называются совестью. Это было основой ныне призабытого этнического верования тюрко-монгольских кочевников — тенгрианства (тенгри — небо, космос; термин «тенгризм / тенгрианство» ввел казахский этнограф XIX века Чокан Валиханов [33]). Согласно тенгрианству, каждый человек был свободным и знал свою личностную ответственность перед тенгри. И это чувство творца и личной ответственности было потеряно вследствие распространения христианской религии, в которой человек мыслился «рабом божьим». Но с точки зрения тенгрианства наступивший век требует и уже требует от всех нас поступков и мыслей, соразмерных Богочеловеку, — это такое состояние, которое достигается осознанием своей значимости в мире и личностной ответственности перед предками. В традиционной алтайской культуре понятие совести очень фундаментальное: на нем, как я уже отмечал, основана модель мира этой культуры [16, с. 175]. Совесть понимается как соразмерность поступков человека вселенскому духу, основанному на понятии о триединстве: всему есть мера, значение и время.

Если говорить о том, как познать такое мироздание, то сегодня был разговор об образности в познании мира, и в качестве примера я хотел бы обратиться к образу русской матрешки. Через этот образ можно объяснить, как устроено мировосприятие человека традиционной тюрко-славянской культуры и соответствующее этому мировосприятию поведение человека и в природе, и в обществе. В зависимости от того, что мы исследуем, матрешку можно сделать на сколько угодно больше или на сколько угодно меньше (хоть до уровня молекул или атомов), но везде мы обнаружим тот же самый единый принцип строения мира матрешки, в котором, соответственно, присутствует единая совесть. И мне представляется, что вся философия нашего пространства тюрко-славянской культуры как раз заключена в этой матрешке: от макро- до микромира. Матрешка может бесконечно делиться, но на всех уровнях сохраняется тот же принцип совести. Из него и проистекает представление человека традиционной культуры — что значит «вести себя по совести», а не то представление, которое присуще сегодня молодому поколению: выпячивать свое «я», не зная меры, своего предназначения, не соответствуя времени.

Исходя из понятия совести выстраиваются как взаимоотношения человека и природы, так и взаимоотношения людей между собой. Понятие

совести есть основа, на которую опирается воспитание человека, формирующее его поведение как по отношению к природе (ландшафту), так и к другим людям. В древних культурах, насколько я понимаю, отсутствует максимализм в потребительском смысле: древние традиционные культуры брали извне минимально необходимое для жизни, а не максимально, как мы делаем сегодня. Поэтому у древних культур понятия соразмерности, времени и меры были соотносимыми с понятием совести.

Обостренное восприятие современным человеком собственного «я» можно сравнить с представлением человека традиционных культур о своем предназначении. Оно проистекало из понимания того, что природа очень скрупулезна, экономна и она двух людей с одинаковыми значениями не создает. Каждый приходит в этот мир со своим предназначением: это образно в сказках и эпосах представлено как котомка, сундучок, сумка. То есть каждый человек в этот мир приходит со своим багажом, в котором вложено все необходимое для жизни. Поэтому нас родители учили находить в любом действии другого человека, в его поведении некое значение: что важное для себя я могу понять из поведения другого человека? Нас не учили осуждать действия другого человека «нравится/не нравится», а учили видеть отражение этого действия на себя: говорили, что наши предки нам дают знания через действия другого человека. Такое имеет место быть в любой традиционной культуре.

В алтайской культуре, даже если человек очень хочет выразить свое «я», он должен иметь понятия совести. Совесть состоит из трех позиций, как алтайский очаг, который всегда трехногий: три ноги, соединенные кругом вверху. Эти ноги символизируют, что всему есть значение (в том числе каждому человеку, каждой части тела — у всего свое предназначение), всему есть время и всему есть мера. Если молодые люди воспитаны в духе тюрко-славянской культуры, в том смысле «коренной культуры», как я ее определил, то тогда они поступают, зная свое значение-предназначение, время (когда себя проявлять) и свою меру, и они соответствуют понятию совести.

Такое понятие совести, как я понимаю, присуще как традиционной тюркской, так и традиционной славянской культуре. Когда я общался с современными западными людьми (англичанами, американцами), я заметил, что это понятие в их культуре имеет заметно отличающееся содержание. Приходится отметить, что и в современных представлениях о совести, и в тюркской, и в славянской культурах уже чувствуются другие акценты, хотя традиционные культуры бережно хранят традиции, представление о том, что значит «поступать по совести». В нашей культуре человек живет для будущего своего поколения, своих детей, внуков, правнуков и т. д. на основе знаний предков, которые находятся позади (это наш опыт жизни). Но, думая о будущем, сегодня перед нами стоит задача

сохранить знания предков, не утратить его в новых условиях современного глобального мира.

Мы сегодня обсуждаем культуру и способы ее познания с двух позиций: от большого к малому и, наоборот, от малого к большому. Эти две точки зрения постоянно здесь наблюдаются, как я вижу, поэтому думаю, что всё-таки, чтобы познать целостность и уникальность культуры, надо сначала нам самим понять хотя бы общность на уровне евразийской цивилизации, на уровне тюрко-славянской культуры. В этой связи я хотел бы отметить: мы все ссылаемся на европейских философов и культурологов, а у нас есть целая плеяда ученых, говоривших то же самое, только с точки зрения российского или евразийского миропонимания. Поступки и высказывания В. М. Ломоносова, работы В. И. Вернадского и К. Э. Циолковского мне понятны с точки зрения общности принципов, они мне понятны в духе. Хотя они — русские люди, но для меня, алтайца, понятно — они имели в виду то, что жизнь бесконечна и деяния отдельного человека отражаются во Вселенной и остаются в памяти предков. Простой пример: когда говорят «Алтай», как правило, представляют географическое место, обозначенное на карте, но не так с точки зрения алтайцев. Алтай для алтайцев — это все пространство, как внешнее, так и внутреннее. Раньше у пришлых старики спрашивали: с какой они части Алтая? Это может быть район, область, государство, планетарная система, космический мир и мир внутренний, сакральный — всё это называется Алтаем. Человек является носителем единого принципа Вселенной внутри себя, поэтому он священен. А образ его мыслей и поведения — это то, что мы называем культурой, является отражением взаимоотношения ландшафтных природных систем, в котором он родился и проживает поколениями.

Если говорить о познании, то сегодняшняя научная мысль разделена на различные области знания, каждая из которых в рамках своей тематики исследует ключевые звенья в цепочке закономерностей во взаимоотношении Вселенной и человека. Не так представляется познание в алтайской философии. С точки зрения алтайской философии целостность Алтая — это отражение внешнего большого мира в маленьком внутреннем и наоборот. Такой должен быть и идеал научного познания — в нем требуется воссоединить отдельные звенья в целостную систему знаний, чтобы представить культуру как соразмерную с возможностями своего ландшафта. Это особенно касается тех культур, которых мы называем коренными культурами.

А. К. И. Забулионите. Д. И. Мамыев, мне представляется, описывает метафизику алтайской культуры, идеальную модель мира алтайской культуры и на примерах показывает, как она обнаруживается в конкретных проявлениях культуры. Эта модель мира и есть то измерение, которое и должна реконструировать региональная онтология в эйдетических

понятиях этой культуры. Л. А. Коробейникова это называет эссенциалистским подходом, нацеленным схватить сущностно «некую глубинную реальность уникальной культуры, которую нельзя познать методами фактологического описания, двигаясь от простого к сложному, от элемента к системе» [16, с. 183]. Алтайская культура предлагает свою систему эйдетических понятий, описывающих идеальные контуры своей модели мира. В архитектонике культурологического познания региональная онтология и есть то основание, которое позволяет обосновать герменевтические процедуры истолкования в описании и исследовании артефактов, явлений, форм этой конкретной культуры исходя не из системы, а из целостности.

Но в то же время не могу не отреагировать на тезис, который сегодня звучит в выступлениях коллег: почему мы ссылаемся на европейскую традицию (на это уже обратила внимание А. Г. Тишкина)? Что касается русских органицистов и космистов, в том числе В. И. Вернадского, К. Э. Циолковского, можно здесь вспомнить и А. Л. Чижевского и других, следует отметить, русский органицизм и космизм сложился под влиянием немецкой философии и научной программы органицизма. Об этом существует интересное исследование — монография О. Д. Маслобоевой «Русский органицизм и космизм XIX–XX веков: эволюция и актуальность» [34], которая была удостоена премии Санкт-Петербургского философского общества «Вторая навигация». Философская методологическая традиция западной мысли всегда питала российскую интеллектуальную традицию и науку, что не лишает ее ни самостоятельности, ни достоинства. Это относится и к формирующейся в 90-е годы российской культурологии. Ю. Н. Солонин говорил: «Я — гетеанец», М. С. Каган себя называл картезианцем.

А. Г. Тишкина. Я также хотела бы отреагировать на вопрос взаимоотношения культуры и ландшафта, к которому в своем выступлении последовательно подводит Д. И. Мамыев, и высказать некоторые суждения в связи с задачей ревизии методов, поставленной Ю. Н. Солониным, о которой я говорила. Отмечу две темы, которые прозвучали: концепции туризма и изменения ландшафта и культуры.

Первая тема, требующая осмысления, — это современные концепции туризма. Д. И. Мамыев весьма точно описал современный подход к этнографическому туризму. Исследованием этих концептов я занималась. Можно говорить, что сегодня существует несколько подходов к этнографическому и экологическому туризму. Один из них — европейский: преподнести европейцу культуру местных народов. Я задавала вопрос специалистам, которые занимаются организацией европейского экологического туризма: почему именно так строится взаимодействие между туристом и природой или туристом и этнопоселением? Ответ был удивительно по-

верхностный: мы создаем экотропы, чтобы было удобно туристам и чтобы наносить наименьший вред природе. Всё это делается для того, чтобы люди ходили прямо, не сворачивали куда-то и не вмешивались в природу и естественную среду. Суть такого подхода: не навредить окружающей среде. Но проникновение в среду в данном случае невозможно. Другой подход к этнографическому и экологическому туризму — южноамериканский. Его суть — создание условий для туриста жить в культуре другого народа. Европейцу, как и любому туристу, который приезжает на чужую территорию, интересно познать культуру другого народа, что называется, изнутри (то есть минимум экотроп в нашем понимании и максимум «вживания»), а именно приглашение на территорию, совместное бытование), то есть совсем другой взгляд, который встречаем, например, в Африке. Наверное, все слышали про племя масаи, проживающее в Восточной Африке, в основном в Кении, — там, действительно, масаи устраивают для туристов такие перформансы, шоу, они как бы показывают: мы живем вот так, а вы на нас посмотрите и удивитесь, какие мы уникальные. Но, говоря о возможности туризма второго типа «вживания», мы должны взять этот термин в кавычки, потому что это не про то «вживание», о котором писали Л. Фробениус и другие исследователи, это не про науку, а только про то, чтобы дать туристу возможность прикоснуться к другой культуре, вызвать его интерес и создать мотивацию для более глубокого погружения в новую, ранее неизвестную для него культуру. Это, по сути, перформансы, шоу. Здесь не идет речь о погружении как способе научного познания — как интуитивном постижении глубинных, ядровых смыслов модели мира другой цивилизации. Это хочу подчеркнуть.

Вторая тема — «коренная культура» и ландшафт. К этому вопросу я обращусь несколько в ином аспекте, чем его раскрывал Д. И. Мамыев. Я не была на Алтае, но живу на северо-западе России, побывала во многих местах региона. Существует значительное количество работ, где исследуется динамика ландшафта. Также современные методики позволяют по-новому интерпретировать совокупность различных факторов для определения степени антропогенного преобразования ландшафта [35]. Например, известно, что Санкт-Петербург и Ленинградская область — это зона южной тайги (это ёлка и дубы). Но если проехать по обширному Северо-Западному региону, видно, что сейчас практически на всей территории — сосны, березы, клены, то есть вторичные леса. Любой исследователь в области естественных наук (географ, ботаник) скажет о том, что природа изменилась, притом она начала меняться давно, она изменяться на протяжении столетий. И это происходило на территории, где проживают коренные народы. Да, мы можем констатировать факт: меняются ландшафты. И внутренняя причина этого — изменившаяся парадигма жизни народов, населяющих эту территорию. Изменились методы хозяй-

ственной деятельности, это, в свою очередь, ведет к изменению в мировосприятии, к социальным изменениям. То есть меняется культура.

Сегодня финно-угорские народы изучают, пытаются сохранять языки, традиции, отслеживают численность народов, создают этнографические музеи, но процесс изменения парадигмы, взаимосвязь ландшафта и культуры не рассматривают, или, возможно, я не сталкивалась с этими исследованиями.

Как следует формулировать проблематику взаимодействия культуры и ландшафта в культурологии? Эта проблематика, это область междисциплинарная на стыке культурологии и ландшафтоведения. И мне хотелось бы обратить внимание, что не только музеи, в том числе этнографические, являются хранителями слепок той или иной культуры, но и природа, природный ландшафт, взаимоотношение природы и человека отражают культурные установки общества. На это мало обращают внимания. В связи с этим сюжетом я хочу отметить еще раз актуальность задачи, поставленную Ю. Н. Солониным, — провести ревизию методов. Мне представляется, что в исследованиях этой проблематики весьма эффективными могут оказаться естественно-научные методы в области культуры, которые сложились в русле научной программы органицизма. Важно обратить внимание не только на работы Л. Фробениуса, В. Г. Богораз-Тана, но также и на К. Бэра, то есть биологов, которые были ориентированы не на системные подходы в биологической науке, как например Л. Берталанфи, но именно на органицизм как альтернативную рационализму и механицизму научную программу. Еще раз хочу подчеркнуть: К. Бэр как натуралист строил концепцию и методологию науки, ориентируясь на альтернативную научную программу — на органицизм. Биологических концептов, выстроенных на научной программе органицизма, немного, можно даже сказать, мало, но потенциал этих подходов в исследовании взаимосвязи культуры и природы еще необходимо раскрыть. На эти исследования, на их методологию Ю. Н. Солонин обращал наше внимание.

Список источников

1. Солонин К. Ю., Туманян Т. Г. *Философия и культура Востока в Санкт-Петербургском университете: традиции изучения* // Миссия конфессий. М.: Этносоциум, 2015. № 11. С. 6–11.
2. Вань Бинь, Чжу Сюэнь. Цун вэньхуа цзяоду кань чжунго ши чжэнчжи сьэй ды чунцзянь = Реконструкция китайского политического менталитета как явления культуры // Чжэцзян сюэкань = Ученые записки провинции Чжэцзян. Vol. 23. No 4. 2006. Pp. 125–130.
3. Гуань Юэ. Циюй кэсюэ фачжань гуаньши цзяо чжунго чуаньтун вэньхуа ды цичэн юй фачжань = Преемственность и развитие традиционной китайской культуры и общие перспективы развития науки // Journal of Harbin University of Commerce. 2017. Vol. 152. No 1. Pp.122–128.

4. Сун Цзюньсю. Лунь «Да сюэ» чжи «Дао» юй Даодэ цзиншэн — цзянь лунь цзюй гайнянь ды чжунго чуаньтун вэньхуа яньцзю ды фаньсы юй пипин = О Пути-Дао «Великого учения» и духовности Добродетели: переосмысление и критический анализ категорий исследования традиционной китайской культуры // *Journal of Southeast University (Philosophy and Social Science)*. 2017. Vol. 19. No 6. Pp. 28–37.
5. СунШухуа. Луньвэньхуа = Рассуждение о культуре // *Journal of Yunnan Institute of the Nationalities*. 1999. Vol. 16. No 5. P. 17.
6. Большой китайско-русский словарь. М.: Наука — ГРВЛ, 1983–1984. Т. 4.
7. Духовная культура Китая : энциклопедия : в 5 т. Т. 1. Философия / гл. ред. М. Л. Титаренко. М.: Восточная литература РАН, 2006. 727 с.
8. Ханьюй да цыдянь чубаньшэ, 1990. Т. 6.
9. Гидзо Ф. Ё:роппа буммэй си = История европейской цивилизации / пер. Нагаминэ Хидэки. Токио: Ямасироя Масакичи, 1874–1876 // *Гизо Ф. История цивилизации в Европе*. М.: Территория будущего, 2007. 329 с.
10. Лоу Юйле. Духовные основы китайской культуры. М.: Шанс, 2022. 301 с.
11. Внуков П. К. Запад и Восток: взаимовлияние или столкновение? // *Восток — Запад. Историко-литературный альманах*. 2002 / под ред. акад. В. С. Мясникова. М.: ИФ «Восточная литература» РАН, 2002. С. 47–51.
12. Мясников В. С. Россия и Восток: ретроспектива взаимосвязей // *Восток — Запад. Историко-литературный альманах*. 2002 / под ред. акад. В. С. Мясникова. М.: Восточная литература РАН, 2002. С. 35–46.
13. Смирнов А. В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: семиотика и изобразительное искусство. М., 2005. 254 с.
14. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада: познание запретного. СПб., 2007. 480 с.
15. Солонин Ю. Н. Целостность как ориентир новой методологической парадигмы. URL: <https://yandex.ru/video/preview/11422317795424943273> (дата обращения: 03.04.2012).
16. Актуальность полемики Ю. Н. Солонина и М. С. Кагана. Фундаментальные основания российской культурологии (посвящ. пам. 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. Забулионите (науч. ред.), И. Б. Ардашкин, В. Н. Бадмаев и др. // *Человек. Культура. Образование*. 2023. № 1. С. 160–187.
17. Солонин Ю. Н., Тишкина А. Г. В. Г. Богораз-Тан и проблема естественно-научной трактовки культуры // *Страницы истории : сб. науч. ст., посв. 65-летию со дня рождения профессора Григория Алексеевича Тишкина*. СПб.: Изд. дом С.-Петерб. ун-та, 2008. С. 225–241.
18. Богораз-Тан В. Г. Распространение культуры на Земле (культ-круги Евразии в этногеографическом освещении) // *Вестник знания*. 1925. № 13. С. 877–885.

19. Богораз-Тан В. Г. Распространение культуры на Земле. Основы этногеографии. М.; Л., 1928. 314 с.
20. Тишкина А. Г. К. М. Бэр и вопросы географии // Вестник СПбГУ. 2014. Сер. 7. Вып. 1. С. 177–187.
21. Тишкина А. Г. Естественно-научные методы познания человека и общества К. Э. фон Бэра // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2018. Вып. 28. С. 41–51.
22. Корнеев М. Я. Метафизика, эстетика и компаративистика Леопольда Седара Сенгора // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий: (К 75-летию профессора М. Я. Корнеева). СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 256–277 (Мыслители, Вып. 11).
23. Senghor L. S. Ce que je crois: négritude, francité et civilisation de l'universel. P.: Grasset. 1988. 234 p.
24. Ерасов Б. С. Тропическая Африка. Идеология и проблемы культуры. М., 1972. С. 92.
25. Арсеньев В. Р. Бомбара: культурная среда и овеществленный мир западно-суданского этноса в коллекциях МАЭ РАН. СПб.: МАЭ РАН, 2011. 474 с.
26. Солонин Ю. Н. Концепты и логические модели теорий целостности: Аналитический обзор // Ценности и смыслы. 2013. № 1 (23). С. 20–45.
27. Каган М. С. Философия культуры. СПб.: Петрополис, 1996. 414 с.
28. Каган М. С. Синергетика и культурология // Каган М. С. Избранные труды в VII томах. Т. I. Проблемы методологии. СПб.: Петрополис, 2006. С. 177.
29. Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. Книга первая. Историографический очерк, проблемы современной методологии. Закономерности культурогенеза, этапы развития культуры традиционного типа — от первобытности к Возрождению. СПб.: Петрополис, 2003. 368 с.
30. Актуальность полемики Ю. Н. Солонина и М. С. Кагана. Фундаментальные основания российской культурологии (посвящ. пам. проф. Ю. Н. Солонина, к 80-летию со дня рождения). Часть 1 / А. К. И. Забулионите, И. Б. Ардашкин, В. Н. Бадмаев и др.; под. ред. А. К. И. Забулионите // Человек. Культура. Образование. 2022. № 4 (46). С. 145–183.
31. Забулионите А. К. И. Типологический таксон культуры : автореф. ... д-ра филос. наук по спец. 24.00.01 — теория и история культуры. СПб., 2011. 40 с.
32. Свидерский В. И., Зобов Р. А. Новые философские аспекты элементарно-структурных отношений. Л., 1970. 126 с.
33. Laruelle Marlene Religious Revival, Nationalism and the 'Invention of Tradition': Political Tengrism in Central Asia and Tatarstan // Central Asian Survey 26. 2007. No 2. Pp. 203 — 216. DOI: 10.1080/02634930701517433.
34. Маслобоева О. Д. Русский органицизм и космизм XIX–XX веков: эволюция и актуальность. М., 2007. 296 с.
35. Этноконфессиональный иллюстрированный атлас Ленинградской области. Раздел 1. История освоения территории. СПб., 2017. С. 11–93.

References

1. Solonin K. Yu., Tumanyan T. G. Philosophy and culture of the East at St. Petersburg University: traditions of study. *Missiya konfessij* [Mission of confessions]. Moscow: Ethnosocium, 2015, no 11 pp. 6–11. (In Russ.)
2. Wan Bin, Zhu Xueyen. Reconstruction of the Chinese political mentality as a cultural phenomenon. *Uchenye zapiski provincii Chzheczyan* [Scientific notes of Zhejiang Province]. 2006, vol. 23, no 4, pp. 125–130. (In Chinese.)
3. Guan Yue. Continuity and development of traditional Chinese culture and general prospects for the development of science. *Journal of Harbin University of Commerce*. 2017, vol. 152, no 1, pp. 122–128. (In Chinese.)
4. Song Junxiu. About the Way-Tao of the "Great Teaching" and the Spirituality of Virtue: Rethinking and Critical Analysis of the Categories of Research of Traditional Chinese Culture. *Journal of Southeast Univerdity (Philosophy and Social Science)*. 2017, vol. 19, no 6, pp. 28–37. (In Chinese.)
5. Songshuhua. Reasoning about culture. *Journal of Yunnan Institute of the Nationalities*. 1999, vol. 16, no 5, p. 17. (In Chinese.)
6. *Bol'shoj kitajsko-russkij slovar'* [The Great Chinese-Russian Dictionary]. Moscow: Nauka — GRVL, 1983–1984. Vol. 4. (In Russ.)
7. *Duhovnaya kul'tura Kitaya : enciklopediya : v 5 t. T. 1. Filosofiya* [Spiritual culture of China : encyclopedia: in 5 vols. Vol. 1. Philosophy] / ch. ed. M. L. Titarenko. M.: Oriental Literature of the Russian Academy of Sciences, 2006. 727 p. (In Russ.)
8. *Bol'shoj slovar' kitajskogo yazyka* [A large dictionary of the Chinese language]. Shanghai: Hanyu da qidian chubanshe, 1990. Vol. 6. (In Chinese.)
9. Gidzo F. History of European civilization / trans . Nagamine Hideki. Tokyo: Yamashiroya Masakichi, 1874–1876. Guizot F. *Istoriya civilizacii v Evrope* [The history of civilization in Europe]. Moscow: Territory of the Future, 2007. 329 p. (In Chinese.)
10. Low Yule. *Duhovnye osnovy kitajskoj kul'tury* [Spiritual foundations of Chinese culture]. Moscow: Chance, 2022. 301 p. (In Russ.)
11. Vnukov P. K. West and East: mutual influence or collision? *Vostok — Zapad. Istoriko-literaturnyj al'manah. 2002* [East-West. Historical and literary almanac. 2002] / ed . Academician V. S. Myasnikova. M.: IF "Oriental Literature" of the Russian Academy of Sciences, 2002. P p. 47–51. (In Russ.)
12. Myasnikov V. S. Russia and the East: a retrospective of interrelations. *Vostok — Zapad. Istoriko-literaturnyj al'manah. 2002* [East-West. Historical and literary almanac. 2002] / ed. Academician V. S. Myasnikova. M.: Oriental Literature of the Russian Academy of Sciences, 2002. Pp. 35–46. (In Russ.)
13. Smirnov A.V. *Logiko-smyslovye osnovaniya arabo-musul'manskoj kul'tury: semiotika i izobrazitel'noe iskusstvo* [Logical and semantic foundations of Arab-Muslim culture: semiotics and fine art]. M., 2005. 254 p. (In Russ.)
14. Torchinov E. A. *Puti filosofii Vostoka i Zapada: poznanie zapredel'nogo* [The ways of philosophy of the East and the West: the knowledge of the beyond]. St. Petersburg, 2007. 480 p. (In Russ.)
15. Solonin Yu. N. *Celostnost' kak orientir novoj metodologicheskoy paradigmy* [Integrity as a guideline of a new methodological paradigm]. Available at:

<https://yandex.ru/video/preview/11422317795424943273>

(accessed:

03.04.2012). (In Russ.)

16. The relevance of the polemics of Y. N. Solonin and M. S. Kagan. The fundamental foundations of Russian cultural studies (dedicated to the memory of Professor Yu. N. Solonin, to the 80th anniversary of his birth) : materials of the round table within the framework of the third St. Petersburg International Cultural Symposium (November 20, 2021). Part 2 / A. K. I. Zabolionite (scientific ed.), I. B. Ardashkin, V. N. Badmaev et al. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie* [Man. Culture. Education]. 2023, no 1, pp. 160–187. (In Russ.)

17. Solonin Yu. N., Tishkina A. G. V. G. Bogoraz-Tan and the problem of natural-scientific interpretation of culture. *Stranicy istorii : sb. nauch. st., posv. 65-letiyu so dnya rozhdeniya professora Grigoriya Alekseevicha Tishkina* [Pages of history : collection of scientific articles, dedicated to the 65th anniversary of the birth of Professor Grigory Alekseevich Tishkin]. St. Petersburg: Publishing house of St. Petersburg University, 2008. Pp. 225–241. (In Russ.)

18. Bogoraz-Tan V. G. The spread of culture on Earth (cult circles of Eurasia in ethnogeographic coverage). *Vestnik znaniya* [Bulletin of Knowledge]. 1925, no 13, pp. 877–885. (In Russ.)

19. Bogoraz-Tan V. G. *Rasprostranenie kul'tury na Zemle. Osnovy etnogeografii* [The spread of culture on Earth. Fundamentals of ethnogeography]. M.; L., 1928. 314 p. (In Russ.)

20. Tishkina A. G. K. M. Ber and questions of geography. *Vestnik SPbGU* [Bulletin of St. Petersburg State University]. 2014, ser. 7, issue 1, pp. 177–187. (In Russ.)

21. Tishkina A. G. Natural-scientific methods of cognition of man and society K. E. von Baer. *Paradigma: filozofsko-kul'turologicheskij al'manah* [Paradigm: philosophical and cultural almanac]. 2018, issue 28, pp. 41–51. (In Russ.)

22. Korneev M. Ya. Metaphysics, aesthetics and comparative studies of Leopold Cedar Senghor. *Razmyshleniya o filosofii na perekrestke vtorogo i tret'ego tysyacheletij: (K 75-letiyu professora M. Ya. Korneeva)* [Reflections on philosophy at the crossroads of the second and third millennia: (To the 75th anniversary of Professor M. Ya. Korneev)]. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society, 2002. Pp. 256–277 (Thinkers, Issue 11). (In Russ.)

23. Senghor L. S. *Ce que je crois: négritude, francité et civilisation de l'universel*. P.: Grasset. 1988. 234 p.

24. Yerasov B. S. *Tropicheskaya Afrika. Ideologiya i problemy kul'tury* [Tropical Africa. Ideology and problems of culture]. M., 1972. P. 92. (In Russ.)

25. Arsenyev V. R. *Bombara: kul'turnaya sreda i oveshchestvlenyj mir zapadno-sudanskogo etnosa v kollekcijah MAE RAN* [Bombara: the cultural environment and the materialized world of the Western Sudanese ethnoses in the collections of the MAE RAS]. St. Petersburg: MAE RAS, 2011. 474 p. (In Russ.)

26. Solonin Yu. N. Concepts and logical models of integrity theories: An analytical review. *Cennosti i smysly* [Values and meanings]. 2013, no 1 (23), pp. 20–45. (In Russ.)

27. Kagan M. S. *Filosofiya kul'tury* [Philosophy of culture]. St. Petersburg: Petropolis, 1996. 414 p. (In Russ.)

28. Kagan M. S. Synergetics and culturology. Kagan M. S. *Izbrannye trudy v VII tomah. T. I. Problemy metodologii* [Selected works in VII volumes. T. I. Problems of methodology]. St. Petersburg: Petropolis, 2006. P. 177. (In Russ.)

29. Kagan M. S. *Vvedenie v istoriyu mirovoj kul'tury. Kniga pervaya. Istorio-graficheskij ocherk, problemy sovremennoj metodologii. Zakonomernosti kul'turo-geneza, etapy razvitiya kul'tury tradicionnogo tipa — ot pervobytnosti k Vozrozh-deniyu* [Introduction to the history of world culture. The first book. Historiographical essay, problems of modern methodology. Regularities of cultural genesis, stages of development of culture of the traditional type — from primitiveness to Revival]. St. Petersburg: Petropolis, 2003. 368 p. (In Russ.)

30. The relevance of the polemics of Y. N. Solonin and M. S. Kagan. Fundamental foundations of Russian cultural studies (dedicated to the memory of prof. Yu. N. Solonin, to the 80th anniversary of his birth). Part 1 / A. K. I. Zabulionite, I. B. Ardashkin, V. N. Badmaev et al.; edited by A. K. I. Zabulionite. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie* [Man. Culture. Education]. 2022, no 4 (46), pp. 145–183. (In Russ.)

31. Zabulionite A. K. I. *Tipologicheskij takson kul'tury : avtoref. d-ra philos. nauk po spec. 24.00.01 — teoriya i istoriya kul'tury* [Typological taxon of culture : abstract ... by Dr. philos. sciences on spec. 24.00.01 — theory and history of culture]. St. Petersburg, 2011. 40 p. (In Russ.)

32. Svidersky V. I., Zobov R. A. *Novye filosofskie aspekty elementno-strukturnyh otnoshenij* [New philosophical aspects of element-structural relations]. L., 1970. 126 p. (In Russ.)

33. Laruelle Marlene Religious Revival, Nationalism and the 'Invention of Tradition': Political Tengrism in Central Asia and Tatarstan. *Central Asian Survey* 26. 2007, no 2, pp. 203 — 216. DOI: 10.1080/02634930701517433.

34. Masloboeva O. D. *Russkij organicizm i kosmizm XIX–XX vekov: evolyuciya i aktual'nost'* [Russian organicism and cosmism of the XIX–XX centuries: evolution and relevance]. M., 2007. 296 p. (In Russ.)

35. *Etnokonfessional'nyj illyustrirovannyj atlas Leningradskoj oblasti. Razdel 1. Istoriya osvoeniya territorii* [Ethnoconfessional illustrated atlas of the Leningrad region. Section 1. The history of the development of the territory]. St. Petersburg, 2017. Pp. 11–93. (In Russ.)

Статья поступила в редакцию / The article was submitted

13.03.2023

Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing

19.04.2023

Принята к публикации / Accepted for publication

21.05.2023