

А.-К. И. Забулионите

Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург

**Человек и культура в природной среде:
динамика взаимосвязи (культурфилософский аспект)**

В статье представлены результаты исследования таких актуальных для культуры Арктического региона вопросов, как роль коренных народов в развитии Арктической зоны, инновационные сценарии развития Арктики, трансформация мифологического сознания (в контексте идей Ясперса), стратегия устойчивого развития современной цивилизации, предлагающая гармонизацию цивилизационного развития и сохранения природной среды, устойчивое развитие и региональные онтологии, роль в оценке цивилизационных теорий идеи органицизма. Делается вывод о вкладе философии культуры в разработку стратегии устойчивого развития.

Ключевые слова: философия культуры, экзистенциальная коммуникация, диалог культур, цивилизационное развитие.

A.-K.I. Zabulionite

St. Petersburg State University, St. Petersburg

**Man and culture in natural environment: dynamics
of interconnection (a cultural and philosophical aspect)**

The article presents research findings of the issues relevant to the culture of the Arctic region: role of the indigenous peoples in the development of the Arctic zone, innovative development scenarios for the Arctic, transformation of the mythological consciousness (from the perspective of Jaspers' ideas), a strategy for the sustainable development of modern civilization initiating harmonization of civilizational development and natural environment preservation, sustainable growth and regional ontologies, role in the assessment of civilizational theories of organicism. A conclusion is drawn about the contribution of philosophy of culture to the development of sustainable growth strategy.

Keywords: philosophy of culture, existential communication, dialogue of cultures, civilizational development.

Путь Якутии в составе России в длину почти четыре века, но он измеряется не числами. Тем не менее в дни юбилейные мысль естественно пытается охватить разом — пройденный путь и ожидаемую перспективу — экзистенциально-концентрированно почувствовать смысл бытия и назначение истории. Вхождение в состав России было поворотным событием для Якутии, которое означало конец доисторического периода: свершился качественный скачок из доистории в мировую историю, в то, что К. Ясперс назвал «осевым временем». Как известно, такой же путь в историю через вхождение в российское цивилизационное пространство прокладывали и другие северные этносы. Из России исходило решающее в рациональной и технической сфере влияние на весь север Азиатского материка до Тихого океана. Сформировавшие на протяжении XIV—XV веков особый дух, в соприкосновении с движением исторических народов, якутские роды включились в закладывание и строительство городов, развитие образования, создание литературы на национальных языках. Развитие промышленности в середине XX столетия превратило Якутию в индустриально-аграрную республику с перспективной промышленностью, а сухоходные и воздушные трассы вывели из транспортной изоляции труднодоступные районы республики. Тем не менее конец XX века стал временем испытаний, вызовов и поиска свершения в новой исторической реальности, в которой оказался и мир в целом, и Россия в эпоху глобализации.

Вектор развития всемирной истории в XXI столетии явно устремился в Арктику. Безусловно, взрывной интерес к Арктике определяется ее фантастическими энергоресурсами, запасами пресной воды и маршрутами трансконтинентальных перевозок.

По этой причине, опираясь на Конвенцию ООН по морскому праву (1982 г.), ведутся споры о делимитации (разделении) морских пространств и шельфов. Территориальные проблемы в этом регионе нарастают и становятся одними из самых острых вопросов в международных отношениях. Арктическая зона России — крупнейшая в мире и является органической частью государства. Поэтому в документах, намечающих стратегию развития Арктической зоны РФ [1], обозначена директива, имеющая разнонаправленное перспек-

тивное развитие, включающее не только экономические и военно-стратегические приоритеты, но и гуманитарные, а они немислимы без опыта, накопленного культурами народов Севера. Поэтому в документах РФ и выступлениях президента страны особое внимание уделяется «богатству культур народов Севера». И коренные народы ныне активно участвуют в формировании перспективного развития Арктической зоны, обретающей возрастающее значение для человеческой цивилизации.

Инновационные сценарии развития Арктики: встреча цивилизационных проектов

Обсуждая перспективы инновационного и одновременно устойчивого развития Арктики, мы сосредоточим внимание на одном из аспектов, который авторами концепции «Арктическая циркумполярная цивилизация» не упускается из поля внимания, но все же остается несколько в стороне. Следует сказать, что устойчивое развитие, которое охватывает социальные, экологические и экономические измерения [2, с. 128], требует обсуждения не только инновационных процессов (научно-технических, технологических, экономических и прочих «материальных», «внешних» измерений), но и мировоззренческих. Именно метафизические параметры невидимо стоят за всеми измерениями (социальными, экологическими, экономическими) и являются определяющими для этих сфер как в познании, так и в практической деятельности. В то же время именно эти нематериальные измерения в инновационном развитии в целом и в Арктике в частности являются весьма малоисследованными. На них мы сосредоточим основное внимание и будем обсуждать, как такая проблематика видится с точки зрения философии и типологии культур (цивилизаций).

Несколько схематизируя, можно сказать, что инновационные процессы в Арктике предполагают встречу и взаимодействие двух цивилизационных проектов — двух фундаментальных проектов с разными метафизическими характеристиками. Это мировидение коренных народов Арктики, сохраняющее много черт мифологического сознания, и принципиально иной метафизический проект,

стоящий за формами научно-технической цивилизации. Иными словами — инновационные сценарии развития Арктики будут оказывать воздействие на ментальные структуры коренных народов с очень активными компонентами мифологического сознания. Фундаментальные отличия этих глубинных проектов предвещают, что инновационные процессы не будут простым сочетанием разных цивилизационных форм. Поэтому важно выявить внутренние координаты этих проектов, их разные метафизические характеристики.

Необходимость выявить эти метафизические характеристики вызвана тем, что инновационные проекты (принимаемые цивилизационные формы) в неявном виде несут параметры другого мировоззрения — принципиально другого метафизического проекта, который исподволь оказывает влияние на глубинные ментальные структуры принимающей культуры и, соответственно, неизбежно приводит к социокультурным эффектам. Чтобы иметь возможность исследовать эти трансформирующие процессы, необходимо понимать метафизические параметры, стоящие за принимаемыми формами, и иметь представления о внутренних механизмах, протекающих в ментальных структурах принимающей культуры. Ибо за любыми материальными формами стоят метафизические системы координат, в которых порождается та или другая форма человеческой деятельности. Таким образом, речь идет об уровне метафизики культуры, который следует иметь в виду, изучая проникновение форм одной цивилизации в другую.

Как известно, вопросы метафизики описывают фундаментальные установки человека — осознание им своего места среди всего сущего. Соответственно этому формируется и «образ природы» в ментальности культуры, а в философской мысли, которая есть форма самосознания культуры, конкретным содержанием наполняются основные понятия: пространства, времени, материи, движения, причинности. Эти фундаментальные установки определяют систему координат мировидения культуры. А мировидение как система координат, в свою очередь, определяет формирующиеся системы знания и научные программы. Как известно, в философии познания и философии науки познание начинается вовсе не с дискурсивных

форм. Ему предшествует образ мира: мировидение культуры конвертируется в научные программы, в которых, в свою очередь, складываются конкретные концепции. Таким образом, сложившиеся в мировоззрении представления, конвертированные в фундаментальные понятия, пронизывают все без исключения формы культуры, не исключая научного познания и основанного на нем технического развития. Эти невидимые координаты мировоззрения культуры сохраняются во всех формах человеческой деятельности. Соответственно, их несут все опредмеченные формы человеческой деятельности в любых областях (в научной мысли, искусстве, хозяйственной деятельности, социальных формах сосуществования, обычаях и повседневной жизни). Это относится и к современной технической цивилизации в целом, и к отдельным ее формам, которые распространились по всему универсуму культур и были приняты многими цивилизациями. Их инкорпорация в другие культур-цивилизационные проекты не лишает их «родовых» метафизических параметров. Как известно, технические, технологические формы были созданы на основе феномена науки, сформировавшейся в мировоззрении западной цивилизации. И воспринимающие эти формы западной цивилизации другие цивилизации не могут избежать их определенного воздействия на свои глубинные структуры. Поэтому кратко остановимся на фундаментальных основаниях их породившего мировоззрения.

Если говорить о метафизическом проекте, породившем западную науку и сформировавшуюся на ней техническую цивилизацию, то, в отличие от качественного видения природы, ее сакрализации, которую сохраняют коренные народы Арктики, техническая цивилизация относится к миру как объективной реальности и описывает его количественными характеристиками. Фундаментальные основания такого мировоззрения складывались на ренессансном антропоцентризме, в эпоху, которая намеревалась возродить античную традицию. Но обращение к античности осталось внешним. Только лаконично отметим широкоизвестные представления древних. Согласно древнегреческому космоцентризму, мир представлялся как живой организм и гармонический космос, в котором каждая вещь обладает самостоянием, собственной природой (фюзис) и занимает свое

метафизическое место. В греческом космоцентризме культура (пайдея) мыслилась как соответствие человека этому прекрасному строению космоса. Возрождение, как известно, этих представлений не возродило. Отличия между Античностью и Возрождением как типами культур оказались колоссальными. Именно в эпоху Возрождения впервые фиксируется противопоставление природы и культуры как двух разных субстанций, а отсюда проистекает картезианское разделение мыслящей и протяженной субстанций (*res cogitans* и *res extensa*), кантовское разделение на метафизику природы и метафизику духа. В результате целостность мира и целостность знания станет серьезной философской проблемой.

Научная революция Нового времени, как известно, радикально изменила сам характер познания. Начиная с Ф. Бэкона и Р. Декарта, в новоевропейской философии возобладал практический разум. «Знание — сила» — этот тезис Бэкона раскрыл сущностный характер новоевропейского разума, наделенного волей и притязающего на получение такого знания, которое способно умножать его могущество. Не случайно с XVII столетия до наших дней познание развивается под лозунгом «свободы разума», а попытки И. Канта указать на границы «чистого разума» в современном мире остаются невоспринятыми. Наука Нового времени поставила перед собой цель: не созерцать порядок бытия, а покорить природу, «вырвать ее секреты» и поставить на службу. Такая установка по отношению к природе превратила ее в объект (объективную реальность). Эта установка остается господствующей и ныне. Поэтому сегодня мы говорим о «природных ресурсах», мысля природу как некий склад «сырья». Наш язык выдает наши фундаментальные установки по отношению к бытию, истоки которого — антропоцентризм и метафизика практического разума.

Наука Нового времени складывается как *mathesis universalis*. В науке Галилея и Декарта проектирующий разум требует лишить все сущее собственного самостояния. Познание строится на субъектно-объектной оппозиции, которой не знала античная форма знания, созерцающая строение космоса. В науке Нового времени природа де-мифологизируется. Она воспринимается как целое, но эта целостность системна — единство механизма. Чтобы лишить вещи их

собственной природы, самостояния — вводится галилеевское разделение на «первичные» и «вторичные» качества. Качественные характеристики элиминируются как несущественные. Остаются количественные характеристики, что открывает возможность упаковать знание в математическую формулу и подготовить к техническому использованию.

Эти произошедшие изменения как результат мировоззрения открывают возможность для формирования принципиально нового типа организации хозяйственной деятельности. Возникает и развивается индустриальное производство и капиталистическая экономика. Меняется организация и структура социума. Наука, техника, формы хозяйственной деятельности, экономика, социальная, политическая реальность — все эти формы культуры родственны, и они основаны на антропоцентризме. Господство субъекта в Новое время: от метафизики Р. Декарта протягивается внутренняя связь к философии Ф. Ницше, в которой антропоцентризм переосмысливается в метафизику воли [3]. Мир воспринимается как политико-экономическая реальность, которая определяет не только внешние обстоятельства человеческой жизни, но и внутренний характер его бытия. В философии Ницше раскрывается метафизика воли и смысл свободного полагания ценностей — ради увеличения власти и не только над природой, но и над человеком и историей. Это и происходит в последние десятилетия XX века. Идея глобализации раскрывает свою суть в попытке реализовать власть над историей и культурой.

Если говорить об инновационно-прорывных сценариях развития Арктики (даже безотносительно к политическим реалиям), то, нам представляется, следует говорить о встрече разных мировоззрений и о вопросах более глубокой интеграции коренных народов в общемировые цивилизационные процессы. Что они собой представляют и как они осмысляются? И в какой мере процессы взаимодействия этих разных проектов можно считать амбивалентными?

Общая динамика всемирной истории — тема, которая обсуждается в самых разных аспектах, к тому же мыслителями, принадлежащими к разным философским и методологическим традициям. Спектр подходов и точек зрения столь широк, что его обсуждать

вряд ли продуктивно в нашем случае. Поэтому, минуя представление контекста, обратимся непосредственно к исследованиям, представляющим особый интерес в связи с обсуждаемой нами проблематикой — соотношения рационального проекта с ментальностью, сохраняющей мифологические элементы. В таком аспекте, с нашей точки зрения, особого внимания заслуживает концепция К. Ясперса, изложенная им в фундаментальной работе «Смысл и назначение истории».

Логика всемирной истории: борьба рационального против мифологического

Любое структурирование всемирной истории, как известно, является условным. Это всегда идеализация, которая предпринимается исходя из определенных целей познания. Ясперс это прекрасно понимал: «Попытка структурировать историю, делить ее на ряд периодов всегда ведет к грубым упрощениям, однако упрощения могут служить стрелками, указывающими на существенные моменты» [4, с. 52].

Выявляя логику глубинных ментальных трансформаций в динамике истории человечества, особое внимание Ясперс обратил на два поворотных момента, которые имели место в истории человечества. Первый момент — смена мифологического проекта мироздания культуры рациональным. Ясперс выявил эту общую логику в формировании основных векторов цивилизационного развития всемирной истории и выделил три ступени трансформации мифологического сознания в масштабе всемирной истории. Первые общества, которые перешли от мифологического сознания к философскому мировосприятию — это три цивилизации: Европа (с ее поляризацией Востока и Запада), Китай и Индия. Они, согласно Ясперсу, и стали тремя центрами «духовного излучения». Это свершилось примерно 500 лет до нашей эры и было самым резким поворотом во всемирной истории. Новому духовному миру соответствовало определенное социальное устройство. Началось то, что К. Ясперс называл «осевым временем», в котором «древние культуры продолжали существовать лишь в тех своих элементах, которые вошли в осевое

время, восприняты новым началом» [4, с. 37]. Разработав совершенно новую форму «упаковки» опыта, обеспечивающую и значительно больший объем его накопления, и гораздо более эффективные способы распространения, эти три цивилизации определили магистральные направления мировой истории. Все остальные культуры и цивилизации, согласно немецкому мыслителю, либо вошли в соприкосновение с каким-либо из этих трех центров и пошли по открытым ими путям, либо остановились в своем развитии или исчезли с исторической арены [4, с. 38]. Мифологической эпохе с ее спокойной устойчивостью, по мысли Ясперса, пришел конец. Эта мысль заслуживает того, чтобы привести ее целиком: «Началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа (логоса против мифа), затем борьба за трансцендентного Бога, против демонов, которых нет, и вызванная этическим возмущением борьба против ложных образов Бога. Божество неизмеримо возвысилось посредством усиления этической стороны религии. Миф же стал материалом для языка, который теперь уже выражал не его исконное содержание, а нечто совсем иное, превратив его в символ. В ходе этого изменения (по существу тоже мифотворческого), в момент, когда миф как таковой уничтожался, шло преобразование мифов, постижение их на большой глубине. Древний мифический мир отступал, сохраняя, однако, благодаря фактической вере в него народных масс свое значение в качестве некоего фона, и впоследствии мог вновь одерживать победы в обширных сферах сознания» [4, с. 33—34]. Так, на третьей ступени свершился переход от мифологического мышления — архаического способа «упаковки» опыта — к философскому мышлению, а в мировой истории возобладало дивергентное развитие цивилизаций: каждая из трех культур совершила самостоятельный переход «от мифа к логосу» (характер расхождений цивилизационных стратегий определялся спецификой разных образов мира, которые формировались при переходе от мифологического к метафизическому способу построения мировоззренческих конструкций).

Немецкий мыслитель обратил внимание на тот факт, что «осевое время, принятое за отправную точку, определяет вопросы и масштабы, прилагаемые ко всему предшествующему и последующему раз-

виту. Предшествующие ему великие культуры древности теряют свою специфику. Народы, которые были их носителями, становятся для нас неразличимыми по мере того, как они примыкают к движению осевого времени. Доисторические народы остаются доисторическими вплоть до того времени, пока они не растворяются в историческом развитии, идущем от осевого времени; в противном случае они вымирают. Осевое время ассимилирует все остальное. Если отпаваться от него, то мировая история обретает структуру и единство, способные сохраниться во времени, и, во всяком случае, сохранившиеся до сего дня» [4, с. 38—39].

Второй поворотный момент в масштабах всеобщей истории человечества — появление в XX столетии нового фактора в динамике цивилизационных процессов: на развитие разных цивилизаций особое и возрастающее влияние начала оказывать западная цивилизация в силу проникновения ее научно-технических форм. Наука и техника стали основой для формирования нового уровня интегрированности истории человечества и привели к качественным изменениям во всех основных, до XX века относительно изолированных, векторах цивилизационного развития. Наступила научно-техническая эпоха развития во всем мире. И Ясперс обращает внимание на противоположные тенденции, которые проявляют себя на третьей и четвертой ступени (эпохи). Если на третьей ступени преобладают дивергентные процессы, то на четвертой — конвергентные, которые задают единые измерения миру человечества. Эти процессы, согласно Ясперсу, формируют новую основу схемы мировой истории. Подлинное единство всемирной истории обретает фундамент только на четвертой ступени — в «век науки и техники», которые становятся всемирными [4, с. 55]. Это новое свершение духовного и материального характера. Благодаря тому, что западная наука и техника перенимается — мир становится единой сферой общения, который, несмотря на борьбу и раздробленность, настойчиво движется в сторону интегративной истории. Западные формы науки и техники дали общий знаменатель мировой истории. Ясперс правильно подметил: до этого времени единство всемирной истории, о которой писали историки и философы, было больше теоретической идеей, концептом, чем реальностью. Всемирная история представ-

ляла собой конгломерат локальных историй — локальных цивилизаций, связанных между собой более или менее тесными контактами, но все же обладающих принципиально разными образами мира. Всемирная история как общая судьба всего человечества, можно сказать, сейчас действительно обрела единый фундамент [4, с. 52]. Человечество изменилось качественно: оно реально и действительно стало единым.

Эти два поворотные момента всемирной истории являются только внешней стороной концепции Ясперса. Внутренней направленностью интереса Ясперса была проблема разума и экзистенции, переосмысленная позднее в понятие философской веры. Свою задачу он видел в раскрытии единства разума и экзистенции. Это следует иметь в виду, чтобы не упростить мысль Ясперса, не разобрать его философские тексты на цитаты, а понимать, что хотел сказать мыслитель всей своей концепцией философии истории. Показывая взаимосвязь этих двух понятий концепции Ясперса — разума и экзистенции (философской веры) — П. П. Гайденко приводит высказывание самого Ясперса о том, что он хотел «воспрепятствовать удобному и ничего не говорящему пониманию истории как постижимого и необходимого поступательного развития человечества и оставить место для новых познавательных подходов. Удивление перед тайной само является плодотворным познавательным актом и источником дальнейшего исследования» [5, с. 40]. Исследователь обращает внимание на критику Ясперсом просветительского представления о неограниченных возможностях человеческого разума — «представления, породившего самоуверенность человека-завоевателя, опасную и для природы, и для него самого, ведущую к трагическим последствиям при попытках перестроить согласно рационалистическим схемам как природу, так и историю» [6, с. 24].

К вопросу единства разума и экзистенции Ясперс обратился уже в своей работе «Разум и экзистенция» [7], а позднее пришел к понятию «философская вера», которое раскрывало характер связи экзистенции и трансценденции. Если мы не обратим внимания на это внутреннее ядро мысли Ясперса, то для нас останется закрытым и его видение всемирной истории, и ее структурирование, наконец, идея Ясперса об «экзистенциальной коммуникации» как всемирно

исторической задачи во имя решения глобальных проблем человечества и возможности избежать масштабных антропологических, атомных и экологических катастроф, которые мыслитель старался предупредить.

Следует отметить, что понятие экзистенциальной коммуникации у Ясперса претерпело определенную эволюцию: от первоначального ее понимания в личностном плане до перерастания ее в общечеловеческий, до ее истолкования как всемирно-исторической задачи.

Экзистенцию в личностном плане Ясперс раскрывает через пересечение двух вопросов: индивида, распадающегося на функции, и его экзистенцию. Эти два важнейшие измерения современного человеческого бытия стали сложной и неразрешимой проблемой ментальности современного человека, порождающей самые разные кризисы современности.

Внутреннюю позицию человека в этом техническом мире Ясперс называет деловитостью. Все существующее направлено в сторону управляемости и правильного устройства. В повседневном поведении на первый план выступает соответствие правилам, что создает все поглощающую типизацию. «Индивид распадается на функции. Быть означает быть в деле; там, где ощущалась бы личность, деловитость была бы нарушена» [4, с. 309]. Ясперс показывает, как разложенное на функции существование человека теряет свою историческую особенность. «Поскольку общая деловитость требует простоты, понятной каждому, она ведет к единым проявлениям человеческого поведения во всем мире». /.../ «Превращая отдельных людей в функции, огромный аппарат обеспечения существования изымает их из субстанциального содержания жизни, которые прежде в качестве традиции влияло на людей. Систему образует аппарат, в котором людей переставляют по своему желанию с одного места на другое, а не историческая субстанция, которую они заполняют своим индивидуальным бытием. Все большее число людей ведет это оторванное от целого существование. Разбрасываемые по разным местам, затем безработные, они представляют собой лишь голое существование и не занимают больше определенного места в рамках целого» [4, с. 310]. Ясперс выявляет ситуацию человека в мире, обращая вни-

мание на то, что объективированный, оторванный от своих корней человек утратил самое существенное: «Для него ни в чем не сквозит присутствие подлинного бытия. В удовольствии и неудовольствии, в напряжении и утомлении он выражает себя лишь как определенная функция. Живя со дня на день, он видит цель, выходящую за пределы сиюминутного выполнения работы, только в том, чтобы занять по возможности хорошее место в аппарате. Масса остающихся на своих местах отделяется от меньшинства бесцеремонно пробивающихся вперед. Первые пассивно пребывают, вторые изматываются, напрягая последние силы» [4, с. 311]. Сама бюрократия — тоже превращается в аппарат.

Выявляя «технический порядок существования для обеспечения масс», Ясперс обращает внимание и на другую важную в его концепции сторону — экзистенцию: «Человек не может быть человеком, если он оторван от своей почвы, лишен осознанной истории, продолжительности своего существования. Универсальный порядок существования превратил бы существование действительного, живущего в своем мире человека просто в функцию». /.../ «Однако человек как отдельный индивид никогда не растворяется полностью в порядке существования, которое оставляет ему бытие только как функцию, необходимую для сохранения целого. Он может, правда, жить в аппарате благодаря тысячам связей, от которых он зависит и внутри которых он действует; но поскольку он там в своей заменяемости столь безразличен, будто он вообще ничто, он восстает, если уже ни в каком смысле не может быть самим собой» [4, с. 323].

С переосмыслением экзистенции (от ее понимания в личностном плане в общечеловеческий план) и установкой понимать ее как всемирно-историческую задачу вопрос об экзистенциальной коммуникации превращает ее в вопрос о философской вере. Ясперс полагает, что единение людей бывает наиболее глубоким и гуманным лишь в том случае, если оно основано на незнании: люди объединены вокруг трансцендентальной тайны, последнего незнания, исполнены смирения и удивления, а не фанатизма и самоуверенности. Философская вера не уничтожает границ разных мировидений культур. Поэтому проблема разума и экзистенции всегда является

проблемой всеобщего и единичного, универсального и уникального. И думая о возможности коммуникации разных типов культур, народов и религий, Ясперс ставит вопрос и обращается к истории, пытаясь отыскать общую основу для такой ультрасложной задачи, как «экзистенциальная коммуникация» во всемирно-историческом (общечеловеческом) плане. Исходя из этого он и выделяет этапы всемирной истории: найти общий знаменатель для коммуникации, а не фиксировать некие внешние характеристики научно-технического развития, социальных, экономических форм. Условием общечеловеческой коммуникации для Ясперса является «осевая эпоха». Но если в ней гипертрофически возобладает разум и человечество отречется от веры в общность высших духовных ценностей, то возможность общения и взаимопонимания обернется мировой катастрофой. «Вот почему, обращаясь к трем основным наукам о человеке — социологии, психологии и антропологии, — Ясперс указывает на возможную опасность там, где они, опираясь на рационалистический тезис о безграничных возможностях человеческого познания, строят теории, претендующие на то, чтобы быть руководством в практической жизни, пренебрегая при этом исторической традицией, нравственно-религиозными установлениями и представлениями прошлых поколений» [6, с. 25].

Поднятые Ясперсом проблемы разума и экзистенциальной коммуникации во всемирно-историческом плане, основанной на философской вере, в современном интегрированном на новом уровне мире обретают еще более напряженное звучание. Современный мир вступил в стадию глобальных кризисов и катастроф. Западная экстенсивная модель цивилизационного развития, ставшая во второй половине XX века всемирной, сегодня проявляет кризисные черты в самых разных сферах: возрастающий дефицит природных ресурсов в сочетании с растущей демографией и растущими потребностями населения, проблемы экологии и климата, связанные с техногенной трансформацией природной среды. Кризисные черты ныне упорно проявляет и мировая капиталистическая система. Рассматривая капитализм в его историческом развитии, И. Валлерстайн приходит к выводу, что все известные источники роста ныне уже мобилизованы [8]. Глобальное расширение капита-

лизма, интеграция всего мира в одну миро-экономику является уже завершающей стадией его существования. Кризис капитализма как миро-системы порождает кризисные явления и в современной глобальной политике. Однако турбулентность во всех сферах современного мира — только внешние признаки более глубоких проблем, достигающих фундаментального измерения современной цивилизации. Они сигнализируют о том, что человечество в планетарном масштабе нуждается в гармонизации разных сфер жизнедеятельности. Этим продиктована необходимость новой доктрины устойчивого развития.

Экзистенциальная коммуникация как всемирно-историческая задача, как путь и возможность найти решение этих проблем в наше время как никогда актуальна. Но современные кризисы проявляются не только в соотношении природы и цивилизации. Кризисом коммуникации охвачен сегодня и универсум культур. Наука и техника как основа интегрированной на новом уровне всемирной истории человечества не в состоянии разрешить вопросы коммуникации, когда философская вера как основа межкультурной коммуникации уходит из пространства межкультурных контактов. Несмотря на возрастающую степень интегрированности мира в научно-техническом плане, в универсуме культур усиливаются тенденции дивергенции, до замыкания на себе и отказа от коммуникации. Необходимо, наконец, признать, что этому в немалой степени способствует и истолкование сущности культуры как опредмеченных форм человеческой деятельности, выталкивая такие ее смыслы, как образование внутреннего человека (и соответственно бытийного горизонта культуры). Следует отметить, что такое деятельностное истолкование культуры, впервые обозначившееся в эпоху Ренессанса, все более утверждается и ныне является гипертрофированно господствующей как в российской культурологии, так и в зарубежных *cultural studies*. Понимание культуры как опредмеченных форм человеческой деятельности в сочетании с унификацией повседневных форм жизнедеятельности в немалой степени способствуют формированию опасной тенденции: теряется интерес к уникальности (бытийного горизонта) культур и потребность в экзистенциальной коммуникации, на которой был сосредоточен исследовательский интерес Ясперса.

Современная межкультурная коммуникация преимущественно сводится к вопросам прагматического характера.

Представляется, что перед исследователями ныне стоит задача вернуться к тому глубокому истолкованию сущности культуры как органических сил, которое имело место в немецком Просвещении и традиции классического органицизма. Культура как органические силы, как метафизический взгляд (бытийный горизонт): только на этом основании можно снова поставить вопрос Ясперса об экзистенциальной коммуникации и диалоге культур во всемирно-историческом масштабе. И это имеет важнейшее значение для современных вопросов познания и проблемы истины. Ибо, как известно еще со времен И. Г. Гердера и В. Гумбольдта, в философии культуры диалог воспринимался как способ выйти за пределы субъективности бытийного горизонта всякой уникальной культуры, которая неизбежно ограничена, и тем самым приблизиться к истине. Поэтому диалог был сопряжен с философской типологией культур, направленной на выражение культуры как некоего уникального субъекта истории, способного к полному развертыванию всех своих смысловых потенций. В экзистенциальной коммуникации Ясперс по-своему реновировал эти идеи. Идеи диалога культур в XX веке в разных аспектах развивали не только Ясперс, но также М. Бахтин, Ю. Лотман, В. Библер и другие. Сегодня очевидно, что экзистенциальный диалог может разворачиваться и как прямой контакт, и как вневременная встреча с культурами, уже завершившими свое историческое существование. Но смыслы их могут участвовать в мыслительных ходах новых культур, как предъявляя им контраргументы, так и предлагая эвристические импульсы.

Проблема истины и диалог: Языковые уровни описания реальности

Как известно, со времен И. Канта общим местом в философских рассуждениях является тезис о том, что непосредственной реальности нет, что мир воспринимается и познается в формах трансцендентальной субъективности. Вопросы трансцендентальной субъективности обсуждаются во всей послекантовской философии, а мысль

движется к тому, чтобы после трехсот лет попыток очистить разум от всего субъективного и исторического, в разных школах и направлениях философской мысли разум начинают истолковывать как интенциональный, контекстуальный, ситуативный, исторический. В свете этих гносеологических идей открывается новая перспектива, в которой меняется не только статус познающего субъекта в структуре философского знания, но и статус культуры. Идея диалога культур все больше обращает на себя внимание. Однако этого еще недостаточно, чтобы философия культуры на законных основаниях вошла в пространство философии познания. Именно в этом аспекте особое внимание на себя обращают проблемы бытийного горизонта культуры, диалога и истины.

Диалог как метод философствования, известный со времен Сократа, в XX веке обретает особую значимость. В связи с философскими вопросами познания к нему обращались разные мыслители, полагая, что он есть единственный адекватный метод, позволяющий максимально приблизиться к истине. При этом одна общая черта присуща разным философским концепциям диалога в XX веке: они исходят из представления о том, что истина не предшествует диалогу, она есть его результат в том смысле, что диалог есть основной способ и метод порождения смыслов. Философия диалога (М. Бахтин, М. Бубер) полемизирует с европейской традицией мышления Нового времени, с присущей ему субъектно-объектной оппозицией. Она предлагает подход, который исходит из субъектно-субъектных связей. Вводится отношение «Я-Ты», в которой субъект предстает как (культурно-наполненный), а не как чистая трансцендентальная субъективность, хотя бы и в гуссерлевском феноменологическом смысле. В этом смысле Э. Левинас критиковал методологический солипсизм Э. Гуссерля, полагая, что трансцендентальное эго, лишённое отношения к Другому, не может существовать как мыслящее «Я».

Некоторые сдвиги в XX веке намечаются и в позитивистском направлении философии познания. Кроме того, что постпозитивизм признает неустрашимость из познания «идолов разума» Ф. Бэкона и «третьего мира» К. Поппера, они обращают внимание на диалогический аспект в научном познании. Коммуникативные нормы научно-

го познания обсуждают К. Поппер и И. Лакатос, а К.-О. Апель, критикуя монологизм языка картезианского гносеологического субъекта и логический позитивизм, который развивал эту традицию, особое внимание обращает на тезис Л. Витгенштейна о невозможности персонального языка науки. Деятельность ученого разворачивается исключительно в коммуникативных практиках.

Исследования диалога принципиально меняло отношение к языкам описания действительности. В наше время, как полагает известный логик и философ С. С. Гусев, уже сложились предпосылки для глубокого сдвига в основаниях наук. Классическое естествознание с его традиционной ориентацией на однозначную, точную представленность объектов изучаемой действительности в языковых конструкциях сегодня уступает место “приближенным” описаниям, которые выявляют разные проекции одной и той же вещи. Многие авторы сегодня обращают внимание на то, что появление противоречий в системе знаний необязательно свидетельствует об ошибочности одного из альтернативных фрагментов. «Нещадно изгоняемые обычно из научных описаний, различные виды противоречий становятся ныне одним из средств построения теоретических моделей. В современной символической логике даже появляются системы, в которых противоречие лишь “блокируется”, но не устраняется полностью (так называемые паранепротиворечивые логики)» [9, с. 258]. Исследователь обращает внимание, что такие системы описания оказываются даже более эвристичными. Противоречивость разных языков описания не говорит о неприемлемости. Наоборот, в конкурирующих моделях описания видится теоретическая реализация разных возможностей, связанных с актуальными и потенциальными формами бытия вещей.

Если противоречия более эвристичны, то в такой перспективе открывается возможность не только сочетания альтернативных научных программ, но также не-научных языков описания реальности и способов описания действительности.

«Реализация поисковой деятельности людей (не обязательно только лишь в сфере познания) допускает использование программ, построенных с помощью различных систем и уровней языка, и если не учитывать данное различие, то их прямое сопостав-

ление может рассматриваться как формальное противоречие. Соображения о необходимости “развести” эмпирические и теоретические описания в общем-то уже не раз высказывались различными авторами. От Канта до Фреге и русского логика Н. Васильева, разрабатывавшего в начале XX века особую “воображаемую” логику, — везде прослеживается идея о важности различения в подходах к оценке истинности “суждений о фактах” и “суждений о суждениях”. Влияние языковых уровней, в рамках которых строится то или иное описание изучаемых явлений, на логическое значение суждений, входящих в структуру подобных описаний, — вполне отчетливо различимо, поскольку выбирая тип языка, исследователь одновременно задает критерии, по которым будет оцениваться вхождение построенных им утверждений в область “истины” или “ложности”» [9, с. 259].

Но разные уровни языкового описания реальности не решают проблемы истины и субъективности. Философия истории Ясперса выявила важнейшую тенденцию всемирной истории: поиск человеком опоры в себе в его взаимосвязи с окружающим миром. Ясперс показал, что человек открыл в себе самом истоки, позволяющие ему противопоставить себя миру, возвыситься над ним и над собой в абстрактной мысли. Ясперс показал также поворотную точку во всемирной истории: формирование общего знаменателя, который закладывается в виде науки и техники. Даже не принимая западной культуры, но приняв западную науку и технику, человечество невольно попадает в плен математического мышления как некоего метафизического принципа структурирования бытия. И пока оно продолжает оставаться в этом плену. На «*mathesis universalis*» как основополагающую науку о мере, порядке и числе, сформулированную впервые в методологических сочинениях Р. Декарта, сегодня опирается неустойчивое технологическое развитие, ведущее в конце концов к опасной потере связи цивилизации и природы.

Эта ситуация сложилась не сейчас. Вся история западной метафизики, которую как забвение бытия всего сущего представил М. Хайдеггер, берет исток в философии Платона, в его учении об истине, где впервые обнаруживает себя раздвоение характера истины: как несокрытости и как правильности взгляда [10]. Метафизический

взгляд, идущий за пределы чувственно воспринимаемого бытия, суть антропология. Эпоха Ренессанса, заложившая антропоцентрические основания современности, на этом пути была только одним из решающих поворотов: в эту эпоху впервые фиксируют явное противопоставление природы и культуры, которые все больше начинают осознаваться как разные самостоятельные реальности. В Новое время ренессансный антропоцентризм становится основой научного мировоззрения, которое не только размывает символический универсум культуры, но и посягает на то, чтобы формулами описать все сущее. В философии и науке Нового времени формируются новые представления о природе: она становится объектом, который можно трансформировать исходя из потребностей и нужд. Попытки Канта указать пределы разуму, по существу, не были услышаны не только его оппонентами, но даже продолжателями.

В антропоцентрическом горизонте сознания истина все больше трансформируется в «правильность взгляда», наконец, в современных тенденциях радикального эпистемологического конструктивизма эта тенденция доводится до логического конца: действительность есть лишь конструкция, существующая внутри аутопоэтической системы [11]. В радикальном конструктивизме в эпистемологии проявляется опасная тенденция: истина как таковая перестает интересовать исследователей. И представляется, это не противоречит тем философским концепциям диалога, которые складываются в XX веке.

Ведь если философия диалога исходит из того положения, что истина не предшествует диалогу, а принцип и метод диалога — порождение смыслов, то истина принципиально находится во внутридиалоговом пространстве. И ее легко превратить в договор. В таком диалоге и вопрос об истине бытия всего сущего, и природа оказываются вынесенными за скобки. Такое понимание диалога не исключает даже самые радикальные формы эпистемологического конструктивизма. Тем более тревожны эти тенденции в теории познания, что формы науки и техники Запада с понятием «закона» современного естествознания как праформой мышления, как универсальным принципом формообразования бытия сегодня оказались восприняты практически во всем универсуме культур.

Представляется, что в размышлениях о доктрине (проекте) устойчивого развития современной цивилизации эти моменты заслуживают внимания. Устойчивое развитие не решается силой ума или волей к рациональному планированию. Устойчивое развитие невозможно реализовать фрагментарно (перестройкой в той или иной отдельной формы — экономики, техники или науки). Оно не ограничивается «комплексными», «системными» трансформациями на старом антропоцентрическом фундаменте научного мировоззрения и соответствующей ему картине мира. Видимо, устойчивое развитие предполагает коренную перестройку и затрагивает фундаментальное отношение человека и культуры ко всему природно-сущему. Возможно, этот проект предполагает преодоление ограничений метафизического проекта *mathesis universalis*, а значит, переосмысление как образа природы, так и позиции человека среди сущего.

Но как гармонизировать сегодня коэволюцию цивилизации и природы? И как вернуться к экзистенциальному диалогу во всемирно-историческом измерении? Как вернуть мысль к вопросу об истине бытия всего сущего? Представляется, что дополнительности разных языков описания реальности недостаточно, пока сохраняется математическое мышление как метафизический принцип структурирования бытия, то есть как универсальный принцип формообразования вообще.

Представляется, что ныне важно понять — что ушло из горизонта антропоцентрической мысли Нового времени с его уверенностью в могуществе человеческого ума: «Ничто не кажется мне более нелепым, чем как делают многие, смело спорить о тайнах природы, о влиянии небес на те низшие области, о предсказании грядущих событий и о подобных вещах, никогда, однако, даже не задавшись вопросом о том, достаточно ли человеческого разума, чтобы это раскрыть», — писал Р. Декарт. И не должно казаться утомительным или трудным делом определение границ того ума, который мы осознаем в нас самих, раз мы зачастую не колеблемся выносить суждение даже о тех вещах, которые находятся вне нас и совершенно чужды нам. И не является непомерной задачей, если мы хотим объять мыслью те вещи, содержащиеся в нашей вселен-

ной, с тем, чтобы узнать, каким образом каждая из них подлежит исследованию нашего ума: ведь не может быть ничего столь многочисленного или разрозненного, что нельзя было бы посредством той энумерации, о которой мы говорили, заключить в известные границы и распределить его по нескольким разделам» [12, с. 104]. «*Mathesis universalis*» как основополагающая наука о мере, порядке и числе становится новым духовным средоточием бытия. Когда это средоточие найдено и утвердилось — всякое наличное бытие (событие природы или души) впервые получает свой «истинный смысл». А таким универсальным принципам формообразования, как миф и религия, приходит конец. Но современные кризисы вселяют возрастающее сомнение в силу разума и более внимательно присматриваются к оставшимся нереализованными потенциальным путям цивилизационного развития.

При всей ясности стратегической идеи гармонизации цивилизационного развития и сохранения природной среды, сами фундаментальные основания и содержание стратегии устойчивого развития оставляют немало вопросов. Но вопроса о фундаментальном основании для сопряжения компонентов современного мира, о новых фундаментальных основаниях (координатах) для сборки фрагментов «разлетевшейся» целостности бытия всего сущего языковые уровни описания реальности не решают. Как возможно сегодня снова вернуться к вопросу об истине бытия всего сущего, который не решается на пути эпистемологического и логического сочетания языков описания реальности? Возможно, идея дополнительности должна быть понята шире, то есть не только как эпистемологическая и логическая. Возможно, ее следует понимать как разные универсальные принципы формообразования вообще, которые имели место в другие исторические этапы человеческой цивилизации. И тогда философия культуры, обращающаяся к универсальным принципам формообразования (т. е. проясняющая онтологические структуры бытия), может оказаться продуктивной. С этой точки зрения новоевропейский математический разум с его понятием закона современного естествознания в его глубоком философском смысле (в смысле формы мышления) есть только один из таких универсальных принципов формообразования, наряду с более древними — мифом и ре-

лигией, которые, отступая перед напором математического разума, не исчезают бесследно.

Актуальность рационального и актуальность мифологического

На третьем этапе истории человечества, согласно Ясперсу, идет борьба рационального против мифа и формирование первых философских систем в Индии, Китае и в Древней Греции. Одновременно формируются три независимых вектора цивилизационного развития. Однако на четвертом этапе, с распространением во всем универсуме культур науки и техники, возобладала западная модель цивилизационного развития. Она стала всеобщей и отодвинула традиционные модели цивилизационного развития Индии и Китая, которые не исчезли, но, во всяком случае, на время остановились.

Несмотря на то что западная модель цивилизационного развития, казалось бы, сегодня демонстрирует кризисные моменты, пока не задействован эвристический потенциал альтернативной научной программы органицизма, говорить о полной ее исчерпанности, видимо, еще преждевременно. Как известно, внутри антропоцентрического горизонта сознания органицизм складывался в эпоху французского Просвещения с его идеями прогресса разума и совершенствования технического развития цивилизации. Научная программа органицизма, во многом определяемая идеями натурфилософии И. В. Гете, складывалась как альтернатива новоевропейскому рационализму и эмпиризму — картезианской и бэконовской программам очищения разума от всего традиционного, символического и эмоционального. Идеи классического органицизма, как известно, сообщили мощный импульс немецким романтикам, которые обратились к исследованию древних и современных языков, уникальных культур, этнографии и мифологии.

Органицизм как научная программа еще в XIX веке имела последователей в разных областях научного знания, не только в биологии, но и в физике [13], но они не могли конкурировать с научно-технологической эффективностью рационализма, который стал господствующим руслом развития западной цивилизации. Научная программа

органицизма имела последователей и в российской науке еще в XIX столетии: она нашла отклик в русском космизме и органицизме. Это широкое интеллектуальное движение в мысли России XIX—XX веков проявила себя как в естествознании, так и социальной мысли, искусстве и философии [14].

Новая волна интереса к органицизму поднимается в последние десятилетия. Неудержимое технологическое развитие, охватившее планету, и ощущение реальной угрозы апокалиптической катастрофы, достигающее даже массового сознания, все больше актуализирует поиски альтернативных путей развития как за рубежом, так и в России. В российской философской мысли, в том числе философии культуры и культурологии, особенное внимание гетеанству и органицизму в своих работах уделял Ю. Н. Солонин. Он подчеркнул, что сегодня вопрос ставится иначе: речь идет не о конкуренции научных программ, но о необходимости сочетать эвристический потенциал двух методологических традиций, найти способы согласования разных научных языков описания реальности [15]. Однако представляется, что сегодня вопрос не должен ограничиться сочетанием методологического потенциала разных научных программ. Процессы демифологизации и секуляризации сознания, которые интенсивно протекали, начиная с научной революции Нового времени, не привели к полному уничтожению следов этих мировоззрений в сознании. Миф отступил, но не исчез. Он продолжает функционировать в сознании, ментальности и культуре современного человека в своеобразном двуединстве с другими онтологическими структурами. Поэтому в поисках новых путей развития цивилизации новая постановка вопроса о функциональной связи разно-природных онтологических структур сознания (науки и мифа) может оказаться неожиданно интересной областью исследования философии культуры и культурологии.

История исследования и интерпретации функционирования мифа в современной культуре включает в себя ряд интересных авторов и работ (этнографические, филологические, историко-культурологические, психологические, философские). Имея в виду наиболее значимые результаты исследования мифа в связи с рассматриваемой нами темой, мы отметим результаты трех исследователей.

Одной из самых глубоких психологических теорий мифа по сей день остается теория, предложенная в концепции К. Г. Юнга. Мифологические компоненты сознания анализируются не только в контексте культуры, но и в аспекте исторической дифференциации психического. Юнг был тем представителем направления глубинной психологии, который подчеркивал, что и психика, и сам мозг в его структурированности сохраняют пройденный путь исторического становления.

Природу бессознательного, как известно, Юнг понимал иначе, чем З. Фрейд: «Для меня бессознательное является безбрежной исторической сокровищницей» [16, с. 98]. В генетической теории либидо [17] Юнг принципиально сформулировал свое понимание структуры психического и рассматривал историко-культурный аспект либидо. Психическая энергия, согласно Юнгу, проходит дифференциацию в историческом становлении. Он существенно расширяет фрейдовское понятие *libido* и полагает, что при сведении либидо к сексуальности от действительности отнимается не только актуально-индивидуальная сумма *libido*, но также и та масса *libido*, уже дифференцированная и десексуализированная, которая с незапамятных времен обслуживала каждого нормального человека в его функции действительности. Структурированность психического и является результатом исторической дифференциации психической энергии *libido* — человеческое сознание наращивает исторические оболочки подсознания. Слои мозга и структурированность сознания сохраняются, эволюционируют в историческом становлении. Мифологическое не исчезает, оно остается в структурированности мозга. Бессознательное, согласно Юнгу — не вытолкнутые запретные содержания (З. Фрейд), а тот резервуар, «кладезь», из которого в кризисной ситуации «трансцендентальная функция» имеет возможность черпать, чтобы вернуть психическому нарушенное равновесие. Поэтому игнорирование бессознательного приводит к серьезным негативным последствиям.

Мифологическое в цивилизации и культуре — это первый исторический слой «содержательности» архетипического этой культуры. Мифология была самым древним способом обработки архетипических форм. В древнем мифе как самом первом способе шлифова-

ния жутких и спутанных образов человек совершает лишь первые попытки увидеть себя. Но он еще не отделяет себя от «матери-природы». В религии и искусстве он уже ощущает отрыв сознания от животной бессознательности.

Коллективное бессознательное — общее для всего человечества. Юнг подчеркивал это единство, считая, что в конечном счете «есть одна душа, охватывающая всех нас» [18, с. 217]. Бессознательное в истории человечества живет своей жизнью. В нем продолжается работа, начавшаяся много лет тому назад. Архетипы всегда сопровождают человека. Архетипы и символы (которые, как известно, управляют сознанием и миром). Нужно хорошо понимать, что архетип — это другое имя инстинкта у Юнга. Эта идея обнаруживается уже в его работе «Генетическая теория libido». «Психическая энергия вообще» — эта энергия инстинкта.

Архетипы являются источником мифологии, а после — религии и искусства. Инстинкт (архетип) оформляется в символы и образы (или священные, или прекрасные по содержанию), которые берут на себя функции восстановления гармонии.

Но с развитием сознания, с увеличивающимся разрывом (пропастью) и возрастающим напряжением между бессознательным и сознанием, автономность бессознательного никуда не пропадает: оно продолжает действовать. Только адаптация человека к своему внутреннему миру становится все более сложной проблемой и требует все более утонченных способов восстановления гармонии. Полное обособление сознания от бессознательного ведет к утрате равновесия. Если сознание уже не принимает во внимание опыт архетипов, если «трансцендентальная функция» уже не может обеспечить восстановления равновесия, а символическая передача уже невозможна, то бессознательное перестает быть человеку подвластным — оно просто уходит из под контроля. Тогда архетипические образы могут вторгнуться в сознание в самых примитивных формах. И эти вторжения коллективного бессознательного ведут не только к индивидуальным, но и к коллективным психозам.

Автономность бессознательного, которое живет своей жизнью — архетипы «спонтанно возникают в любое время, в любом месте, без какого либо внешнего влияния». И это утверждение, согласно Юнгу,

имеет далеко идущие последствия, ибо «означает, что в каждой душе присутствуют формы, которые, несмотря на свою несознаваемость, являются активно действующими установками, предустанавливающими наши мысли, чувства и действия и постоянно оказывающими на них влияние» [19, с. 216]. При этом Юнг подчеркивал «ошибочность представления о том, что архетип обладает определенным содержанием, архетипы определены не содержательно, а формально, да и то лишь в очень незначительной степени. Изначальный образ определен в отношении своего содержания лишь тогда, когда он становится сознательным и таким образом обогащается фактами сознательного опыта» [19, с. 216]. Таким образом, коллективное бессознательное пусть и общее для всего человечества, но архетипы, подчеркивает Юнг, появляются в виде символов, пропитанных кровью своей культуры. В нем — исторические корни современных символов. Никакие заимствования с Востока европейцам не помогут. Символы культуры всегда пропитаны собственной кровью. И нет иного пути справиться с собственными кризисами, как только вернуться к собственному символическому универсуму.

Все более очевидным становится то, что победить миф рациональностью, как описал Ясперс, вряд ли возможно в принципе. Эта борьба нанесла вполне определенные удары по психическому состоянию западного человека. Миф оказался во многом вытолкнутым в подсознание и в силу того неконтролируемым. Юнг подчеркивал, что наука, взявшая на себя функции жреца и шамана, с ними справляется с трудом. Она занимается в основном идеологией и политикой, но не работает с коллективным бессознательным и длинными периодами истории. В то же время архетипы и образы продолжают оказывать сильнейшее влияние на человека, особенно в ситуации, когда современный социум разлагает бытие человека на функции, превращая его в заменяемую деталь механизма.

В современном рационально организованном опыте о мире с господствующими установками практического разума, упорядочивающими повседневность, миф передвигается в сферу эстетического, в сферу искусства. Однако и искусство в век научного мировоззрения также претерпевает изменения: оно лишается катарсиса и все меньше претендует на раскрытие истины бытия. Все больше оно связы-

вается со сферой вымысла. Не случайно в конце XX века широко распространяется жанр фэнтези как своеобразное бегство от действительности и эстетизация вымысла.

В свете психологической концепции Юнга концепции глобализации, строящие концепты «мира как единого места» и «глобального человеческого состояния» (Р. Робертсон), вряд ли смогут выдержать критику. Человек, его ментальность укоренена в культуре. Человека невозможно вырвать из культуры и истории, а культуру отделить от почвы, на которой она формировалась, без серьезных последствий. Символический универсум культуры определен ее географическими и климатическими условиями. В этом смысле весьма опасным представляется феномен массовой транскультурной миграции. Игнорирующие эти результаты Юнга и ориентированные исключительно на современный срез культуры и конкретно-прагматические задачи, *cultural studies* вряд ли готовы к постановке сложных задач современной цивилизации.

В трансцендентальной традиции философии к истолкованию мифа впервые обращаются Г. В. Ф. Гегель и Ф. В. Й. Шеллинг. Они рассматривают миф не как заблуждение, предрассудок или иллюзию: миф обладает определенным модусом истины. Продолжая трансцендентальную традицию и отталкиваясь от кантовских априорных форм восприятия мира, Э. Кассирер рассматривает миф как одну из символических форм сознания и ставит вопрос об особенностях образования понятий в мифологии. Миф им представлен как духовная оптика, в фокусе которой все сущее структурируется иначе, чем в духовной оптике научного мировоззрения. В этом смысле миф как система форм созерцания и понятий, способная упорядочить многообразие опыта, от науки отличается только характером природной упорядоченности. Мифически-астрологический способ мышления (форма мышления) как универсальный принцип формообразования вообще Кассирер сравнивает с научным мышлением: «По сравнению с идеальностью математических понятий закона и органической формы (научная программа органицизма. — А.-К. З.) мифическо-реалистическое воззрение вынуждено через всю действительность проследивать одну и ту же схему, один и тот же образ бытия» [20, с. 220]. Так задается бытие со своими классами, взаимосвязями и различия-

ми. Подлинное «fundamentum divisionis», как известно во всей после-кантовской философии, заключено не в вещах, а в духе. И Кассирер постоянно подчеркивал, что мир имеет для нас тот образ, который придает ему дух.

Кассирер выявляет проформы математического и мифического мышления и показывает, что базовой проформой мифического мышления является пространство, в то время как базовой проформой математического мышления является время. Причем в силу гомогенности времени в математическом мышлении оно соотносится с понятием чистого числа в отличие от «священного числа» как «великого связующего средства» [21] в мифическом мышлении. «Современная физика “объясняет” пространственное совместное бытие, существование вещей тем, что сводит его в конечном счете к формам и законам движения. Для нее физическое пространство становится силовым пространством, которое строится из взаимопереплетения “силовых линий”. Если там пространство растворяется в силе, то в астрологическом мышлении, наоборот, — сила в пространстве...

В мифическо-астрологическом пространстве. Небо, положение и структура его отдельных частей — это, в сущности, не что иное, как вид вселенского взаимодействия, поскольку взаимосвязь понимается чисто субстанциально и рассматривается лишь как вещно-пространственная. В этом смысле не время, а пространство берется в качестве подлинного символа, “схемы” всякого рода причинности» [21].

В философии символических форм Кассирер показывает становление и структурирование сферы трансцендентальности в истории. В контексте этого замысла он разрабатывает онтологическую структуру мифа и показывает, что в чувственных образах мифа уже содержатся все основания будущего опыта дискурсивного мышления: мифическое восприятие проходят все будущие понятия науки. В этом смысле «критика разума должна стать критикой культуры» [22, с. 17].

Смена мифа религией представляет собой промежуточную фазу в переходе к формам научного знания. Сравнивая религию и миф не по их содержанию, а по форме мысли (форме образования по-

нятий), Кассирер обращает внимание, что характерной особенностью религиозного сознания и образования понятий является то, что их содержание никогда не может быть исчерпывающим образом высказано в наличном составе догм и принципов веры. Символ предполагает метафорическую связь видимого и невидимого. Неразрывность видимого облика и невидимого значения есть точка пересечения двух сфер и лежит в основе всех форм религиозных культов. Требуется активность духа для средневекового постижения символа. В Средние века сверхчувственное бытие Бога воспринималось как несоизмеримое для нашего привычного к чувственности духа, поэтому символ здесь играл важную роль — он вводил в познание божественного [23, с. 71—72]. Именно эти характеристики образования средневекового понятия привлекли внимание И. В. Гете к старопротестантской герменевтике с ее символическим способом познания сверхчувственного бытия, когда он задумался о понятийном выражении идеи целостности. Символ (прообраз) и идея метаморфоза, которые были положены в основу понятия «тип». Гете предложил принципиально иную логику образования понятия — альтернативную аналитико-конstellлирующему способу образования понятия в механистической научной программе. Идею органической формы и качественное мировидение Гете противопоставил математическому подходу к природе в целом. Однако критика *mathesis universalis* как универсального принципа не означала для Гете ни отказа от рационализма как такового, ни отказа от математики. Выступивший против математической физики, он не отрицал продуктивности математики как таковой в познании. Но за ней он признавал только техническую функцию, но не мировоззренческую. По сути, Гете предлагал переосмыслить роль математики в структуре бытия. Именно вопрос о роли и природе математики в структуре бытия известный историк и философ науки А. Койре считал принципиальным водоразделом не только между философскими системами Платона и Аристотеля, но также между платонизмом и аристотелизмом как двумя традициями в истории мысли [24, с. 142].

Важнейшей особенностью становящегося трансцендентализма Кассирера, в отличие от панлогизма Гегеля, является то, что ни

одна символическая форма не преодолевается и не снимается другой. Все они остаются действовать в становящемся интеграле сознания. Миф, религия, наука — это разные направления деятельности духа, порождающие разные образы бытия. Этот результат мысли Кассирера о взаимосвязи всех символических форм в интеграле становящегося сознания может оказаться интересным в исследовании гетерогенности онтологических структур сознания.

Идея Кассирера о взаимосвязанности разных символических функций (форм) в становящемся трансцендентальном опыте сознания по-своему получает продолжение в исследованиях К. Хюбнера, который обращается к мифу и науке в двуединстве культуры [25]. Миф и науку он исследует как онтологические структуры бытия, предпосланные определенному типу опыта. В своем подходе Хюбнер применяет методы и результаты современной философии науки и аналитики к исследованиям мифологии и сосредоточивает исследовательское внимание на систематическом сравнении научных форм мышления и опыта, исследованных в теории науки с опытом и мышлением, который обнаруживается в мифе. Важно отметить, что в исследовании Хюбнера намечается явная тенденция большей культурологической нагруженностью философского исследования.

Хюбнер обращает внимание, что «прошлые мифы не возвращаются в неизменном виде». Поэтому он разводит понятия «миф» и «мифологическое». Миф Хюбнер определяет как первичную систему реальности, как систему мышления и опыта. Миф не является отражением, он реален, как и другие социально-исторические онтологии, к тому же он является первой онтологией в их ряду. В отличие от мифа мифологическое только сознательно и уже неадекватно копирует миф, когда тот отодвигается в подсознательное. Понятие мифологического у Хюбнера связано с понятием архе, которое истолковывается как онтологическая структура, последняя, всякий раз возвращаясь, наполняется новым содержанием.

В центре исследования Хюбнера оказывается сравнение познавательных возможностей науки и мифологии. В этом смысле его подход, метод и результаты, нам представляется, могут оказаться интересными для выявления особенностей «indigenous methodology» ко-

ренных народов. Их эвристический потенциал и возможный вклад в познание по сей день остаются мало проясненными в общем контексте эпистемологии и методологии науки.

Устойчивое развитие и региональные онтологии: спецификация принципов в универсуме культур

Кроме философско-мировоззренческих оснований, общетеоретических и методологических вопросов, в осмыслении устойчивого развития предполагаются вопросы спецификации, связанные с его внедрением в универсум культур, объединяющий самобытные, самоцельные и самоценные исторические образования. Вопросы спецификации предполагают исследования не только ментальности и особенностей культур, но также природно-географических условий, в которых разворачивается жизнедеятельность конкретной культуры. Исследования культурофилософских и теоретических вопросов спецификации тем актуальнее, чем больше проявляются ныне тенденции унификации и нивелирования уникальности культур. Однако отстаивая уникальность культур, мы должны избежать другой крайности — преувеличения духовных факторов в формировании ментальности и недооценки природно-географических условий как ментальность формирующего фактора. Тенденция недооценки биологических и географически-климатических факторов есть результат того же самого ренессансного антропоцентризма, противопоставившего культуру и природу как две самостоятельные сферы с проистекающим отсюда дуализмом наук. Представляется, что эту тенденцию на протяжении последних столетий только подкрепляли научные достижения и прогрессирующее техническое развитие. Технический рывок XX века оказался столь мощным, что позволил человеку выйти из непосредственной связи с природой, амортизировать ее влияние и обеспечить себе такую степень свободы от природных условий, что он начал опасно терять ощущения реальности: человечеству, достигнувшему технического совершенства, грозит другая опасность — превратиться в «замкнутую систему» с неизвестными последствиями [9, с. 368—369]. Намерения, преследуемые доктриной устойчи-

вого развития, — отойти от опасных тенденций, способных привести к необратимым природным катастрофам. Человечество стоит перед задачей — найти гармонические формы коэволюции в природной среде. Поэтому актуализация идей о том, что под воздействием биологических и природно-географических факторов изначально складываются склонности и эмоционально-рациональные силы души человека и формируется символический универсум конкретной культуры, не следует понимать как прямолинейный натуралистический детерминизм.

Влияние природно-климатических условий на склад души и мифологический образ мира, разумеется, отмечал не один автор. Но впервые последовательно продуманную идею тесной взаимосвязи биологических и духовных факторов в философской антропологии и философии культуры мы встречаем в «Идеях к философии истории человечества» И. Г. Гердера, которого мы несправедливо воспринимаем сегодня как классика, оставшегося в истории мысли. Мысль Гердера как «величайшего зодчего мировой истории», по выражению Н. В. Гоголя («Арабески»), нам представляется, является не менее актуальной, чем Ясперса, и в наше время заслуживает особого внимания. Гердер исходил из иных предпосылок и иной постановки вопросов, чем философ-экзистенциалист, который к тому же принадлежал эпохе господства идеи дуализма наук. В основе концепции Гердера лежала идея органической целостности мира. Совместными усилиями Гете и Гердера эта идея была понятийно разработана как основа научной программы органицизма. Отметим, что идея «организма» использовалась не для обозначения определенного класса явлений, а выражала универсальный спекулятивный принцип этой программы, какими бы областями знания исследователи не занимались. Классический органицизм не знал дуализма наук — единые гносеологические принципы применялись в познании всего сущего. Если Гете преимущественно обращался к живой и неживой природе и к биологическим объектам, то Гердер обратился к истории и культурам. И так как идея органической целостности всего сущего была положена в основу этой научной программы, взаимосвязь биологического и духовного принципиально не могла быть

разорвана. Поэтому, обращаясь к философии истории человечества, Гердер начинает строить свой концепт влияния природы, географии, климата на формирование биологической и духовной составляющих человека. В его антропологии и философии культуры биологическое и духовное гармонично сбалансированы. В своей концепции Гердер по-своему воспроизводит непрерывную аристотелевскую лестницу существ, охватывающую неживую и живую природу, поднимающуюся до духа человека и органических сил культуры, пронизывая всю Вселенную единым принципом органической целостности.

Другой важный вопрос в научной программе органицизма, который нельзя упустить, размышляя о вопросе спецификации принципов устойчивого развития, — гетеанская идея типологии. Идея типа и типологического метода выражает квинтэссенцию программы органицизма: видеть прообраз в метаморфозах. Гетеанскую идею типологии Гердер применяет и в структурировании универсума культур, и в исследованиях всемирной истории человечества.

Возвращаясь к современной доктрине устойчивого развития, представляется, что обсуждать вопросы спецификации, что называется в общих чертах невозможно: географические и климатические условия варьируют в самых широких пределах, к тому же наличествуют факторы культурно-исторической уникальности культур. В такой ситуации идеи классического органицизма как интеллектуальный фундамент могут оказаться весьма продуктивными.

Обращаясь к Арктике, следует отметить, что вопрос взаимосвязи цивилизации и природы далеко не во всех культурах сегодня чувствуется с такой напряженностью духа, какая присуща коренным народам этого региона. Экстремальные условия Арктики не способствуют формированию в сознании человека опасной иллюзии независимости от окружающей среды. «Сдвоенный холод» (понятие, активно вводимое в научный оборот У. А. Винокуровой) не позволяет игнорировать связь человека и его среду обитания с такой легкостью, как это имеет место в более мягких климатических условиях. Вписанные в свою природно-климатическую природную среду, коренные народы Арктики по сей день сохраняют свои тра-

диции не в музейных формах, а в быту реальной действительности. Их самобытное мировоззрение пронизывает повседневность. От своего собственного мировосприятия идущий интерес привлекает внимание ученых Арктики и к программе органицизма, в которой идея единства природы, мира человека (культуры) и Вселенной проведена во всех аспектах (онтологическом, гносеологическом и методологическом).

В начале статьи мы обратились к вопросу о неизбежной встрече двух фундаментальных метафизических проектов в инновационной стратегии развития Арктики: мировоззренческом проекте коренных народов (включающем множество мифологических элементов) и метафизическом проекте западной цивилизации, выстроенном на *mathesis universalis*. Но если мы сегодня говорим о возможности и эвристической продуктивности сочетания на разных языках описания реальности (научные программы, воспринимаемые раньше как альтернативные, сегодня мыслятся как дополнительные), то должны определиться с принципиально важным вопросом: какая метафизическая основа будет положена в основание этой дополненности? И какие возможны алгоритмы сочетания? Может ли органицизм — в том классическом виде, который складывался на идеях натурфилософии Гете и философских разработках Гердера (а не в последующем его истолковании в духе дуализма наук и противопоставления природы и свободы) — быть взят за отправную точку устойчивого развития и основу инновационного развития Арктики? Этот ответ будет определять фундаментальный взгляд на все сущее. Если в качестве фундаментальной основы будет принято не количественное, а качественное мировидение, присущее программе органицизма, то математическому будет отведена очень важная, но не мировоззренческая, а техническая роль. Если такое возможно, то народы Арктики могли бы стать образцом такого варианта сочетания научных программ и своеобразным полигоном в проектировании самых перспективных моделей устойчивого развития.

Тем более, что обращает на себя внимание близость идей органицизма и тех представлений о коэволюции культуры и природы, которую сохраняют в своем мировоззрении народы Арктики. Если такой сценарий в принципе возможен, то он, разумеется, предпола-

гает более обстоятельное изучение современного состояния миропроекта, который складывается у народов Арктики.

Вступление этнокультур в «осевое время», вне всякого сомнения, трансформирует мифологическое мировосприятие. Древний миф как универсальный способ формообразования уже не является базовой структурой современного сознания. Процессы демифологизации миропроекта (мифологического сознания) запускаются с момента включения в развитие всемирной истории. Эти процессы идут постепенно, но не меняя направления исторического вектора. Мифологическое в эпоху рационального существует в видоизмененных формах — в виде мифологических компонентов, которые находятся либо в бессознательном и неконтролируемом виде, либо сознании, но уже организованы на другом метафизическом фундаменте. И чем активнее осваиваются формы научно-технической цивилизации коренными культурами, чем интенсивнее они включаются в инновационные сценарии развития, тем глубже их ментальность погружается в мировоззренческий проект западной цивилизации, трансформируя мифологическое мировосприятие.

Разумеется, от мифа не уйти и рациональностью его не победить. Он отступает в бессознательное. И как показали исследования Юнга, его проявления в психике современного человека становятся более сложными, а способы соединения сознательного и бессознательного — все более изощренными. Сохраняющиеся мифологические компоненты организованы уже в другой системе координат, через понятийную сетку которой неизбежно пропускаются и другие формы культуры. Современная культура представляет собой симбиоз или, как выразился Хьюбнер, двуединство науки и мифа. Но речь следует вести уже не о мифе как универсальном способе формообразования, задающем видение бытия, но о мифологическом, как его определял Хьюбнер.

В историческом движении мифологическое не является застывшей структурой: «Прошлые мифы не возвращаются в неизменном виде» (Хьюбнер). Проникновение научно-технических форм заметно трансформирует уклад жизни коренных народов. Эти формы безусловно влияют на ментальные структуры, продолжая трансформиро-

вать мифологические образы мирозерцания. Но мифологические компоненты остаются живыми и несут важнейшую информацию о мире. Они непрестанно функционируют в ментальности современных северных народов, проявляясь в искусстве и повседневности, традиционной культуре.

Следует сказать, что в направлении на укрепление мифологического мировоззрения в культуре работает культурологическая мысль, которая в понятийной форме воссоздает своеобразную неомифологию холода. В работах У. А. Винокуровой мы видим, как развивается система понятий, охватывающая онтологические, гносеологические и методологические аспекты (своеобразный северный космизм, антропологические аспекты — концепция человека криолитозоны, идея коэволюции человека и природы, эпистемологические идеи коренных народов — *indigenous methodology*). Ученый выделяет понятийный остов мировоззрения культуры, который высвечивает актуально-живую проекцию знания о мире человека, проживающего в конкретных природно-географических условиях. Работы Винокуровой ориентированы не только на неомифологический остов культуры. Ученый ставит актуальные, но одновременно и самые сложные вопросы современности: сочетание инновационных сценариев и новой мифологемы холода. Не остается сомнений, что в случае коренных народов Арктики мы имеем образцы культур, сохранивших тесную и органическую связь с природой. Но одновременно эти культуры современные — открытые не только природе, но также и инновационным процессам цивилизационного развития человечества.

Уловить живой, многомерный, неравномерно развивающийся в разных сферах своей жизнедеятельности организм культуры в понятийные сетки еще не удавалось ни одной концепции и ни одной науке. Привнесение их понятийного аппарата, разработанного под те или другие идеи или проблемы, *in vivo* культуры в каждом случае будет предполагать творческую спецификацию общих принципов. Но и это не исчерпает полноты ее жизни. И мы можем только повторять вслед за Гете: об абсолютном в теоретическом смысле я не решаюсь говорить, но кто видит его в явлении — очень выигрывает.

Заключение

Устойчивое развитие человеческой цивилизации предполагает не только поиск гармонизации с природой. Оно предполагает «экзистенциальную коммуникацию» внутри универсума культур, которой сегодня все больше пренебрегают. Нарастающая унификация цивилизационных форм в материальной жизни людей ведет к потере интереса к духовным мирам культур: экзистенциальная коммуникация, понятая Ясперсом как всемирно-историческая задача, редуцируется к прагматическим интересам и непосредственной практической значимости. Вопрос «достигаемости» уникальных миров культур и вовсе перестает быть актуальным. Диалог культур перестает восприниматься как путь и метод поиска истины. В мире как политико-экономической реальности истина проектируется в область прагматического взаимодействия на материальном уровне обеспечения жизни и все больше понимается как договоренность. Это не может не тревожить. Тем более что такой же прикладной характер исследований мира культуры мы видим и в *cultural studies*, которые рассматривают культуры исключительно в их современном срезе.

Философия культуры, исходящая из понимания уникальности культур, принципиально связана с идеей типа и, следовательно, опирается на исторический материал, наработанный культурологами. Безусловно, она стремится достичь понимания универсальных принципов «формообразования» вообще, или иначе — разных онтологических структур бытия. Будучи критической философией, она стремится познать общие базовые направления культуры. Но будущий облик культуры ей не предугадать и не предопределить. Включаясь в проблематику теории познания и философии науки, философия культуры может обеспечить такой ретроспективный взгляд, который позволяет обнаружить, что ушло из горизонта современной мысли и какие потенциальные возможности исторического развития остались незадействованными. Представляется, что это может способствовать преодолению жесткой прямолинейности «рационально-научного» мировоззрения как в мысли, так и в практической деятельности. Пока такие возможности у человечества не потеряны.

Библиографический список

1. Принятые документы и Стратегия развития Арктической зоны Российской Федерации и обеспечение национальной безопасности на период до 2020 года см.: URL: <http://government.ru/search/?q=стратегия%20развития%20Арктической%20зоны%20российской%20федерации%20до%202020&^ЛШ=29.04.2018&dt.since=7.05.2012&sort=rel&type> (дата обращения: 29.04.2018).
2. Винокурова У. А., Яковец Ю. В. Арктическая циркумполярная цивилизация. Новосибирск, 2016. 320 с.
3. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 63—176.
4. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. 527 с.
5. Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zurich. 1949. (Цит. по: Гайденко П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 24.)
6. Гайденко П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 5—26.
7. Jaspers K. Vernunft und Existenz. Groningen, 1935.
8. Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб., 2001. 416 с.
9. Гусев С. С. Смысл возможного. Коннотационная семантика. СПб., 2002. 384 с.
10. Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 345—361.
11. Эти вопросы обсуждаются в книге: Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке / отв. ред. В. А. Лекторский. М., 2009. 368 с.
12. Декарт Р. Сочинения: в 2 т. М., 1989. Т. 1. 654 с.
13. Порус В. Н. Альтернативы научного разума // Вопросы естествознания и техники. 1998. № 4. С. 18—50.
14. Маслбоева О. Д. Российский органицизм и космизм XIX—XX вв.: эволюция и актуальность. М., 2007. 296 с.
15. Солонин Ю. Н. Методологический кризис: его философские основания и перспективы // Забулионите А.-К. И. Типологический таксон культуры. СПб., 2009. С. 5—26.
16. Юнг К. Г. Тэвистокские лекции. Киев, 1995. 228 с.
17. Юнг К. Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. СПб., 1994. См. раздел: О понятии и генетической теории либи́до.
18. Юнг К. Г. Проблема души современного человека // Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 203—222.
19. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. Киев, 1996. 384 с.
20. Кассирер Э. Понятийная форма в мифическом мышлении. Исследования библиотеки Варбурга // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М., 1998. С. 183—251.

21. Кассирер Э. Основные черты морфологии мифа. Пространство, время и число // Кассирер Э. Философия символических форм. М.; СПб., 2002. Т. 2. С. 99—165.
22. Кассирер Э. Философия символических форм. М., 2002. Т. 1. 272 с.
23. Забулионите А.-К. И. Типологический таксон культуры. СПб., 2009. 279 с.
24. Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985. 286 с.
25. Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996. 448 с.

References

1. *The adopted documents and the Development Strategy of the Arctic Zone of the Russian Federation and national security for the period up to 2020 see:* Available at: [http://government.ru/search/?Q=Strategy% 20 development% 20 Arctic% 20 zone% 20 Russian% 20 Federation% 20 to % 202020 & ^ LH = 04/29/2018 & dt. since = 05/07/2012 & sort = rel & type =](http://government.ru/search/?Q=Strategy%20development%20Arctic%20zone%20Russian%20Federation%20to%202020&^LH=04/29/2018&dt.since=05/07/2012&sort=rel&type=) (accessed 04/29/2018).
2. Vinokurova U. A., Yakovets Yu. V. *Arctic circumpolar civilization*. Novosibirsk, 2016.320 p.
3. Heidegger M. European nihilism. *Time and Being*. Moscow, 1993, pp. 63—176.
4. Jaspers K. *The meaning and purpose of history*. Moscow, 1991, 572 p.
5. Jaspers K. Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. Zurich, 1949. (Quoted from: P. Gaidenko. Man and History in the Existential Philosophy of Karl Jaspers. *The Meaning and Purpose of History*. Moscow, 1991, p. 24.)
6. Gaidenko P. P. Man and History in the Existential Philosophy of Karl Jaspers. Jaspers K. *The Meaning and Purpose of History*. Moscow, 1991, pp. 5—26.
7. Jaspers K. *Vernunft und Existenz*. Groningen, 1935.
8. Wallerstein I. *Analysis of world systems and the situation in the modern world*. St. Petersburg, 2001, 416 p.
9. Gusev S. S. *The meaning of the possible. Connotational semantics*. St. Petersburg, 2002, 384 p.
10. Heidegger M. Teaching of Plato about the truth. Heidegger M. *Time and Being*. Moscow, 1993, pp. 345—361.
11. These issues are discussed in the book: A Constructivist Approach in Epistemology and Human Sciences. Ed. V. A. Lektorsky. Moscow, 2009, 368 p.
12. Descartes R. *Compositions* in 2 volumes, vol. 1. Moscow, 1989, 654 p.
13. Porus V. N. Alternatives to the scientific mind. *Questions of natural science and technology*, 1998, no. 4, pp. 18-50.
14. Masloboeva O. D. *Russian organism and cosmism XIX—XX centuries: evolution and relevance*. Moscow, 2007, 296 p.
15. Solonin Yu. N. Methodological crisis: its philosophical foundations and prospects. Zabulionite A. K. I. *Typological taxon of culture*. St. Petersburg, 2009, pp. 5—26.
16. Jung K. G. *Tevistock lectures*. Kiev, 1995, 228 p.
17. Jung K. G. Libido, its metamorphoses and symbols. SPb., 1994. See section: On the concept and genetic theory of libido.

18. Jung K. G. The problem of the soul of modern man . Jung K. G. *Archetype and symbol*. Moscow, 1991, pp. 203-222.
19. Jung K. G. *Soul and myth: six archetypes*. Kiev, 1996, 384 p.
20. Cassirer E. Conceptual form in mythical thinking. Studies of the Warburg Library. Cassirer E. *Favorites. Experience about a person*. Moscow, 1998, pp. 183—251.
21. Cassirer E. The main features of the morphology of myth. Space, time and number. Cassirer E. *Philosophy of symbolic forms*, vol. 2. Moscow; St. Petersburg, 2002, pp. 99—165.
22. Cassirer E. *Philosophy of symbolic forms*, vol. 1. Moscow, 2002, 272 p.
23. Zabulionite A. K. I. *Typological taxon of culture*. SPb., 2009, 279 p.
24. Koyre A. *Essays on the history of philosophical thought*. Moscow, 1985, 286 p.
25. Hübner K. *The Truth of Myth*. Moscow, 1996, 448 p.