

НАУЧНАЯ ДИСКУССИЯ. КУЛЬТУРОЛОГИЯ SCIENTIFIC DISCUSSION. CULTUROLOGY

Научная дискуссия / Scientific discussion

УДК 303.01

<https://doi.org/10.34130/2233-1277-2022-4-145>

**Актуальность полемики Ю. Н. Солонина и М. С. Кагана.
Фундаментальные основания российской культурологии
(посвящается памяти профессора 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 1

Ведущий круглого стола: **Забулионите Аудра Кристина Иосифовна**, д-р филос. наук, доцент Факультета свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета; профессор Института музыки, театра и хореографии Российского го-

© 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., 2022

сударственного педагогического университета им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург, Россия), zkristi@mail.ru.

Участники:

Ардашкин Игорь Борисович, д-р филос. наук, профессор Национального исследовательского Томского политехнического университета (Томск, Россия);

Бадмаев Валерий Николаевич, д-р филос. наук, профессор Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова (Элиста, Россия);

Балакина Елена Ивановна, канд. культурологии, доцент кафедры культурологии и дизайна Алтайского государственного университета (Барнаул, Россия);

Барнашова Елена Вячеславовна, канд. филол. наук, доцент кафедры культурологии и музеологии Национального исследовательского Томского государственного университета (Томск, Россия);

Винокурова Ульяна Алексеевна, д-р социол. наук, канд. псих. наук, профессор Арктического государственного университета 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 Государственного университета морского и речного флота им. адмирала С. О. Макарова (Санкт-Петербург, Россия);

Коробейникова Лариса Александровна, д-р филос. наук, профессор кафедры культурологии и музеологии Национального исследовательского Томского государственного университета (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 Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, заслуженный работник высшей школы РФ (Санкт-Петербург, Россия);

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

Рындина Ольга Михайловна, д-р ист. наук, профессор Национального исследовательского Томского государственного университета (Томск, Россия);

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

Ученый секретарь — В. С. Заборова (Москва, Россия).

Аннотация. *Каждому этапу развития науки присущи свои проблемы и стратегические задачи. В период становления российской культурологии в 90-е годы XX века благодаря полемике Ю. Н. Солонина и М. С. Кагана о системности и целостности были заданы те крайние полюса, которые во многом и ныне определяют развитие российской культурологии. Однако сегодня не меньше, чем в пору ее становления, культурология нуждается в критическом осмыслении ее дисциплинарности: как организовано фундаментальное знание науки о культуре, как мы работаем с уникальными характеристиками культур и цивилизаций, на каком основании структурируем универсум культур и Всемирную историю? Наконец, как мы понимаем единство науки о культуре?*

Дифференциация и углубление в исследованиях — естественный процесс развития науки, но он требует и дальнейшего развития понятийного аппарата, который был бы чувствительным к качественным характеристикам культур и цивилизаций и мог бы выразить уникальность их картин мира не на словах, а в понятиях. Не получившие до настоящего времени удовлетворительного решения эти проблемы ведут к углублению разрыва академических связей между разными ветвями культурологии, исследующими разные цивилизации. Эти проблемы требовательно возвращают нас к вопросам фундаментального характера о структуре дисциплинарности культурологии и ориентации научных программ на ту или другую парадигму философского знания. Культурология ныне, как и в первый этап формирования, снова нуждается в обсуждении ее фундаментальных оснований, вдумчивого их осмысления и критического анализа. Эти вопросы и обсуждаются участниками круглого стола.

Ключевые слова: *дисциплинарность науки о культуре, механицизм, органицизм, системность, целостность, уникальность культуры, философия культуры, культурологические дискурсы востоковедения, 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). Ч. 1 / А. К. И. Забулионите (науч. ред.), И. Б. Ардашкин, В. Н. Бадмаев и др. // Человек. Культура. Образование. 2022. № 4. С. 145–183. <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2022-4-145>

**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 1

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), zkristi@mail.ru

Participants:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Academic Secretary — V. S. Zaborova (Moscow, Russia).

***Abstract.** Each stage of science has its own problems and strategic aims. At the time when Russian Culturology was originating in 1990s due to polemics between Yu. N. Solonin and M. S. Kagan, the opposite themes that influenced development of Russian Culturology were being formulated. But today Culturology needs critical rethinking of its disciplinarity not less than at the time of its origin: how to organize fundamental knowledge of cultural science, how to work with the unique characteristics of cultures and civilizations, to structure the foundation to create the universum of cultures and civilizations as well as World history? Finally, how could we understand the unity of the science of culture? Differentiation and deepening of issues represent natural process of the development of science, but it requires further development of apparatus criticus that could be adequate to*

qualitative characteristics of cultures and civilizations, and could express their unique world pictures not only in words, but also in notions. These issues are not solved yet, and this results in the deepening gap between academic connections of different branches of Culturology that investigate different civilizations. These problems need solutions of the fundamental questions of the structure of Culturology disciplines and require orientation of the scientific programs toward one or another paradigm of philosophical knowledge. Today's Culturology needs discussion of its fundamentals, their understanding and critical analysis the same way it did from its origin. These questions are the subject of discussion between the Roundtable Discussion members.

Keywords: *disciplinarity of science of culture, mechanism, systematization, integrity, unique character of culture, philosophy of culture, oriental cultural studies, 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 1 / A. K. I. Zabulionite (academic ed.), I. B. Ardashkin, V. N. Badmaev and others. *Chelovek. Kul'tura. Obrazovanie = Human. Culture. Education*. 2022; 4:145–183 (In Russ.). <https://doi.org/10.34130/2233-1277-2022-4-145>

А. К. И. Забулионите. Три десятилетия назад, в условиях эпохальных сдвигов в российском обществе, российская культурология оформилась как самостоятельная область научного знания. Она не пошла по пути уже признанных за рубежом cultural studies, но, выделяясь из дискурсов философии культуры, аккумулируя эмпирические базы самых разных областей гуманитарного знания и размышляя над своим собственным предметом исследования, российская культурология формировалась как самостоятельная область научного знания.

Развитие науки — не равномерно-кумулятивный процесс. На разных этапах ей присущи вполне определенные стратегические задачи и проблемные ориентиры. На этапе становления, как и любой другой области научного знания, культурологии предстояло совершить переход от стадии протонауки к зрелым формам организации научного знания. В 90-е годы, в пору формирования российской культурологии, вопрос о новой науке стоял в центре дискуссий, развернувшихся по всей стране. В петербургской дискуссии, инициированной Ю. Н. Солониным, который пригласил к поле-

мике М. С. Кагана, крупнейшего представителя системного подхода в российской культурологии, обсуждение фундаментальных оснований культурологии конкретизировалось как полемика о системности и целостности. Оппоненты исходили из разных философских традиций и предлагали разные онтологические гипотезы и логику конституирования базового понятия — «культуры». Петербургская полемика о системности и целостности на почве культурологии стала продолжением конкуренции двух альтернативных научных программ: *механицизма*, восходящего к метафизике практического разума, заложенного Р. Декартом и Ф. Бэконом, и *органицизма*, берущего исток в натурфилософии И. В. Гете и философии культуры И. Г. Гердера.

Каждая научная программа, как известно, обладая определенным эвристическим потенциалом, имеет и границы легитимации. В полемике Ю. Н. Солонин обратил внимание на дефицит критического отношения к системным подходам и, как следствие этого, переоценку их эвристического потенциала в культурологии. Он подчеркивал: понятийный аппарат системных подходов, которые сформировались в рамках механистической (квантитативной) научной программы, был нечувствительным к качественным характеристикам уникальных культур. Выступая с критикой системных подходов, Ю. Н. Солонин обратил внимание на альтернативную, качественную научную программу — органицизм, понятийный аппарат которой и ныне остается разработанным значительно хуже. Несмотря на это, органицизм имеет весьма интересный эвристический потенциал в познании качественных характеристик изучаемых явлений.

Обращение Ю. Н. Солонина к программе органицизма оказалось весьма своевременным. В XX веке, как известно, нерешенные вопросы теоретического и методологического европоцентризма привели к диверсификации некогда единого знания о культурах, к уходу востоковедения, африканистики и других исследований неевропейских культур из общего русла культурологического познания. Востоковедение отказалось от формационного структурирования универсума культур в пользу цивилизационного. С началом формирования российской культурологии была осознана необходимость формирования культурологических дискурсов неевропейских культур. Эвристический потенциал органицизма представлял-

ся весьма перспективным в аспекте работы с уникальными картинами мира разных цивилизаций. По инициативе Ю. Н. Солонина и Е. А. Торчинова была выдвинута идея формирования культурологических дискурсов востоковедения. На философском факультете Санкт-Петербургского университета открылась одна из первых в стране кафедр философии и культур Востока, взявшая курс на формирование культурологических дискурсов китаеведения, индологии и арабистики [1, с. 60–65]. Под руководством Е. А. Торчинова и М. Я. Корнеева развивались компаративные студии. Ю. Н. Солонин активно заботился об исследованиях типологического метода, выражающего органическую целостность и качественную определенность каждой культуры. Он предложил именовать органицизм гетеанским подходом в силу того импульса, который И. В. Гете сообщил научно-философским вариантам целостного подхода к пониманию природы и культуры в XIX веке, обеспечив тем самым сохранение этой методологической линии в условиях господства квантитативизма в науке XIX и последующего века [2, с. 21–22].

Таким образом, уже в начальный период формирования дисциплинарности российской культурологии были заданы две альтернативные научные программы, которые мыслились как дополнительные. Ю. Н. Солонин полагал, что до равенства сил еще далеко, но перспективы органицизма значительны и уже сейчас «можно говорить об ожидаемом философско-методологическом сдвиге, в котором место системной интерпретации реальности займет онтология целостности с вытекающей из нее научно-методологической программой. Задача методологов состоит в том, чтобы найти способы согласования обеих методологий...» [2, с. 26].

С дискуссий 90-х годов, первого этапа собирания и становления российской культурологии как самостоятельной области научного знания, миновали два десятилетия. В российской культурологии сформировались школы, устойчивые направления исследований, расширилась и обогатилась тематика. Но получили ли фундаментальные проблемы науки о культуре, обозначенные в этой полемике, дальнейшее осмысление и развитие? Были ли они восприняты в культурологической научной практике? Причем речь идет не только об эвристическом потенциале органицизма (гетеанства) как качественной научной программы в культурологии. Ю. Н. Солонин ставил и другой, не менее важный вопрос — о познаватель-

ных возможностях и границах научных концепций и методологических программ. Это вопрос о том, как реальность включается в научный дискурс, какова исследовательская оптика системного (системно-синергетического) и целостного подхода, какое содержание эти научные программы задают основополагающим понятиям и соответствуют ли эти понятия природе предмета науки о культуре, что есть предмет познания культурологии не в терминологическом, а в онтолого-объектном значении, наконец, как мы познаем и до каких глубин проникновения в сущность и достижения уровней обобщения мы доходим и что есть индивидуально несводимое [2, с. 18].

Представляется, что, признавая значимость работ Ю. Н. Солонина для культурологии, по сути, остаются без должного внимания фундаментальные вопросы дисциплинарности науки о культуре. И главная проблема даже не в том, что эвристический потенциал программы органицизма (гетеанства) в культурологии практически не востребован, а в том, что в науке о культуре отсутствует должная мера критически-конструктивного анализа фундаментальных вопросов, которые обеспечивают развитие ее дисциплинарности. Непосредственной реальности в науке нет. Факт в науке — это концептуально-онтологическая реальность, а не нечто непосредственно данное. Он определяется так или иначе организованной оптикой познания. К сожалению, вопросы о содержании понятий в разных научных программах и фундаментальные вопросы дисциплинарности остаются на периферии обсуждаемых вопросов современной российской культурологии. И это, при всем плодотворном развитии исследовательской практики, не идет пользу науке о культуре.

Каждому этапу развития науки присущи свои проблемы и стратегические задачи. Сегодня не меньше, чем в пору ее становления, культурология нуждается в критическом осмыслении своей дисциплинарности: как организовано фундаментальное знание науки о культуре, как мы работаем с уникальными характеристиками культур и цивилизаций, на каком основании структурируем универсум культур и Всемирную историю? Наконец, как мы понимаем единство науки о культуре? Дифференциация и углубление в исследованиях — естественный процесс развития знаний, но неразвитый понятийный аппарат, неспособный работать с качественными/уни-

кальными характеристиками цивилизаций, ведет к углублению разрыва академических связей между разными ветвями культурологии (я имею в виду связи с востоковедением и исследованием неевропейских культур). Эти и, возможно, еще не названные здесь проблемы требовательно возвращают нас к вопросам фундаментального характера о структуре дисциплинарности культурологии и ориентации научных программ на ту или другую парадигму философского знания. Культурология ныне, как и в первый этап формирования, снова нуждается в обсуждении ее фундаментальных оснований. Мы стоим перед вопросами, требующими вдумчивого осмысления и критического анализа.

В. Н. Бадмаев. К вопросам, предложенным для обсуждения, я подойду со стороны межкультурной философии, довольно нового направления, появившегося в 80–90-е годы и во многом связанного с развитием философского востоковедения и эволюции философской компаративистики. Новое направление предполагало трансформацию философии исходя из принципа «когнитивной скромности», то есть признания того, что западный тип философствования не может быть единственным [3]. И это, мне представляется, имеет эвристическое значение. Свое выступление я обозначил «Россия и Восток: от дихотомии к диалогу», несколько, может быть, амбициозно, но, тем не менее, это те мысли, которыми я хотел с вами поделиться.

Процессы глобализации изменяют устоявшиеся представления о центре мировой цивилизации и траекториях ее развития. Каждая точка в глобально-цивилизационном пространстве (в силу динамично изменяющейся рыночно-экономической конъюнктуры, технико-технологических, информационных обменов, международных миграционных потоков и так далее) в любой момент может быстро превратиться в мировой центр глобально-сетевое развития и так же стремительно исчезнуть. Указанные процессы демонстрируют глубокие противоречия в развитии современной цивилизации, некогерентность и негармоничность, нелинейность и турбулентность мировых процессов. Всё это требует переосмысления роли и места локального в глобальном, так же как и глобального в локальном. Именно в данном ключе возможен поиск наиболее перспективных вариантов синхронизации процессов глобализации

и этнокультурной локализации, диалога культур, конфессий, цивилизаций, их сохранение во всем богатстве их многообразия.

Объективная картина мира в XXI веке является действительно мозаичной, сложносоставной, и она уже не может быть только европоцентристской. В условиях кризиса глобальной экономики и модели однополярного мира вновь возрождаются идеи равноправного диалога. Темпы и специфика интеграции должны быть приведены в соответствие с особенностями каждой участвующей в ней стороны. Особого внимания в этом плане заслуживают взаимоотношения Европа — Азия, Запад — Восток, Запад — не Запад, которые имеют долгую историю эволюции и приобретают сегодня новые характеристики. Они могут быть осмыслены с учетом интеллектуально-духовных реалий современной жизни. За всей неоднозначностью и неопределенностью современной мировой ситуации можно усмотреть тенденции перехода прежде централизованной глобальной силы в другие регионы мира; формирование новых экономических центров в Азии; отход от прежней одно- и биполярной системы международных отношений. Мир оказался непредвиденно сложным.

Для современных цивилизационных исследований эвристическое значение имеют межкультурная философия и методы философской компаративистики, ставящие задачу постижения и достижения диалога, причем диалога не только как средства достижения взаимопонимания и взаимоуважения между народами и культурами, но и нахождения новых эффективных способов совместного решения мировых проблем, стоящих перед всем современным человечеством. В ситуации, когда европоцентристская позиция, согласно которой «мерилом» философии являлась исключительно западная мысль, была подвергнута критике и пересмотру и появилась межкультурная философия как новое направление в гуманитарном знании, важно обсуждение не только и не столько дихотомии Восток — Запад, сколько концепций ориентализма и оксидентализма, поскольку во главе угла должна находиться задача по поиску путей и способов восприятия Востока Западом и, наоборот, Запада Востоком. Напомним, что европейская трактовка Востока получила название «ориентализм»; она имеет негативные коннотации как на самом Востоке, так и среди критически по отношению к западной системе настроенных западных же ученых. А нередко упрощенное

и часто отрицательное изображение Запада восточными исследователями известно как «оксидентализм». В этой связи необходима актуализация фундаментальной научно-методологической проблемы: каким образом возможно адекватное представление одной культуры в другой, существенным образом от нее отличной?

Здесь, конечно же, следует отметить, чтобы не было ухода в другую крайность: от европоцентризма к востокоцентризму. Это то, от чего в свое время предостерегали евразийцы.

Необходима переоценка возможности рассматривать и оценивать наследие и традиции восточной философской мысли в контексте общечеловеческой культуры, всемирной истории философии. Философское востоковедение, вводя «восточный материал» в понятия историко-философские лексиконы, выявляя взаимодействие универсального и партикулярного (уникального), дает возможность интерпретировать его в общефилософских типологических категориях, расширяет повестку современной философской проблематики.

Отмеченная проблематика особенно актуальна для такого многонационального и поликонфессионального государства, как Россия. Россия имеет большой исторический опыт плюрализма идентичности (поликонфессиональность, многонациональность, культурное разнообразие). Российское государство, характеризующееся «евразийским месторазвитием» и потому рассматриваемое в рамках цивилизационной дихотомии (Европа — Азия, Запад — Восток), предстает как территория проживания разных народов, место, где происходит встреча различных цивилизаций, которое может превратиться в зону как их конфликта, так и сотрудничества. Поэтому особенно важно проведение исследований взаимоотношений России и Востока в контексте предотвращения сценария «столкновения цивилизаций» по конфессиональным разломам и дезинтеграционных тенденций, представляющих угрозу территориальной целостности российского государства.

Таким образом, на наш взгляд, постановка и исследование данной масштабной проблемы позволит расширить проблемное и предметное пространство философского востоковедения, сформировать новые научные направления философской компаративистики, опираясь на богатейший эмпирический материал из истории взаимоотношений России и Востока.

А. К. И. Забулионите. Валерий Николаевич, Вы говорите: выявляя взаимодействие универсального и партикулярного (уникального) возможно интерпретировать его в общефилософских типологических категориях. Вы подчеркнули: общефилософские типологические категории. Я разделяю Вашу точку зрения: типология для философской компаративистики, как известно, является методологическим фундаментом. Но тип культуры, как монада, выражающая целостность и уникальность культуры, ее тождественность при всех исторических трансформациях, всегда была весьма сложной проблемой, ибо такой тип предполагает дисконтинуальную метафизическую структуру (качественные разрывы в бытии). В этой связи у меня два вопроса: 1) полагаете ли Вы, что можно создать общефилософские типологические категории, позволяющие описать уникальные картины (модели) мира? 2) Как с точки зрения принципа «когнитивной скромности» представляется содержание понятия «тип культуры», ориентированного на выражение культуры как уникальной целостности (отход от европоцентризма), и как оно вводится в конкретные культурологические исследования?

В. Н. Бадмаев. Эти вопросы действительно очень сложные. Да, есть универсалии культур. Здесь следует упомянуть, наверное, известную работу В. С. Степина «Универсалии культур». Что касается того понятийно-категориального аппарата, который, скажем так, аутентично отражает ту или иную культуру — это действительно сложная проблема, и если мы говорим о том понятийно-категориальном аппарате, тех терминах, которые присущи той или иной культуре (западной, восточной культуре), то не всегда эти универсалии культур адекватно, равнозначно работают в совершенно другом культурном контексте и они по-разному воспринимаются. Я приведу конкретный пример. Мы с нашими монгольскими коллегами сейчас работаем над проектом «Философия монгольских этносов». Это действительно проблема — отразить мировоззрение, мировосприятие монгольских народов. В центре нашего проекта находятся монголоязычные народы: самой Монголии, калмыки и буряты — в России, Внутренняя Монголия — в Китае. Нами была разработана анкета, которую мы хотим запустить, перевести ее на несколько языков (естественно, на монгольский, китайский, английский) и провести экспертные интервью. В числе вопросов в эту ан-

кету мы включили такие понятия, как пространство и время. И наряду с теми общими, универсальными понятиями (общефилософскими, общекультурологическими терминами), мы еще включили термины, которые присущи сугубо для монгольской культуры. Один из таких терминов — «арга билиг». Говоря очень упрощенно, его можно сравнить с понятиями, терминами «Инь — Янь». В анкете, конечно, дается его более сложное объяснение. Данную анкету мы еще не запустили, но планируем провести такое экспертное интервью среди коллег, философов, культурологов, ученых России, Монголии, Китая, то есть среди тех, кто занимается философией этноса, культуры, религии. Надеемся получить ответы и представить их в будущем. Проблема действительно существует, так как уже устоявшиеся в рамках западной философии термины и понятия не работают в традициях восточной культуры, восточной интеллектуальной традиции.

А. К. И. Забулионите. В анкете, мне представляется, Вы обратили внимание на весьма сложный и очень актуальный для современной науки о культуре вопрос. Российская культурология, конечно, исходит из тезиса о целостности и уникальности культур, но в то же время она сегодня не имеет разработанного понятийного аппарата для выражения уникальных картин мира уникальных культур в регионалистике. Если смотреть еще глубже, то проблема сложнее даже философских концептов пространства и времени, известных в западной философской традиции, в рамках которой складываются оба упомянутые подхода российской культурологии. Уже не говоря о том, что культурологи ныне весьма мало обращают внимание на то — какими философскими концептами времени и пространства сегодня пользуется культурология, соответствуют ли они природе предмета культурологии? Эти вопросы даже толком не осознаются, а следовательно, и не обсуждаются. Понятийный аппарат, выражающий метафизику культуры, не разработан и не введен в дисциплинарность науки о культуре.

И. А. Жерносенко. Хочу начать с возражения: мне не совсем понятно утверждение о том, что нет научного или культурологического аппарата. На самом деле, он давным-давно создан в культурологии и разные культуры рассматриваются через их констан-

ты, через концепты, через определенные мифологемы, архетипы. Эти понятия универсальны, они присутствуют в каждой культуре: этнической, традиционной, западной и восточной. То, что они отличаются в зависимости от национального или этнографического контекста, так в этом и заключается их специфика. Но сами по себе эти концепты и константы, мифологемы и архетипы лежат в основе культурологических исследований в качестве научного аппарата или, так сказать, технологии исследования. Они уже давно сформированы, и, собственно, мы ими оперируем, когда изучаем эти культуры. И те же категории пространства и времени как аппарат исследования, действительно, абсолютно результативны. Когда начинаешь изучать пространственно-временной континуум представителя кавказской культуры или алтайской, или якутской — наглядно видишь эти специфические черты. Поэтому я не очень понимаю, в чем проблема, почему Вы говорите, что не сформирован культурологический инструментарий.

А. К. И. Забулионите Описывать уникальность культур на словах — это одно, а иметь содержательно разработанные понятия — совсем другое. Действительно ли мы имеем такой понятийный аппарат, или нам кажется, что имеем? Если мы имеем некий универсальный понятийный аппарат и универсальную методологию, так почему же из общего русла развития науки о культуре ушли востоковеды, которые отмечают, что есть «грубый» и «тонкий» европоцентризм? «Тонкий» европоцентризм я называю «методологическим» европоцентризмом, и он является одним из слабых мест системного подхода, ориентированного на рационалистическую традицию, понятийный аппарат которой разработан согласно принципам математического естествознания и физики (механики) как образцовой науки. Вы говорите о категориях пространства и времени? А какое содержание этих понятий Вы имеете в виду? Ведь это содержание определяется ориентацией научной программы на вполне определенную философскую традицию. Очевидно, что структура времени разная в мире физическом, биологическом и в мире человека. Если мы хотим работать с уникальной целостностью культуры (качественными характеристиками), то некое общее для всех, универсальное содержание понятий вряд ли будет обладать высокой мерой эвристичности для выражения уникальной модели мира

конкретной культуры и способа мышления ее представителей. На словах можно говорить об уникальности, но понятийный аппарат к качественным характеристикам не чувствительный. Тип-система есть конструкт, задающий жесткие рамки реальности и познанию.

И. А. Жерносенко. Разумеется, когда мы обсуждаем на быденном уровне, конечно, все зависит от культурного контекста, но если говорить именно об инструментарии научном, то он сформирован и хорош тем, что представляет собой универсальные категории, которыми можно пользоваться как неким инвариантным ядром. Но опять же в социокультурном контексте этот инвариант будет давать множество нюансов и дополнительных смыслов — компаративистика на этом и будет основываться. Так, если мы сравниваем пространственно-временной континуум западного человека — линейный и циклический — человека восточного, то мы можем здесь наглядно видеть, в чем особенность той или иной культуры. Поэтому сейчас наоборот, мне кажется, в культурологии наработан серьезный научный аппарат, который позволяет проводить достаточно результативный компаративистский анализ и выявлять особенное и уникальное на универсальных основаниях. И в этом смысле, конечно, интересен диалог культур, как синхронический, так и диахронический, позволяющий эксплицировать уникальные качественные характеристики даже у рядоположенных культур (как в пространственном, так и во временном аспектах). Например, когда мы сравниваем культуры сибирские (алтайская, бурятская, якутская и т. п.) — мы видим очень много общего, но тем интереснее выявить особенности, которые дают возможность не только прочувствовать специфику этих культур, но, самое главное, понять, почему и при каких условиях сформировалась эта специфика. И в связи с этим, мне кажется, необходимо учитывать еще один очень значимый инструмент выявления уникальной целостности культур — это гумилевская концепция вмещающего ландшафта. На основе своих многолетних исследований истории культуры Сибири и Алтая [4] я многократно убеждалась в правоте Льва Николаевича: действительно, каждый ландшафт формирует свой, специфический тип культуры, проявляющийся на всех уровнях бытия. Именно ландшафт определяет метафизику культуры: не только особенности восприятия пространства и времени, но и особенности на-

хождения человека в этом пространстве, как он себя оценивает, каково его место в этом мире, как он взаимодействует с природными стихиями и как он взаимодействует с себе подобными, то есть как складываются коммуникации. Очевидно ведь, что в традиционном обществе сибирских народов и в традиционном обществе кавказских народов разительно отличается и тип ментальности, и бытовые реалии, и т. п. — именно ландшафт формирует их специфику, создает свою, особую целостность. Но при этом универсальные концепты их едины: категории пространства и времени, культ Великой Матери и культ предков, почитание гор, принципы гостеприимства и т. п.

В. Н. Бадмаев. Я могу согласиться с Вами, но хотел бы уточнить. Речь не идет о том, чтобы изобретать велосипед, новый инструментарий — ни в коем случае. Понятно, что есть та база, то знание (философское, культурологическое), на которое следует и нужно опираться, я полностью с Вами согласен. Не зря я упомянул в том числе и универсалии культур В. С. Степина. А другое дело, что и Вы правы, когда говорите об особенностях локальных, национальных, этнических культур. И для того чтобы их исследовать, нужно создать какой-то свой понятийно-категориальный аппарат. Например, вспомните образы мира Г. Д. Гачева: образ мира кочевника или образ мира скотовода. Это просто необходимо учитывать. То есть, конечно же, не ставить задачу изобретать совершенно новое, а естественно, опираться на тот большой потенциал, тот инструментарий, который есть.

О. М. Рындина. В дискуссии, которая уже развернулась, я буду участвовать как этнограф. И одновременно попытаюсь дать ответы на вопросы, которые были вынесены на обсуждение круглого стола: о перспективах разработки понятийного аппарата для выражения уникальной культуры, о том, как работать с характеристиками уникальных культур, и об исследовании культурной уникальности в современных условиях.

Первый вопрос: перспективы разработки понятийного аппарата для выражения уникальной культуры. Как эта проблема видится этнографу, который работает с этнической культурой? Определение этнической культуры уже включает в себя уникальные, сво-

еобразные черты, присущие той или иной культуре, которые выделяют ее на фоне остальных. Чтобы определиться с понятийным аппаратом применительно к этнической культуре, как мне кажется, нужно ориентироваться на образы, выражающие эту культуру. Образы — это результат отражения окружающего мира, и представлены они посредством конкретных материальных предметов. У каждой этнической культуры есть определенный набор таких базовых образов, базовых символов. Они очень легко вычленимы, потому что без этих образов, символов, конкретных предметов невозможно уловить своеобразие этнической культуры. Базовые символы отмечены печатью особой художественной отделки, например композиционной, текстологической, обыгрывающей структуру и т. д. Чтобы было понятно моим коллегам, приведу несколько примеров. Для якутов в роли базового символа выступает чорон — великолепный продолговатый сосуд, выдолбленный из дерева, без которого ни один ритуал не совершится по той простой причине, что там содержится молоко и молочные продукты, которые кропят духам, и это важнейшее действие в ритуале. Аналог чорона в алтайской культуре — это тажуур, кожаный сосуд, из которого тоже кропят молоко, посвященное духам. Но для обеих культур к базовым символам будут принадлежать конь, коновязь и плетка как знаки мужчины; однако плетка совершенно не сработает в культуре обских угров. Там знаком мужчины будет не плетка, а нож в ножнах. И так каждая культура вытягивает свой ряд этих базовых символов, и с опорой на эти базовые символы нужно и вырабатывать понятия.

Вопрос второй: как работать с характеристиками уникальных культур? На мой взгляд, их следует определять тоже на основе исследовательской дешифровки тех символов, которые мы выявляем применительно к конкретной культуре. И эта исследовательская дешифровка предполагает несколько, скажем так, шагов. Шаг первый, базовый, на нем мы все стоим (вольно или невольно) — это научная рефлексия. Мы находимся в кругу тех понятий, которые выработала наша дисциплина (у кого-то на протяжении столетий, у кого-то на протяжении десятилетий, у кого-то на протяжении тысячелетий), но у каждой науки базовые понятия и методология свои. Так вот, опираясь на них, мы вытягиваем те понятия, которые нас будут интересовать в изучаемой культуре. Ну, допустим, концепты *пространство, человек, душа*. Обращаясь к изучаемой культуре (ал-

тайской, якутской, тувинской, мансийской), мы сначала «вытягиваем» все те образы, символы, через которые эти понятия, эти концепты передаются.

Концепт пространства. Если обратиться к мифоисторической памяти обских угров, в частности манси, то окажется, что такого понятия, как *пространство*, у них по существу и не сформировалось, но наличествует целый ряд образов/символов, через которые это понятие раскрывается, причем самое интересное, что эти символы демонстрируют динамику насыщения смыслового поля от абстрактного к конкретному. Вот так развивался способ мышления в мифе: от абстрактного к конкретному, а не наоборот, как казалось бы. Так вот, на самом раннем этапе, выраженном в мифологии, пространство мыслится субстанционально, оно передается через такое выражение, как *вода*, причем *вода* мыслится как Мировой океан, как стихия водная. Далее, на следующем этапе, который представлен в волшебных сказках, вода уже мыслится в образе реки, это некая река вообще. Позднее эта река стала наделяться понятием Обь: Обь как главная река, как река вообще. И наконец, последний этап — это уже богатырский, героический эпос, там вода уже предстает как конкретные маленькие речушки-притоки, которые питают эту реку вообще, реку Обь. Таким образом, вода, река и конкретная река (допустим, Аган, Тромъёган, любая река) — вот осмысление пространства, которое представлено в мифологии обских угров, и те образы, которые передают представление о пространстве [5, с. 276–288].

Если мы возьмем такое понятие, как *душа*, то применительно к мировоззрению обских угров нужно вести речь не о нашей трактовке *души*, а о более точном эквиваленте — *жизненные силы*. Почему? Потому что *душа* в нашей традиции (и в научную традицию эта трактовка включена) включает в себя и этические моменты, нравственные императивы. А вот понятие *душа* у коренных народов, в частности у обских угров, этих нравственных императивов лишено, это *жизненные силы*, причем эти жизненные силы могут быть присущи как человеку и животным, так и тому, что мы традиционно именуем в нашей науке как *неживое*. Таким образом, работая с понятием, например базовым научным понятием *время, пространство, человек, жизнь*, применительно к конкретной культуре и вы-

являя выражающие его образы, мы приходим к иной трактовке этого понятия в рамках изучаемой культуры.

И последний этап — это уже компаративистика, это соотнесение понятий, которые существуют в нашем научном арсенале, и понятий, которые мы реконструируем применительно к изучаемой культуре.

Третий вопрос — это исследование культурной уникальности в современных условиях. И тут должна, конечно, согласиться с тем, что участники дискуссии неоднократно отмечали: культура уникальна, это — уникальная целостность. Но она сегодня предстает в виде фрагментов. По крайней мере, этническая культура сегодня фиксируется не как некая целостность, а как ряд фрагментов, оставшихся от этой целостности, то есть разбитый и треснутый колокол (по выражению К. Леви-Стросса). И эти фрагменты транслируются сегодня прежде всего силами национальной интеллигенции, причем национальная интеллигенция прекрасно осознает, что нужно выбирать базовые фрагменты среди этих осколков и транслировать их, потому что восстановить целостность невозможно — это нужно восстанавливать весь образ жизни, присущий, допустим, рубежу XIX–XX веков (на это сами коренные народы не пойдут: они уже вкусили плоды цивилизации, и они пытаются найти синтез между современной цивилизацией и традиционной культурой). И этот синтез возможен в трех вариантах, как мне видится (может быть, этих вариантов больше).

Первый вариант — это непрерывная трансляция каких-то элементов прежней некой культурной целостности. Такой вариант вполне приемлем, и он, кстати, сохраняется на уровне семейных обрядов. Даже в советское время в семейных обрядах сохранялось очень много традиционных черт, и они передавались непрерывно.

Второй вариант — это реконструкция базовых блоков на основе той информации, что сохранилась об утраченной, но некогда существовавшей культурной целостности. И эта реконструкция может быть, в свою очередь, в двух вариантах. Первый вариант — это реконструкция для себя. Например, праздники, знаменующие начало нового временного цикла-бытия у обских угров (хантов и манси), как и у многих народов в древности, отмечались дважды: год-зима — мужской год, и год-лето — женский год. Так вот, оба этих новогодних праздника сегодня силами национальной интеллигенции

реконструированы на основе сведений очевидцев, которые присутствовали при аутентичном исполнении этих праздников, на основе литературы (научная литература сегодня выступает как источник по некогда существовавшей уникальной культурной целостности). И на эти вот реконструированные праздники (или на некоторые их части) не все присутствующие допускаются — лишь члены определённого этнического сообщества.

И второй вариант реконструкции — это реконструкция для других, что называется, коммерческий вариант. Если реконструкция для себя — это неотрадиционализм, то реконструкция для других с целью получения прибыли, для извлечения выгоды (в денежном эквиваленте в том числе) — это перформанс [6, с. 132, 134–135]. А между неотрадиционализмом и перформансом может располагаться разнообразный ряд вариантов, современных форм реконструкции этнической культуры. И таких вариантов много. Только где-то со второй половины прошлого столетия этнография, этнология, обратилась к этим вариантам реконструкции, она посчитала их достойными научного анализа, поэтому здесь теория и методология в процессе становления, но это очень интересное поле исследований.

А. К. И. Забулионите. Как я поняла, Ольга Михайловна выделяет два разных вопроса: один из них — это трансформации традиционных культур в условиях современности. Это сложная тема, заслуживающая отдельного обсуждения. Другой вопрос напрямую связан с тематикой сегодняшнего круглого стола: мне представляются весьма интересными исследования базовых образов, базовых символов и то, что в этих образах этнографы «вытягивают», усматривают присущие этим культурам понятия, концепты *пространства, человека, души* и, возможно, другие, содержание которых раскрыла Ольга Михайловна. Содержания этих концептов, сложившиеся в конкретной этнокультуре, принципиально отличаются от содержания аналогичных концептов, присущих новоевропейской науке. Причем, когда Ольга Михайловна отмечает, что эти образы содержат смыслы, проистекающие от абстрактного к конкретному (а не наоборот) — у меня не остается сомнений, что исследователь улавливает самый фундаментальный уровень организации модели мира и способа мышления конкретной культуры (уровень ме-

тафизики культуры). Если выразаться понятиями органицизма И. В. Гете — это уровень прообраза (или типа). А в понятии «жизненные силы», присущим и живому и неживому, — также прямое совпадение с концептом «Природы» Гете и его пантеизмом. В понятиях Э. Гуссерля, мне представляется, это и есть уровень эйдетических понятий конкретной культуры, в которых и должна быть реконструирована конкретная региональная онтология *этой* культуры.

У. А. Винокурова. Вопросы, вынесенные на обсуждение круглого стола, — крайне сложные. Здесь в основном собрались философы, которые умеют рассуждать общими категориями, категориями, которыми я не пользуюсь. Понятие *региональная онтология* для меня совершенно непонятное. С одной стороны, как будто речь идет о междисциплинарных исследованиях, а с другой стороны, это какое-то прикрепление знаний к особенностям территорий.

Мы, коренные ученые, имеем собственный фокус восприятия всего того, что творится на исконных землях наших народов, а другие ученые используют эгоцентристские, может быть, постколониальные, даже имперские какие-то размышления, и вести с ними открытый диалог крайне трудно. В этом году я прочувствовала, что, оказывается, есть еще третья площадка, а именно исследователи, живущие на нашей территории, в данном случае — в Арктике, и изучающие Арктику именно с позиции интересов, потребностей этой территории, этого региона. Сколько я ни бываю на разного рода научных конференциях и форумах — никогда их не выделяла, мне всегда казалось, что они — чужие. Но, оказывается, есть и такие исследователи, с которыми можно и нужно вести научный диалог с позиций регионов и коренных этносов.

В сегодняшнем диспуте я так и не поняла: имеются ли в виду территориальные особенности онтологии в культурологическом дискурсе? Территориальные особенности, в которых константой является, так сказать, особенность естественного порядка. Поворот к региональным онтологиям, совершаемый Аудрой Кристиной Иосифовной [7, с. 40–54], развивающей в российской культурологии актуализированную Юрием Никифоровичем Солониным научную программу органицизма и выделяющей три характеристики понятия тип: целостность культуры, качественную определен-

ность и естественный порядок уникальной культуры, — этот поворот мне представляется интересным и перспективным. Эта триада характеристик типа культуры несёт огромный эвристический потенциал для социогуманитарных наук. К этим трем характеристикам, выражающим тип культуры, возможно, можно добавить также и влияние территориально-природных явлений, которые также оказывают воздействие на формирование культурного разнообразия человечества. Есть природное разнообразие и есть культурное разнообразие человечества, издавна выражаемое понятием «типы культур». К сожалению, идея региональных онтологий (тип культуры, выраженный в трёх своих характеристиках) до сих пор не может пробить себе методологическое признание, потому что, на мой взгляд, зачастую мы рассуждаем понятиями непосредственной реальности и испытываем страх утратить целостность российской общности. И мы все время находимся под прессингом этого страха, и поэтому понятие *целостность*, предложенное в органицизме — интеллектуальной традиции, актуализированной Ю. Н. Солониным и развиваемой далее обращаясь к идее региональных онтологий, не может прижиться. Ю. Н. Солонин обратил внимание на интеллектуальную традицию, ориентированную на выражение уникальности всякой культуры, но готовы ли мы освободиться от этого научного страха и принять понимание целостности культур, заданную в научной программе органицизма? Необходимо определить, что может дать применение органицизма для выхода на региональную онтологию. Мне кажется, мы можем применять эту методологию только в том случае, если мы освободимся от мнимого (мне кажется, мнимого, а может быть, и реального) страха потерять целостность имперской методологии. И потому обращение к этому методологическому прорыву, я бы сказала, это, на самом деле, может быть критерием, индикатором освобождения нашего мышления, нашего интеллекта, нашего духа. И здесь одним из действующих лиц могут стать *региональные* исследователи из числа некоренных народов. Я, допустим, в Якутии как-то даже не обращала внимание на методологические ориентации и приоритеты у наших ученых некоренной национальности. Казалось бы, с одной стороны, есть общая методология, а с другой стороны — позволяет ли эта общая методология приобщиться к ментальности, ко всем особенностям региональных интеллектуальных традиций? В Ямале я увидела эту

группу региональных исследователей из числа некоренных народов. Оказывается, есть такая особенная интеллектуальная группа. И поэтому я считаю, что вопрос о региональных онтологиях, поднятый сегодня, в том плане, в котором мне хотелось бы понимать, является исключительно актуальным и, возможно, даже исключительно продуктивным, прежде всего в плане обновления всего нашего методологического аппарата, способного ориентироваться на решение региональных проблем. Прежде всего — союзниками, партнерами мы можем вступить, наладить активный диалог и достичь взаимопонимания. Мне представляется, что так мы можем говорить о формировании арктического мышления, в котором константой, отправной точкой размышления является сама Арктика.

Второе, о чем я подумала. Возможно, что в этой региональной онтологии мы можем увидеть как раз механизм понимания разнообразия человечества, проживающего в данном случае на территории Российской Федерации. В целом, конечно, можно говорить и на философском уровне, о более высоких категориях, но я хочу рассуждать именно с позиции наших практико-ориентированных потребностей и найти методологию для их осмысления. Чтобы решать наши конкретные вопросы и проблемы: на что мы можем опираться, на какие категории, на какие понятийные, методологические подходы, которые позволят нам решать острейшие проблемы Арктики [8]. Поэтому, говоря о ценностях арктической циркумполярной цивилизации, отмечу неудовлетворенность методологией этнографической науки. Сейчас Ольгу Михайловну слушала как этнографа и этнолога, и у меня появляется неудовлетворенность этим постоянно используемым подходом, постулирующим потерянность целостности культурных ценностей и утверждающим, что с сохранившимися какими-то элементами этнокультуры коренные народы должны приспособиться к цивилизации большинства (доминирующей культуры) и т. д. Все эти клише не могут обслуживать наши актуальные интеллектуальные, культурные, цивилизационные потребности. Абсолютно ясно, что эти остатки формационного подхода для нас сейчас — это тормоз, мы таким путем далеко не уйдем, если мы отказываем коренным народам в их целостности. Потеря каких-то элементов ни в коем случае не может являться основанием для того, чтобы не признать их субъектами истории, не признать их онтологическую, региональную уникальность, за-

служивающую признания, причем признания на всех уровнях: и научном, и практическом, и образовательном. Поэтому меня это огорчает — такое воспроизводство знаний, давно отживших и не отвечающих потребностям саморазвития этносов. Вообще, считаю, интеллектуальная жизнь должна решать прежде всего вопросы воспроизводства лучших особенностей человеческого разнообразия. Поэтому, уважаемые коллеги, я считаю в высшей степени актуальным, что сегодня мы обратились к столь сложному вопросу, хотя, не будучи профессиональным философом, не могу в полной мере понять сам предмет нашего разговора и рефлексирую только по поводу того, что я прочувствовала и вынашиваю в течение своей продолжительной персональной и научной жизни.

О. М. Рындина. Ульяна Алексеевна, я двумя руками за сохранение уникальности традиционных этнических культур и занимаюсь этим уже не одно десятилетие. Но согласитесь и Вы, что та культурная целостность, которую мы фиксировали на рубеже XIX–XX веков и которая была связана с традиционным образом жизни, вот эта целостность сегодня разбита на фрагментики, и эти фрагментики нуждаются в сохранении, в восстановлении и, может быть, в трансляции с использованием новых форматов и новых форм. Вот о чем речь была, а не о том, что цивилизация поглощает своеобразие этнической культуры, что этого своеобразия не осталось. Речь идет просто о том, что как система этническая культура сегодня включается в более широкие культурные контексты.

А. К. И. Забулионите. Ольга Михайловна задала непростой вопрос: целостность ментальной матрицы (как модель мира и способ мышления этноса), сложившаяся на этапе мифологического восприятия мира, видоизменяется, трансформируется или сохраняется, когда этнические культуры включаются в современные цивилизационные процессы? Мифологическая картина мира никогда не исчезает окончательно, она скрыто присутствует в ментальности современного человека, если верить К. Г. Юнгу. Но что меняется (или не меняется) в ментальной матрице этноса, когда этносы включаются в современные реалии? И как исследователю работать с этой многослойной ментальной матрицей (многослойной метафизической моделью мира, этой целостностью)?

Что касается идеи региональных онтологий, на которую обратила внимание У. А. Винокурова. Это понятие я употребляю в гуссерлевском смысле, как оно раскрывается в его теории предметности. Введение идеи региональных онтологий в культурологический дискурс, я согласна, — вопрос непростой и заслуживающий отдельного обсуждения.

И. А. Жерносенко. Ульяна Алексеевна затронула очень важную проблему. Сегодня нельзя говорить только о музейном состоянии традиционных культур. Они точно так же продолжают жить, продолжают включаться в цивилизационные процессы. Еще в 90-е годы рабочие группы ООН, которая поднимала вопросы по коренным народам, отмечали, что знаниями коренного населения в конкретной природной среде, в которой они живут, в рамках ее использования в своей деятельности не владеет более никто, в том числе и наука. И я хотела бы как раз обратить внимание на то, что у коренных народов сегодня сохранилась та этноэкологическая модель взаимодействия человека с природой, которая утрачивается цивилизациями, особенно цивилизацией западного типа. И мы, с одной стороны, имеем глобальный экологический кризис, глобальный культурный кризис, кризис системы ценностей, традиционных ценностей, а с другой стороны, все эти ценности продолжают сегодня бытовать у коренных народов. И, как говорилось в документах рабочей группы ООН, как раз сегодня стоит обратиться к этой системе ценностей и на их основе выстраивать новую модель и футурологические стратегии, то, как мы будем строить наше будущее.

На протяжении ряда лет я занимаюсь исследованием этих процессов и, на мой взгляд, одной из продуктивных идей является как раз концепция выстраивания стратегии развития социума в ноосферной модели. Если еще в начале — середине XX века эта модель рассматривалась либо как утопичная, либо глубоко идеалистическая (и не увязывалась с материалистической доктриной), то сегодня мы видим, что как раз в коренных культурах присутствует ноосферная модель, которая предполагает эмпирический опыт взаимодействия человека с природой, когда он может на нее воздействовать не потребительски, как это делает западная цивилизация, а именно взаимообусловленно и взаимообогащаясь — то, что сегодня называется коэволюционным путем развития социума и приро-

ды. Такая модель коэволюционного развития всегда существовала у коренных народов. Причем и русский народ, пока он не был встроен в западные модели развития, тоже жил в этих ценностях и в этой модели. И мне кажется, сегодня как раз стоит говорить о том, что эта этноэкологическая форма бытия человека вполне может быть встроена в современные цивилизационные процессы, чтобы эти процессы были конструктивными, а не деструктивными. Ноосферная модель, концепция ноосферного развития достаточно глубоко прорабатывалась в русской философии (и в работах Вернадского, П. Флоренского), это вполне естественная для российской ментальности концептуальная схема, в которой мы можем выстраивать новые способы бытия, и именно эти способы конструктивные, они позволяют развивать социум не разрушая природы. Поэтому, мне представляется, стоит, наверное, говорить здесь о том, что коренные культуры в этом плане могут очень многое дать той же российской государственности для того, чтобы встраиваться в эту модель, и здесь только надо услышать их, надо с ними взаимодействовать, а не жить в той модели, в которой мы живем, что западная часть России живет одной жизнью, а восточная — совершенно другой. Причем трактуя восточную часть России как ресурсный потенциал движения России по европейскому пути развития. Может быть, стоит этот вектор развернуть и двигаться уже в направлении именно евразийском. И этот вектор понимать не как востокоцентричный, а именно как вектор естественных способов взаимодействия человека и природы. Он евразийский все-таки, а не чисто восточный. Я могу ошибаться, но мне кажется, что именно в традиционных культурах народов Севера, народов Урала, Зауралья, Сибири, Дальнего Востока, собственно, эти системы ценностей сохранились по сей день и не надо изобретать что-то новое. Стоит только к этому прислушаться, увидеть эти ценности и на них выстраивать уже новую цивилизационную стратегию.

А. К. И. Забулионите. Согласна полностью, что культуры, проживающие веками в конкретной природной среде, выработали и сегодня сохраняют этноэкологическую модель взаимодействия человека с природой, которая утрачивается цивилизациями, особенно цивилизацией западного типа. Модель западного типа сегодня стала доминирующей во всем мире, и, как признают сами западные

ученые, уже привела к крайне опасным экологическим последствиям для всей планеты. Поэтому интерес к формам гармонического существования человека/культуры и природы, которые сложились в культурах еще на доисторическом этапе, элементы которых сохраняются в этнокультурах как регулятивные идеалы, не вызывает сомнения. Ныне призыв к гармоническому сосуществованию человека и природы становится даже каким-то общим местом на конференциях, в обсуждениях и в программных документах разного международного уровня. Однако при всех благих пожеланиях ответа и ныне нет. Реалистична ли идея Ирины Александровны выстроить новую цивилизационную стратегию по образцу живущих ныне этнокультур? Таким уж простым может быть решение? Вопрос этот многомерный. Даже если подойти к нему с точки зрения наук, изучающих культуру, то как сегодня уже отметила Ольга Михайловна, и сами этнокультуры, включенные в контексты глобального мира, меняются. Традиционная культура, включенная в цивилизационные процессы, уже фрагментирована.

Изолированных культур и цивилизаций в современном мире практически уже не остается. Эту ситуацию перманентной коммуникации культур, мне представляется, можно описать концептом семиосферы Ю. М. Лотмана, который исследует механизмы порождения нового смысла. Если языки (фрагменты) традиционных культур функционируют в новом пространстве смыслов, то возникают вопросы: каковы механизмы взаимодействия традиционных форм с современными формами? Каковы механизмы рецепции цивилизационных форм, которые ускоренными темпами протекают в современных традиционных культурах, входящих в современную глобальную цивилизацию? Неотрадиционализм, по сути, и есть функционирование традиционных элементов в контексте иного семиотического пространства, например современного глобального пространства, что ведет к неизбежным трансформациям традиционных смыслов.

О. М. Рындина. Аудра Кристина Иосифовна, конечно, своей интерпретацией придала культурфилософское звучание моему выступлению. Я хочу отметить два момента. Первый — относительно термина неотрадиционализм. Этот термин ввела не я, он достаточно прочно вошел в научный обиход, и даже разработана структу-

ра определяемого им явления [9, с. 33–34]. Второй момент: степень сохранности этнической культуры совершенно разнообразна. Одно дело, когда мы говорим о части этноса, ведущей традиционный образ жизни, там степень сохранности этнической культуры одна. Другое дело, когда мы говорим о части этноса, которая живет в городских условиях, а урбанизованная часть у коренных жителей нашего региона стремительно нарастает. Я была крайне изумлена, когда по результатам предпоследней переписи ханты и манси оказались урбанизованным этносом, для меня это был нонсенс. Традиционные охотники и рыболовы в большей своей части уже, по итогам предпоследней переписи, проживали в городах за счет нефтегазового освоения Западной Сибири. И это тоже реальность, с которой мы вынуждены считаться. Это не значит, что в городах этнической культуры нет, это значит, что она там через иные ростки прорастает, вот о чем шла речь.

Л. М. Мосолова. Во-первых, странно, что ученых предлагают разделять на «коренных» и «пришлых», тех, что стали жить на территории «коренных» ученых. Это, конечно, мягко говоря, наивность. Научные принципы едины и не важно, где живет человек: в Париже, на Камчатке, в Петербурге или в Соединенных Штатах.

Вообще понятие «коренные народы» сейчас пересматривается. Понятие «малочисленные народы» имеет не только конвенциональное, но и достоверное значение. Это бесспорный факт, и он практически проверяем. Что касается понятия «коренные народы», то его толкование в значительной мере зависит от исторической архитектоники существования этносов на разных континентах и во многих регионах, от их присутствия в различных общественных системах, а также от их социально-культурной типологии и других детерминаций. Дело в том, что в современных исследованиях истории миграций показано, что люди не жили с эпохи палеолита до наших дней на одном и том же месте, они всегда передвигались. Те, кто называют себя индусами, в значительной мере являются пришельцами из степной Евразии (ведические арии). Древние шумеры, жившие в Месопотамии, пришли неизвестно откуда. Те калмыки, которые живут сейчас в Прикаспии, пришли из Моголистана и живут четыреста лет в России. В эпоху Великого переселения народов чуваша вместе с хунну (гуннами)

передвинулись от стен Китая к Волге и остались там, а венгры переместились с Енисея в Европу; русские переселялись в Сибирь с XIV века. В Арктическом регионе народы тоже передвигались, и якуты меняли территорию. Причем генетические исследования показали, что якуты вовсе не являются «чистыми тюрками», хотя говорят на одном из тюркских языков; в них присутствует немало генов финно-угорских народов и т. д.

Существенно, что от адекватности понимания или непонимания указанного термина зависит реальное существование конкретных народов, культура их жизнеобеспечения, ментальные ориентации, а также их взаимоотношения с соседями, роль и статус в межэтническом взаимодействии как внутри государства, так и за его пределами. Критический анализ применения в современных науках и правовых документах термина «коренные народы» позволил сделать вывод о том, что он не отвечает критериям научного понятия или категории и зачастую связан с мифоконструированием национальных историй. В контексте регуляции межэтнических взаимоотношений термин «коренные народы» таит в себе конфликтогенный потенциал и может выступать опасным оружием в арсенале радикальных сил и тех, кому их действия политически выгодны. Так что представление о том, что «коренные ученые» могут найти научную истину о культуре своих народов, а «некоренные» не могут, способны находиться в указанном арсенале сил [10].

Во-вторых, я бы хотела Ольге Михайловне задать вопрос. Ольга Михайловна, Вы перечислили отдельные компоненты индивидуальной, неповторимой культуры конкретного этноса. Но скажите, пожалуйста, в чем суть целостности, о которой постоянно Аудра Кристина Иосифовна говорит? Ведь ее не составляет какая-то сумма компонентов? Есть философия целостности, согласно которой целостность не есть сумма частей. Целостность не возникает путем соединения, добавления друг к другу одного компонента и другого (материального, художественного, духовного и т. д.). В чем же тайна взаимосвязи всех этих компонентов? Этот вопрос действительно очень трудный.

Философию целого и части по-разному понимали. Дмитрий Сергеевич Лихачев говорил, что каждая эпоха, каждый народ имеют разные стороны в своей культуре, и, если затронуть одну сторону

культуры, это обязательно отзовется в другой стороне. Если что-то обедняется в духовной культуре, это обязательно отразится на других сферах культуры (сфере экономики, торговли и т. д.). Макс Вебер, например, с его учением о науках о духе и о науках о культуре вовсе не считал, что можно понять индивидуальность, уникальность как целостность какой-то конкретной общности или человека. Другой пример — введение понятия «гештальт» как попытку зафиксировать понимание целостности. Можно вспомнить и Лео Габриэля, холизм и т. д.

Мне представляется, что проблему целостности культуры в значительной мере разработал В. С. Степин. Я имею в виду его мысль о том, что сложные органические целостности внутри себя содержат особые информативные структуры, обеспечивающие саморегулирование. В биологии это информационные структуры любого живого организма. В культуре тоже есть культурно-генетические системы, информационные системы или, как их называл В. С. Степин, культурногенетические программы, которые передаются из поколения в поколение. Все эти культурно-генетические программы пожизненно обретаются, осваиваются. Есть культурногенетический код, через который передается массив культурного опыта в каждом конкретном народе. В. С. Степин предложил интересное учение об универсалиях. Он считает их константами, соединяющими части в целое. На каждом этапе истории у каждого народа формируются свои универсалии, которые становятся стереотипами и осваиваются всеми. Потом они видоизменяются и передаются — это базовые ценности, жизненные смыслы или, другими словами, концепты культуры. Сейчас и языковеды работают с понятием «концепты культуры», чтобы понять спектр качеств культуры, составляющих индивидуальность культуры. Мне кажется, что у них наметился некоторый прогресс в понимании проблемы целостности.

У народов, которые сейчас называют «коренными», близкая проблема: как, вписываясь в новые цивилизационные системы, сохранять уникальную целостность своей культуры? Ведь и народ меняется в истории. Те русские, которые жили в XVII в. или в XV в. при Иване Грозном, — совершенно разные. Народы постоянно находятся во взаимодействии друг с другом, постоянно меняются. Отчасти меняется и характер их культуры, но при этом нечто

глубинное не меняется, индивидуальность культуры даже при ее умножении сохраняется. Мне кажется, эта проблема нуждается в продолжении специального углубленного исследования.

И последнее, что я хочу сказать. Э. С. Маркарян, гениальный ученый и один из основоположников отечественной культурологии, тоже пытался определить локальный тип культуры, его уникальную целостность и принадлежность к какому-либо общему типу. У него есть концепция о том, как следует возводить культуру народа к общему типу и в то же время видеть целостность уникальной культуры. Кроме операции обобщения, есть еще одна операция, которую он называл «генерализующей индивидуализацией» [11, с. 371–382]. Аудра Кристина Иосифовна, «генерализирующая индивидуализация» — вот тот метод, который предложил Маркарян для познания уникальной целостности культуры. Определять эту индивидуальность можно по тем же признакам, что и общие черты культуры: отношение к жизни, к смерти, к пространству, ко времени, отношение к Богу, к самим себе, к природе, к другим этносам и т. д. Эффективность этого метода он продемонстрировал, исследуя культуру жизнеобеспечения одного из регионов в Армении. Такого рода исследования, к сожалению, пресеклись после смерти его ученика, ведущего основные полевые работы и их теоретическую проработку, а также после всех катастроф перестройки, которые пережила Армения. Мне кажется, что это направление и метод генерализирующей индивидуализации крайне необходимо возрождать и развивать.

А. К. И. Забулионите. Любовь Михайловна, хотела бы задать вопрос. Вы в своих тезисах отметили, что методологические программы М. С. Кагана и Ю. Н. Солонина отличаются. Сейчас Вы обратили внимание на культурологические идеи В. С. Степина, который, мне представляется, все-таки относится ближе к той философской парадигме, в которой работал и М. С. Каган. А идейная платформа Ю. Н. Солонина, как Вы видите перспективу развития методологической программы, актуализированной Солониным в науке о культуре?

Л. М. Мосолова. Если говорить о взаимоотношении Ю. Н. Солонина и М. С. Кагана, о соотношении системного метода и организзма, целостного метода, они не так далеки друг от друга, а, нао-

борот, близки очень, они единомышленники. М. С. Каган очень часто пишет системно-целостный, системно-целостный подход, особенно в последние десятилетия своей жизни, может быть, под влиянием Ю. Н. Солонина. Но Ю. Н. Солонин так и не раскрыл секрета организмического подхода к культуре. Я думаю, что проблема целостности поставлена им на уровне философии, а вот на уровне культурологии, мне кажется, она недостаточно разработана. И мне кажется, нужно соотносить системный метод, системную интерпретацию, с онтологией целостности как научно-методологической программой. Эти две методологические программы нужно соотносить. Органическую целостность увидеть без системности тоже нельзя, потому что система и организм — это взаимосвязанное множество. Очень важно понять не только компоненты, и М. С. Каган не занимался кубиком-рубиком, он не слагал из отдельных кирпичиков никакую целостность, он как раз пытался понять взаимосвязи, компоненты взаимосвязи, так же, как Юрий Никифорович. Они близки, на мой взгляд, и надо дальше эти программы соотносить и развивать.

А. К. И. Забулионите. Любовь Михайловна, о дополнительности системного подхода и целостного подхода полемики нет. Могу согласиться и с тем, что проблему целостности Ю. Н. Солонин ставил на философском уровне, но не могу разделить Вашу точку зрения, что «органическую целостность увидеть без системности нельзя». Эти две научные программы предложили разные концепты и логические модели целостности. Как образуется системная целостность у М. С. Кагана — понятно. А идея о «генерализирующей индивидуализации» Э. С. Маркаряна, который выдвинул идею объединить выделенные В. Виндельбантом характерные различия наук о природе и наук духе (генерализацию и индивидуализацию) — не понятна, она не получила экспликации. О какой научной программе идет речь и что представляет собой этот метод как логические процедуры?

Если говорить о научной программе органицизма, создаваемой на онтологии целостности, то логика образования целостности была предложена И. В. Гете (это логика типологического метода). Она принципиально иная, чем логика системного. Системная целостность — эта целостность, опирающаяся на активный центр системы, функционально собирающий элементы на новом уровне

их единства. Органическая целостность образована по иной логике: прообраз (тип/инвариант) — метаморфоз (правило преобразования) — варианты. Познание строится на интеллектуальной интуиции (усмотрении прообраза, существующего только в своих вариантах).

Органическая целостность не через систему выражается. Ю. Н. Солонин это много раз подчеркивал, и поэтому заботился о главном методе органицизма — разработке типологии. Да, Ю. Н. Солонин онтологию целостности подчеркивал и на философском уровне, ибо за системно-квантитативной научной программой и органицизмом стояли разные философские традиции: по-разному ставились и решались вопросы онтологии, гносеологии — и отсюда методологии и логики образования понятия. Поэтому дополнительность двух альтернативных научных программ не должна нами пониматься упрощенно, без философских традиций, на основе которых они формируются.

Л. М. Мосолова. Я далека от простого решения этой проблемы. Разумеется, это самая сложная проблема — соотнести эти методологии и научные программы.

Л. К. Круглова. Полемика Ю. Н. Солонина и М. С. Кагана о фундаментальных основаниях культурологии и обращение к ней в настоящее время позволяет поставить целый ряд вопросов и задач, решение которых имеет определяющее значение для развития культурологии. Я остановлюсь на принципиальном вопросе этой полемики: являются ли альтернативными или взаимодополняющими холистический и системный подходы, а также в каком соотношении они находятся с другими методами изучения культуры.

Холистический подход имманентен культурологии, поскольку главная задача культуролога заключается в том, чтобы видеть в культуре некую целостность. Этим культурологи отличаются от представителей других культуроведческих дисциплин — музыковедов, искусствоведов, литературоведов и т. д., которые изучают отдельные сферы культуры или отдельные её феномены. Однако некоторые радикально настроенные сторонники холистического метода склонны абсолютизировать его и противопоставлять другим методам и в первую очередь — системному. Ю. Н. Солонин к ним

принадлежал. Я не разделяю этой точки зрения, поскольку именно системная методология дала научные доказательства того, что целое больше суммы отдельных частей. Это свойство систем характеризуется в теории систем как эмерджентность. Разницу в содержании концепта «целостность» и понятия «система» в данном случае можно оставить в стороне, поскольку всякая целостность является в то же время и системой и, соответственно, на целостность распространяются и свойства системы.

Представление об альтернативности холистической и системной методологии зачастую является результатом отождествления системного метода со структурно-функциональным. Между тем структурирование на отдельные элементы и определение их функций, чего требует структурно-функциональный метод, является лишь одним из этапов реализации системной методологии. Этому предшествует процедура определения предметного поля исследуемого объекта. В культурологии эта процедура осуществляется как оценка основных подходов к определению культуры и выявление среди них того или тех, которые позволяют наиболее широко охватить «поле» культуры и наиболее глубоко постигнуть её сущность. Кроме того, необходимыми этапами изучения культуры с позиций системной методологии считаются выявление законов развития культуры, то есть построение историко-культурной типологии, и построение теоретической модели должного состояния культуры.

Выявление эвристического потенциала холистического и системного подхода в их взаимосвязи с необходимостью требует применения в процессе изучения культуры всего арсенала методологических средств: историко-генетического, феноменологического, компаративистского и других, среди которых особое место занимает герменевтика. Она позволяет «схватывать» образ целого, а при изучении отдельных частей «уловить» те черты, которые являются следствием принадлежности этих частей к целому, т. е. видеть образ целого за отдельными частями.

Применение всего арсенала методологических средств требуется уже на первом этапе изучения культуры, который является, как уже сказано выше, и первым этапом изучения объекта, согласно правилам системной методологии. Речь идёт об определении культуры, т. е. об определении границ исследовательского поля культурологии. Для решения этой задачи необходимо ответить на

вопрос, что является самой глубокой метафизической основой интеграционных процессов, образующих культуру как целостность и, соответственно, как систему. Используя герменевтический, феноменологический, историко-генетический методы, можно констатировать, что для культуры такой основой является онтологическая данность, фиксируемая в аксиоматическом положении «человек есть творец и творение культуры». Отсюда следует вывод о понимании культурологии как науки о человеке и культуре и, соответственно, о ведущем значении антропологического подхода в определении культуры и необходимости превращения его в антропологический принцип в культурологии. Исходное положение антропологического подхода к определению культуры — «культура есть способ саморазвития человека» — позволяет в процессе превращения его в антропологический принцип использовать эвристический потенциал всех других основных современных подходов к определению и изучению культуры: эвристического, аксиологического, деятельностного, функционального. Опора на антропологический принцип в культурологии даёт возможность эффективного решения фундаментальных теоретических и на этой основе — практических проблем. На всех этапах развития культурологической теории на основе антропологического принципа требуется применение всего арсенала общенаучных методов. Однако специфика культуры как объекта изучения сказывается в способах применения этих методов и в определённой их конфигурации относительно друг друга, то есть в увеличении значения одних методов и, наоборот, в сокращении значения тех методов, которые доминируют в других науках. Таким образом, я полагаю, следует не противопоставлять эти подходы, а ставить вопрос об интегративных основах культурологической теории.

А. К. И. Забулионите. Лариса Константиновна, я разделяю Вашу позицию относительно антропологических оснований культурологии, которую Вы последовательно проводите в своих основательных работах [12; 13]. Но в то же время, должна признаться, что я себя отношу к упомянутым Вами «радикально настроенным сторонникам». И хочу пояснить свою точку зрения. В антропологических основаниях культуры не сомневались ни М. С. Каган, ни Ю. Н. Солонин. Но следует отметить, что сам антропологиче-

ский принцип предопределен философской традицией и в альтернативных научных программах он принципиально отличается. Вопрос: *что есть человек* — один из четырех вопросов И. Канта — является и самым главным, или, иными словами, философская антропология является основой и внутренним центром метафизики. Ответ на этот вопрос ведет нас к фундаментальным основаниям мысли. Только раскрыв философские субструктуры научных программ (т. е. на какую парадигму философии ориентирована научная программа), можно понять не только способ конституирования базового понятия — «культуры как целостности», но и разную структуру дисциплинарности культурологии в системном подходе и в «геанской» линии (как ее называл Солонин), причем вплоть до таких понятий, как время, пространство, движение, причинность и др., которые в разных научных программах имеют разное содержание. Ориентация на философскую традицию объясняет и то, почему М. С. Каган предложил формационное структурирование Всемирной истории, а органицизм и концепции, развивавшиеся в его русле — цивилизационный подход, предполагающий дисконтинуальную метафизическую структуру, или иными словами — отказ от идеи бытия как единого. Дополнительность альтернативных научных программ, как я понимаю этот вопрос, не означает их сближения. Эти научные программы обладают разным эвристическим потенциалом. Поэтому альтернативность научных программ, мне представляется, не стоит сглаживать. Ее следует понимать во всей глубине, изучать и развивать, ибо их полемика в высшей степени полезна для развития культурологии как живой исток продуктивных поисков.

Список источников

1. Солонин К. Ю., Туманян Т. Г. Традиции изучения философии и культур Востока в Санкт-Петербургском университете // *Этносоциум*. 2015. № 7 (85). С. 60–65.
2. Солонин Ю. Н. Методологический кризис: его философские основания и перспективы // Забулионите А. К. И. Типологический таксон культуры. СПб., 2009. С. 21–22.
3. Степанянц М. Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М.: Наука — Вост. лит., 2020. 183 с.

4. Жерносенко И. А. Метафизика Алтая: от сакрального ландшафта к ноосферной цивилизации. Барнаул: Изд-во Алт. гос. ин-та культуры, 2019. 321 с.
5. Рындина О. М. Пространство и время в мифоисторической памяти манси // Вестник Томского гос. ун-та. Культурология и искусствоведение. 2022. № 46. С. 276–288.
6. Симонова В. В. Перфоманс обрядности как этнокультурный парадокс // Проблемы сибирской ментальности. СПб., 2004. С. 132, 134–135.
7. Забулионите А. К. И. Типологическая систематика в науке о культуре: основания и перспективы // Вестник ТГУ. Культурология и искусствоведение. 2021. № 43. С. 40–54.
8. Винокурова У. А., Яковец Ю. В. Арктическая циркумполярная цивилизация. Новосибирск: Наука, 2016. 320 с.
9. Лаамажа Ч. К. Эффекты архаизации и формы неотрадиционализма в Сибири // Этносоциальные процессы в Сибири : тематический сборник. Новосибирск, 2015. Вып. 10. С. 33–34.
10. Мосолова Л. М., Бондарев А. В., Зыкин А. В. Концептуализация понятия «коренные народы»: историография, интерпретации // Вестник гуманитарного образования. 2021. № 4(24). С. 50–59.
11. Маркарян Э. С. Системные принципы соотносительного анализа общего и локального в истории культуры // Маркарян Э. С. Избранное. Наука о культуре и императивы эпохи / отв. ред. и составитель А. И. Бондарев. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014. С. 371–382.
12. Круглова Л. К. Человек и культура. М.; СПб., 2017. 397 с.
13. Круглова Л. К. Избранное. Антропологический принцип в культурологии: теория и практика. М.; СПб., 2018. 448 с.

References

1. Solonin K. Yu., Tumanian T. G. Tradition of oriental studies in philosophy and culture at Saint-Petersburg University. *Ethnosocium* [The Ethnosocium], 2015, no 7 (85), pp. 60–65. (In Russ.)
2. Solonin Yu. N. Methodological crisis: basis and prospects. Zabulionite A. K. I. *Tipologicheskiiy takson kul'tury* [Typological taxon of culture]. St. Petersburg, 2009. Pp. 21–22. (In Russ.)
3. Stepanianz M. T. *Mezhkul'turnaya filosofiya: istoki, metodologiya, problematika, perspektivy* [Intercultural philosophy: genesis, methodology, problematics, prospects]. Moscow Nauka — Vostochnaya literatura, 2020. 183 p. (In Russ.)
4. Gernosenko I. A. *Metafizika Altaya: ot sakral'nogo landshafta k noosfernoy tsivilizatsii* [Metaphysics of Altai: from sacred landscape to noospheric civilization]. Barnaul: Izd-vo Alt. gos. in-ta kul'tury, 2019. 321 p. (In Russ.)
5. Ryndina O. M. Space and time in mythological and historical memory of mansi. *Vestnik Tomskogo gos. un-ta. Kul'turologiya i iskusstvovedeniye* [Issues of

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

6. Simonova V. V. Representation of ceremony as ethnological and cultural dilemma. *Problemy sibirskoy mental'nosti* [Problems of Siberian mentality]. St. Petersburg, 2004. Pp. 132, 134–135. (In Russ.)

7. Zabulionite A.K.I. Typological systematization in cultural science: basis and prospects. *Vestnik Tomskogo gos. un-ta. Kul'turologiya i iskusstvovedeniye* [Issues of Tomsk State University. Culturology and art studies], 2021, no 43, pp. 40–54. (In Russ.)

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

9. Laamaga Ch. K. Archaic effects and neo-traditional forms in Siberia. *Etnosotsial'nyye protsessy v Sibiri: Tematicheskii sbornik* [Ethnosocial processes in Siberia: problematic issues]. Vyp. 10. Novosibirsk, 2015, pp. 33–34. (In Russ.)

10. Mosolova L. M., Bondarev A. V., Zykin A. V. Conceptualization of the concept of “indigenous peoples”: historiography, interpretations. *Vestnik gumanitarnogo obrazovaniya* [Bulletin of Humanitarian Education], 2021, 4(24), pp. 50–59 (In Russ.).

11. Markarian A. S. Systematic principles of comparative analysis of general and local in culture. Markarian A. S. *Nauka o kul'ture i imperativy epokhi* [Selected works edition. Science of culture and trends of epoch], ed. and compiled by A. I. Bondarev. Moscow; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives, 2014, pp. 371–382. (In Russ.)

12. Kruglova L. K. *Chelovek i kul'tura* [Man and culture]. Moscow; St. Petersburg, 2017. 397 p. (In Russ.)

13. Kruglova L. K. *Antropologicheskii printsip v kul'turologii: teoriya i praktika* [Selected works edition: Anthropological principle in culturology: theory and practice]. Moscow; St. Petersburg, 2018. 448 p. (In Russ.)

Статья поступила в редакцию / The article was submitted	20.10.2022
Одобрена после рецензирования / Approved after reviewing	02.11.2022
Принята к публикации / Accepted for publication	15.11.2022