

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СТАНОВЛЕНИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

*Из всех прав человека самым важным
является право быть ДРУГИМ
С.Б. Крымский*

Посвящается Бенно Хюбнеру

В статье осуществляется феноменологическое описание культурологии как науки и ментальной парадигмы. В рамках славянской культурологии выделяются две ее методологические установки: философская (универсалистская культурология Логоса) и социологическая (партикуляристскими культурология Культуры) с соответствующими моделями профессиональной идентичности (утопическая и ироническая). Автор делает попытку интерпретации мировоззренческих черт украинского дискурса исследований культуры, проявляя их истоки в этнокультурных архетипах славянского мышления. Результатом философского анализа украинской культурологии является вывод о софийности как интегральную характеристику украинской культурологии как часть славянской.

Ключевые слова: Логос, культура, универсализм, партикуляризм, утопия, ирония, архетип, София, культурология.

Мета-проблематика культурологии – важнейшая составляющая её самоидентификации на постсоветском пространстве. На сегодняшний день все рефлексии относительно методологии, методики, объекта и предмета культурологической науки, казалось бы, завершены: современная культурология, в отличие от Science of Culture времён Лесли Уайта не нуждается в экспликации путём отделения от социологии и/или психологии, поскольку доказано, что культурология имеет свое парадигмальное оформление, отличное от философии, психологии культуры, социологии и др.

Тем не менее, в процессе своего исторического становления культурологи сталкивалась с рядом трудностей идентификации, связанными, прежде всего, с соотношением культурологии с философской традицией осмысления культуры. По этой причине феноменологический анализ культурологии как науки и своего рода модели ментальности, который строится на выявлении связей научного познания с картиной мира в культуре, не теряет своей актуальности. Тем более, что культурология всё ещё пребывает в амбивалентном стоянии колебания от претензий на мировоззренческий фактор развития современного общества и декларацией себя как принципиально «неидеологической» отрасли.

В свету упомянутого статуса культурологии постсовременное гуманитарное сознание на протяжении десятилетий продолжал настоятельно мучить вопрос: чем конкретно является культурология? Правомерно ли причислять ее к строгой науке? Если да, то каковы границы ее предмета? Если нет, то где заложены пределы индивидуальной и корпоративной ответственности культурологического философствования? И можно ли установить в культурологии некую парадигмальную корпоративность, коллективного субъекта, – в лице профессионального сообщества ученых, объединенных общими проблемой и методами? [2].

Зазор между фактографическим срезом общественно-исторического знания и ценностным дискурсом философии культуры создает в культурологическом пространстве напряжение между сциентистским, позитивистским, квазиинженерным, технократическим полюсом «строгой» науки и гуманитарно-гуманистическим, феноменолого-герменевтическим экзистенциально-антропологическим полюсом свободного философствования. В результате данного напряжения сложились две основных тенденции истолкования культурологической традиции, отражающие противостояние социальной и философской, антропологической и психологической, позитивистской и гуманитарной ее школ. Социальная культурология направлена на строгий научный анализ внешних культурных форм, а философская – на интуитивно целостное понимание субъективных образов культуры. Эти школы ориентированы, соответственно: первая – на Запад,

после поражения нацизма отказавшийся от любых мета-теорий как проявлений идеологии и обратившийся к эмпирическим принципам естественных наук. Вторая же – на славянский Восток, в его софийной традиции гуманистического умозерцания, благодаря которой здесь были унаследованы традиции феноменологии, герменевтики и семиотики.

В контексте социальной интенции культурологического познания всегда отстаивали независимый научный статус культурологии как строгой науки. В контексте философской традиции культурология редуцируется к культуроведению – сумме знаний и подходов о множестве граней культуры, а целостная идея культуры отдается целиком во владение философии культуры. Вплоть до настоящего времени (сейчас эти возражения сняты) ряд крупных философов (В.С. Стёпин, В.М. Межуев) утверждали избыточность латентных культурологических знаний в контексте разных отраслей гуманитаристики, что делает философию достаточной методологической базой для исследований культуры [1].

Трудности становления культурологии в славянском мире связаны с дрейфом термина «culturology» после его спорадического использования школой Лесли Уайта (1939, 1949, 1968) из американского дискурса, сохранившего четкие культурно-антропологические интенции «cultural studies», – в российский контекст, что привело к недоверию к самому слову «наука о культуре», странности его звучанию для научного уха, «чужести» и «инаковости» культурологии для большинства западных ученых и одновременно заинтересованности в культурологии российских гуманитариев.

Не удивительно, что в высказываниях западных ученых, в частности упомянутого в посвящении испано-немецкого исследователя Бенно Хюбнера, прослеживаются попытки обвинить культурологию в оккупации освободившейся после кризиса марксизма-ленинизма идеологической ниши [4]: и, что самое печальное, эти обвинения подчас оправданы, поскольку в ментальности славянских культурологов время от времени прослеживаются тенденции либо к национальному изоляционизму, либо к империализму, либо к наивному современному оптимизму. Значит, существует определенное отличие между собственно наукой «культурология» и тем, что можно назвать «культурологическая ментальность», – духовным климатом и картиной мира, сформированной в пределах этой науки и представленной стилем мышления её представителей. *Исследование ментальных, мировоззренческих черт в процессе становления культурологии и составляет цель нашего исследования.*

Культурологическая ментальность, как и любой другой тип ментальности, основывается на архетипах, предопределяет устойчивые эмоционально-психологические установки и воплощается в символах и мифах. Именно культурологические мифы – стойкие нарративы с фабульной структурой – апеллируют к более крупным традиционным и социальным мифологическим системам и служат образцом для профессиональной идентификации культурологов. Это приводит к превращению культурологии в смысл культуры, несущий отпечаток соответствующих хронотопа и картины мира. Подвергая идеологизации собственную науку, культуролог может создавать два основных этимологических мифа «культурологии» (мы используем метафорический неологизм Б. Хюбнера): *миф о Логосе* и *миф о Культуре*^[2]. Первый миф – универалистский (культурология Логоса, претендующая на слияние культур и методологий их изучения в единое мета-научное целое абсолютного синтеза – нечто вроде гуманитарной «ноосферы»). Второй – партикуляристский (культурология Культуры, разводящая множественные этнические традиции как изолированные сущности, призывающая к лояльной терпимости, нередко доходящая до уровня просветительской романтической критики/или эзотерико-этнографической белетристики).

Культурология Логоса и культурология Культуры основываются на двух ведущих ценностных установках современного культурного сознания, отражающих два диаметрально противоположных проекта культурного развития. Речь идёт о проекте *модерна* со свойственным ему фундаментализмом, эссенциализмом и универсализмом и проекте *постмодерна*, ориентированным на партикуляризм, экзистенциализм и релятивизм. Модерный проект опирается на идею тотального синтеза культур на основе универсалий. Постмодерный проект отталкивается от идеи деконструкции и риторики отличий. Соответственно, *универалистская культурология* на методологическом уровне тяготеет к интеграции наук, на предметном – к моделированию тотального целого мировой культуры. На концептуальном уровне культурология Логоса наиболее ярко выражена в школе эволюционизма. *Партикуляристская культурология* на методологическом уровне тяготеет к отраслевой редукции культурологии к одной из составляющих культуроведения (как правило, к эстетике и искусствоведению), а на предметном уровне центрирует исследуемый феномен на отдельных его составляющих (жанровых, стилистических, этнических).

Универсалистская культурология Логоса соотносится с философской интенцией, партикуляристская же культурология Культуры – с социальной.

Обе мифологические фигуры культурологии порождают две модели идентификации культурологов: назовём их условно *метафизической*, *трансцендентной*, *утопической*, *оптимистической*, *серьезной (классической, современной)* и *феноменологической*, *имманентной*, *иронической*, *скептической*, *смеховой (неклассической, постмодерной)*. Данные модели в равной мере являются мифологемами и фиксируют не столько реальный предмет науки культурологии, сколько ее семантику как формы культурного самосознания, ментальность и духовную настроенность людей, считающих себя выразителями знания о культуре.

Маркером первой модели является классическая утопия – оптимистический мессианизм, проявляющийся в стремлении превратить культурологию в универсальный рецепт спасения человечества, поставив ее на место вакуума, образовавшегося после краха больших идеологических систем с их метанаративами монизма, тотальности, метафизической идентичности и унифицирующего воздействия системы. Данная модель несет отпечаток трансцендентализма платоновско-кантовского образца и либеральной этики, свойственных универсализму проекта модерна. Культуролог-утопист, или культуролог-оптимист, чужд любым видам скепсиса: он верит в глобальный мировоззренческий потенциал и социальные перспективы культурологии как некоего задержанного события Откровения, осуществление которого эсхатологически должно вызвать качественные изменения человеческого сознания, привести к формированию некой «новой картины мира». При этом культуролог трансцендентального типа идентификации, как некий современный Фауст в поисках метанаратива истины, нередко восходит к контакту с постнаучной метафизикой, эзотерикой, трансформированной в свете неомифологии ориенталистикой, мистикой и разного рода эрзацами научной картины мира.

Другим важным моментом самоидентификации культуролога является имманентная модель, атрибутом которой предстает либеральная ирония. Эта партикулярная модель, релятивизируя ценности, предполагает нейтральность, индифферентную терпимость и одновременно – отстраненность культуролога от многообразных опытов культуры, которые он феноменологически описывает и типологизирует по законам строгой науки. Модель ироничного культуролога-партикуляриста находит свое полное выражение в постмодерной методологии деконструкции. «Крах метафизической идентичности» (выражение Бенно Хюбнера) побуждает культуролога-ироника критически и одновременно снисходительно относиться к культурологу-утописту, как к базовому субъекту культуры, относительно которого собственный научно-онтологический статус переживается как эстетизированный маргинес (вплоть до синдрома божественности и тяготения к кругам искусства в противовес религиозно-богословским симпатиям культуролога-трансценденталиста).

В разрезе между западной и восточной, универсалистской и партикуляристской, культурологией Логоса и культурологией Культуры, украинская культурология занимает особое положение. Она не принадлежит ни к одной из этих групп, но формирует особый стиль мышления, диалектически сочетающий в себе монизм и плюрализм, общее и частное, универсальное и партикулярное. Истоки образа культуры, исторически сложившегося в современной украинской культурологии следует искать в архетипической матрице *греко-православного мышления*. Традиционное славянское понимание культуры – глубоко символично и сакрально, оно восходит к архетипу Софии, Премудрости Божией.

Полифоничность и дискуссионность понятия Софии – «визитная карточка», маркер, обозначающий стиль славянского философствования, подавляющее большинство представителей которого – от В. Соловьева, П. Флоренского и С. Булгакова к Е. Трубецкого и В. Зеньковского спорили о сущности, содержании, апофатической глубине и сакральной тайне данной категории. Для кордоцентричной украинской ментальности, где образ Мудрости закономерно сливался с духовным вдохновением сердца, начиная от богословия древнерусского митрополита Климента Смолятича до религиозного философствования Г.С. Сковороды и П.Д. Юркевича, софийность оказалась особенно важной категорией, предметом и ориентиром философского исследования. София как культурный символ становится не только центральным объектом изучения многочисленных украинских историков и теоретиков культуры, которые представляли дискурс истории философии или историософии (В. Горский), филологии (С. Аверинцев), философской антропологии и этики (В. Малахов, М. Попович), – но и определяет сам методологический характер исследования, ценностное содержание архетипические черты философского способа мышления.

Если сигнатура Софии предполагает место встречи трансцендентного и имманентного, одухотворение материи вследствие присутствия Творца в сотворенной им твари, то культура как элемент Софии есть иерофания, то есть воплощенная святость. Поэтому культура в софийном пространстве никогда не будет восприниматься как мертвый объект приложения рациональных параметров: она есть духовная субстанция, живой голос внутреннего собеседника, адресат, субъект обращения, лицо, или, если хотите, – Лик.

Одухотворенность и личностная окрашенность образа культуры побуждает понимать последний как *иконический символ, или текст (книгу)*, предназначенный для истолкования. Причем, и сам символ, и процедура его декодировки носят характер *диалога с Другим*, значит, культура как София есть большой ДРУГОЙ. В этом Другом все уровни бытия предельно открыты друг другу через взаимно обращенные процессы творения, откровения и спасения, через многоуровневую диффузию самости и другости, в роли которых выступают Я и мир, Я и Бог, Бог и мир. Именно в дискурсе диалогистики единство и многообразие, универсальное и частное, онтологическое и онтическое, Existentia и Dasein, дух и эмпирия, Логос и культура приходят в диалектическое согласие.

Общение с таким Другим носит «приточный» (экзегетический, в современном значении этого слова – *герменевтический*) характер. Более того: здесь мы сталкиваемся с еще одной ипостасью культуры-Софии: с ее *женственностью*. Культура как Премудрость Божья архетипически феминна и восходит к первообразу Большой Матери. Феминность культуры истекает также из ее инаковости: если Другой, или Ближний, является носителем воплощенного в твари сакрального начала, он софиен, то есть – женственен. Понимание Другого как Женского (априорно феминного в духовном смысле уязвимости и призвания Я к императиву должностования заботы и ответственности, независимо от реальной биологической, половой и гендерной принадлежности) роднит славянскую греко-православную мысль (Г.С. Сковорода, В.С. Соловьев) с диалогической философией реформаторского иудаизма (М. Бубер, Э. Левинас).

Культура, осознаваемая и переживаемая как архетип Мудрости/Другости/Женственности/Текстуальности/Диалогичности/Духовности – выражение взаимной открытости священных и мирских уровней бытия. Софийность культуры – существенная эстетико-моральная грань единого полифоничного пространства двусторонней циркуляции энергий: бога, твари, человека, или творения, откровения и спасения. София как символ славянской модели жизни, философствования и мирочувствования отражает мысль об органическом единстве онтического и онтологического, эмпирического и духовного, чувственного и спиритуального – начал опыта Dasein и фундаментальной бытийственности existentia. Если последняя является очагом конституирования самости, то опыт – это событие инаковости. Опыту принадлежит настоящее (вот-бытие, «здесь и сейчас»), самости же – прошлое и будущее как запредельные мифологические параметры хронотопа. Следовательно, София, выражая идею Богоявления как воплощения идеального в материальном и абсолютного в релятивном, фиксирует диалог прошлого и будущего через настоящее, то есть триаду истории (на уровне культурной динамики), а также интеракцию Я и Другого, принимающую в дискурсе морфологии культуры образ «культурного порядка» (термин Марка Найдорфа) как места встречи смысла и текста, или, в аспекте этики, Чужого и Ближнего. Выстраивается восходящая к мифологическому прообразу дерева дендроцентрическая модель культуры как тройственного наложения текстов, смыслов и генов – памятников (знаково-текстуальный уровень), мировоззренческих представлений (мировоззренческий ментальный уровень) и архетипов (генетический уровень), – причем при сохранении способности двигаться туда и назад. Таким образом, в софийном бытии мы имеем выстроенные и диалектически взаимосвязанные диалектики триад от самости посредством другости в самость, или же – от Чужого через Другого к Ближнему, или же от смысла к его объективации в тексте, а от текста к его интериоризации в смысле.

Если данную софийно-диалогическую семиотическую матрицу конкретизировать в измерении времени, мы получим классическую эволюционно-линейную трихотомию «прошлое – настоящее – будущее» с элементами циклизма в аспекте замыкания будущего на прошлом. Движение от прошлого к настоящему, а от настоящего к будущему – есть диалектика диалога от самости через инаковость к самости, отраженная в нарративной структуре мифа о Великом Путешествии Героя (исход – инициация – возвращение), сюжете волшебной сказке, фабуле романа (зачин – кульминация – развязка).

Через софийное понимание культуры мы приходим к мысли, что славянский дискурс культурологии и по предмету, и по методу своему глубоко диалогичен. Если культура-София есть

топос диалога Я и Другого, или текст, то метод его истолкования – вчувствование, проникновение, сопереживание, понимание – предполагает герменевтическую способность к эмпатии, то есть – к диалогу с этим текстом как с полифоническим комплексом смыслов и значений. Каждый славянский культуролог становится герменевтом, призванным интерпретировать окружающий его мир культуры, декодировать его символы и постигать его глубинные смыслы. Формируется мыслитель широкого гуманитарного стиля, предполагающего способность быстро переключать культурные коды, проявлять открытость миру, развивать диалогическое сознание, балансировать от центра к маргиналиям на транскультурных магистралях, осуществлять компаративный анализ и обладать глубоко развитым чувством подтекста – скрытого значения символов, декодировку которых осуществляет интерпретатор. Этим подтекстом являются скрытые смыслы культуры – гены, архетипы, ментальные фигуры, коды, по отношению к которым декодирующий сохраняет этическую нейтральность и одновременно – испытывает глубокую эмпатию. Феноменологически это можно представить как наличие сочувствия к внутренним психологическим мотивам и взглядам людей, при отсутствии одобрения их внешних социальных поступков, объективирующих данные взгляды.

Таким образом, мировоззренческий портрет современного культуролога можно, утрируя и схематизируя, определить словами: «герменевт», «экзегет», «интерпретатор», «феноменолог», «диалогист», «маргинал», «транскультурный субъект», «толкователь символов». Декодировка культурных знаков и метафор способствует выработке у культуролога особого духовного зрения – способности видеть за видимым невидимое, за эксплицитным – имплицитное, за онтическим – онтологическое, за текстами – смыслы и архетипы (знаменитый пример из американской культурной антропологии об умении антрополога-интерпретатора дифференцировать двух мальчиков – моргающего и подмигивающего, осуществляющего соматическое и экстрасоматическое действие, – как иллюстрация методологического жеста выхода к метасенсорному континууму культуры).

Подобное видение как предпосылка и следствие вертикального зондажа дерева культуры ставит культуролога в двойственное положение по отношению к разным культурам мира. В их поле культуролог – одновременно и нейтральный наблюдатель, и доброжелательный друг, и суровый судья. Выражаясь языком диалогистики, культуролог ставит себя в позицию Третьего в интеракции Я и Другого. Множественность культурных традиций и наработанная способность проникать в семантические пласты каждой из них дезориентирует культуролога: он обречен в каждой из них видеть что-то «тайное» и «хорошее», по отношению к которому он испытывает симпатию. В то же время личностная идентичность культуролога как человека должна опираться на принципы какой-то одной, определенной культуры («своей» или почитаемой за такую). Так, в противоречие вступают деконструктивистские научные изыскания и метафизические личностные убеждения.

Культуролог испытывает кризис самоопределения и релятивизирует культурные смыслы. Отсюда – и такой распространенный феномен, как *мимикрия культурологов*, по выражению Анны Мисюк, испытывающих своего рода социально-брендовый *стыд* и пытающихся прикрывать свою истинную профессию многообразными «модными» с точки зрения престижа прикладными специальностями («арт-менеджер», «дизайнер», «искусствовед», «экскурсовод» и т.д.). Релятивация ценностей формирует культурно-антропологический тип номада – вечного путешественника культурами.

Номадичность сознания Третьего, помимо иронии как механизма психологической защиты от Другого, может дать еще и другой эффект – этико-эстетический, нравственно-эмоциональный, смыкающийся с классическим универсализмом. Это происходит тогда, когда под многочисленными вариациями культуролог начинает видеть общечеловеческие ценности. Так иронический тип самоидентификации эволюционирует в трансценденталистский. Путешествуя культурами, культуролог нередко тяготеет к архетипической женской сентиментальности, выраженной в неторопливой, медлительно-медитативной, эссеистической форме выражения мысли, смыкающейся с художественной литературой. Экзистенциальная установка на поиск абсолютной истины как атрибута Софии побуждает славянских культурологов идти на контакт с богословием (как правило, либерально-экуменическим), напоминая нам об утопиях интегрированного сверх-общества («Богочеловечество» В. Соловьева, «сверх-культура» Н. Бердяева, «транскультура» М. Эпштейна, «авторство» М. Бахтина, «глобальный этос» В. Межуева, «этика открытости» В. Малахова), а также об идеальных построениях любой

синтетической формы сознания («синтез» П. Флоренского, «религия разума» И. Канта, «философская вера» К. Ясперса).

Идея некоего сверх-единения, обладая глубоким гуманистическим смыслом, на практике переживает значительные трудности, поскольку зачастую вызывает недовольство со стороны обоих альтернативных партикулярно-изолированных участников противостояний, мыслящих по схематике бинарной логике «своих» и «чужих» и не приемлющих объемных голографических моделей мышления одной истины в плюральных контекстах. Классический пример такого взаимного недовольства: трагическая заброшенность в вакуум последних романтиков – представителей российской религиозно-философской интеллигенции, глубоко верующей, но мыслящей христианство не по канонам, а по смыслам культуры, в результате чего эта интеллигенция, создавшая своими трагическими усилиями «серебряный век» русской культуры, подверглась острой критике, как со стороны религиозных ортодоксов (за «ересь»), так и со стороны радикальных атеистов (за «консервативную набожность»). Снова вспоминая Бориса Пастернака, рассмотрим в этом контексте образ еще одного героя романа «Доктор Живаго» – расстриженного священника Веденяпина, оказавшегося в черных списках, как у теистов, так и у атеистов, за выдвигание светской идеи о ценностной, философской роли Христа в европейской истории [3].

Пограничный онтологический статус вызывает антиномичность души и сознания как свойство романтического, чисто славянского интеллигента-одиночки, призванного примирить всех и от всех при этом страдающего («путешественник и только путешественник» у В. Розанова, «турист» у В. Малахова: сравните с западными созвучиями – «*Homo viator*» Г. Марселя, «*номад*» у Р. Брайдогги, «*бродяга*» у З. Баумана). Это, типы субъектов, которые можно охарактеризовать термином «интеллигент», принадлежат к специфической категории, фиксируемой также понятием «человек культуры» (В. Библиер) в противовес «человеку образованному» (интеллектуалу) как модерно-рационалистическому идеалу знания. «Человек культуры» – диалогичен по отношению к миру. Выход в сферу интерсубъективности сопровождается частичной релятивацией метафизической идентичности в сторону дифференциации ее языкового и этнического аспектов. Распадается структура «этнос – язык – культура» как основа классической идентификации. Отныне языковая идентичность может не совпадать с культурной, этническая – с языковой и т.д. Так, существуют различные культуры, говорящие на одном языке (испанская, латиноамериканская). И наоборот: одна билингвистическая культура (украинская, с ее украиноязычной и русскоязычной составляющей). Отсюда и наличие кросскультурных субъектов, которые могут говорить на одном языке (например, на русском), относить себя при этом к другому этносу (например, к украинскому) и, не теряя чувства патриотизма, духовно соотносить себя как с «родными», с двумя цивилизационными топосами.

Софийность украинского дискурса культурологии определяет такие её черты как: трансцендентализм, универсализм, герменевтическое проникновение в глубинные основы предмета; тяготение к этике, философии, филологии, семантике и семиотике; аксиологичность, символичность, экзистенциально-антропологическая направленность. Вырастая из материнского лона классической философии, философии культуры и философской антропологии, украинская культурологическая традиция всегда была неизбежно *мыслью о человеке, онтологические границы и экзистенциалы его бытия*. Она носила и носит характер индивидуализированной версии философии культуры с присущими ей интонациями «неторопливого», просветительско-романтического, экзистенциально-духовного рассуждения. Ведь подавляющее большинство отечественных теоретиков культуры – от В. Горского и М. Поповича – до С. Крымского и В. Малахова – не осознавали себя чистыми «культурологами», имплицитно помещая свои интерпретации культурного процесса в широкое поле мировоззренческой рефлексии.

Их размышлениям присуща художественная символичность, внутренняя религиозность, метафизичность и сосредоточенность на сакральном. Характерным признаком православного мышления было тяготение не к сухому латинскому «*Ratio*», которое схематизирует выхолощенные схоластикой рассудочные формы, а к греческому концепту «*Logos*» – образ-понятие, обозначающее одушевленный верой и нравственностью духовный разум. Отличие рассудка и ума, обозначенная еще феноменологом Э. Гуссерлем как разница между «высоким» и «низким» рационализмом, углубляется корнями в антиномию католического рационализма и греко-православного мистицизма, где Логос смыкается с понятием Софии.

В результате мировоззренческого анализа становления культурологии на постсоветском пространстве мы пришли к выводу о специфическом характере украинской культурологии,

который определяется ее существенной генетической связью с традициями греко-славянской религиозной философии. Интегральной чертой культурологического дискурса в Украине является, по нашему мнению, *софийность* как формула-сигнатура взаимной открытости Бога, мира и человека. Это сближает культурологию с диалогистикой. Полифония Софии сказывается в таких доминирующих смыслах отечественной рефлексии культуры: *диалогическая открытость, универсальная интегративность (тенденция к синтезу парадигм); занятие позиции Третьего (антиномическое сознание культурологов как носителей принципа толерантности); художественная символичность; соборность и персонализм (единство трансцендентального Логоса в феноменальном многообразии Культуры)*. Цементирующим фактором указанных черт отечественной культурологии является понимание культуры как ипостаси Другого, сакрального текста – предмета герменевтической интерпретации и коммуникативной инстанции.

Предвосхищая возможные возражения, мы заранее оговариваем, что ни в коем случае не претендуем на установление *прямой каузальной однонаправленной наследственности от богословских традиций русской софиологии к сугубо научным изысканиям современной науки о культуре, которая целиком сложилась и предметно отличается как от теологии, так и от чистой философии*. Мы всего лишь показываем *существенную историческую роль сакрального знания в становлении славянской теории культуры*, подобно тому, как М. Вебер в своё время выявлял скрытую инерцию аскетического протестантизма в капиталистическом этосе. София как сигнатура духовного вдохновения экзистенциальной рефлексии всегда была вектором славянских гуманитарных студий – от Киевской Руси (Илларион, Климент Смолятич) – через эпоху барокко (П. Юркевич, Г. Сковорода) – к религиозной философии славянофилов XIX и XX веков (В. Зеньковский, Л. Шестов, Н. Бердяев). В их ментальном поле на базе философской антропологии и переживала своё становление славянская, в том числе, украинская культурология.

Литература:

1. Запесоцкий А.С. Философия и социология культуры: избр. научные труды. – СПб. : СПбГУП : Наука, 2011. – 816 с.
2. Культурология как наука: за и против // Вопросы философии. – 2008. – № 11. – С. 3-32.
3. Пастернак Б. Избранное. В 2 томах / Борис Пастернак. – Спб. : ООО «Изд-во «Кристалл», 1999. – Том 2: Доктор Живаго: Роман. – 560 с.
4. Хюбнер Б. Моя чужість / нездужання щодо культурології: рефлексія з іншої (західної) точки зору / Бенно Хюбнер ; [пер. з англ. Є. Більченко] // Культурологічна думка. – 2011. – № 4. – С. 11-13.

Більченко Є.В. Світоглядні аспекти становлення вітчизняної культурології: філософський аналіз. У статті здійснюється феноменологічний опис культурології як науки та ментальної парадигми. У межах слов'янської культурології виокремлюються дві її методологічні установки: філософська (універсалістська культурологія Логосу) та соціологічна (партикулярістська культурологія Культури) з відповідними моделями фахової ідентичності (утопічна та іронічна). Автор здійснює спробу інтерпретації світоглядних рис українського дискурсу досліджень культури, виявляючи їх витоки в етнокультурних архетипах слов'янського мислення. Результатом філософського аналізу української культурології є висновок про софійність як інтегральну характеристику української культурології як частину слов'янської.

Ключові слова: Логос, культура, універсалізм, партикуляризм, утопія, іронія, архетип, Софія, культурологія.

Bilchenko Y.V. World view aspects of the becoming of native culturology: philosophical analysis. This article is a phenomenological description of «cultural studies» as a science and mental paradigm. Becoming of culturology on Slavic world has haven a row of difficulties, connected with the relations of cultural studies with the discourse of «pure» philosophy. The author of this work argues a thesis about essence influence of traditional religious philosophy (modern, transcendentalism) on the spirit content and mental features of the Slavic, including Ukrainian, culturology. That is why author distinguishes two methodological settings within the Slavic culturology: the philosophical (universalistic culturology of Logos), and sociological (particularistic culturology of Culture) which correspond with the models of professional identity (utopian and ironic ones).

Ukrainian culturology has a strong philosophical component. Author makes attempt of the interpretation of spirit features of Ukrainian culture studies, revealing their origins in the ethnic and cultural archetypes of Slavic thinking. The result of philosophical analysis Ukrainian culture is the conclusion about Sophia as an integral characteristic of Ukrainian culturology as a part of Slavic one. Sophia is a signature of «heart» inside, which always has been a vector of Slavic humanities studies –

from ancient Russia to the philosophical anthropology of XX century . Cultural researches have become in its mental field in Ukraine.

Keywords: Logos, culture, universalism, particularism, utopia, irony, archetype, Sofia , cultural studies .

^[1] © Бильченко Е. В., 2014.

^[2] Понятие Логоса в данном контексте – условно и имеет классический современный характер и апеллирует к трансцендентализму, соотнося с Логосом сферу Разума, трансцендентного относительно культурного опыта, конкретное многообразие которого как феноменальная категория фиксируется термином «культура».