

Исследуются формы взаимодействия, разрывы и пересечения парадигм Востока и Запада. Интерпретация дихотомии как модели и ценности культуры, как значимого компонента картины мира представляются в статье процессом сложения культурных норм в рамках Целого. Для обсуждения специфики понятия Восток–Запад предлагается идея «трансмутационного контакта». Подвижность границ и неоднозначность самого представления Восток–Запад предопределяют различные дискурсы обсуждения в пространствах рационального–иррационального, традиции–нетрадиции, просвещенности и варварства, что во многом объясняется встроенностью дихотомии Восток–Запад в универсум, в микро- и макрокосмос.

Ключевые слова: Восток–Запад; дихотомия; трансмутационный контакт; культурная норма; парадигма культуры; культурное пространство; традиция; универсум. /

The article studies the forms of interaction, gaps and intercrossing between the paradigms of East and West. Interpretation of the dichotomy as a model and value of culture and as a significant component of the worldview is presented in the article as a process of combination of cultural norms within the Whole. The idea of 'transmutation contact' is proposed for the discussion of peculiarities of the notion East-West. The mobility of borders and the ambiguity of the notion East-West predetermine different discourses of the discussion in the spaces of rational-irrational, tradition-nontradition, enlightenment and barbarism. It can be explained by the fact that the East-West dichotomy is integrated in the universe, the microspace and macrospace.

Keywords: East-West; dichotomy; transmutation contact; cultural norm; paradigm of culture; cultural space; tradition; universe.

Дихотомия Восток–Запад: разрывы, взаимодействия, пересечения

ТЕКСТ

Ольга Железняк /
text
Olga Zheleznyak



> Популярная версия образов женщин Востока и Запада // <https://a-a-ah.ru/blog/tri-besplatnyh-lektsii-chetverg-a-vostok-vs-zapad-chetvertoe-izmerenie-performansyi-v-ross>

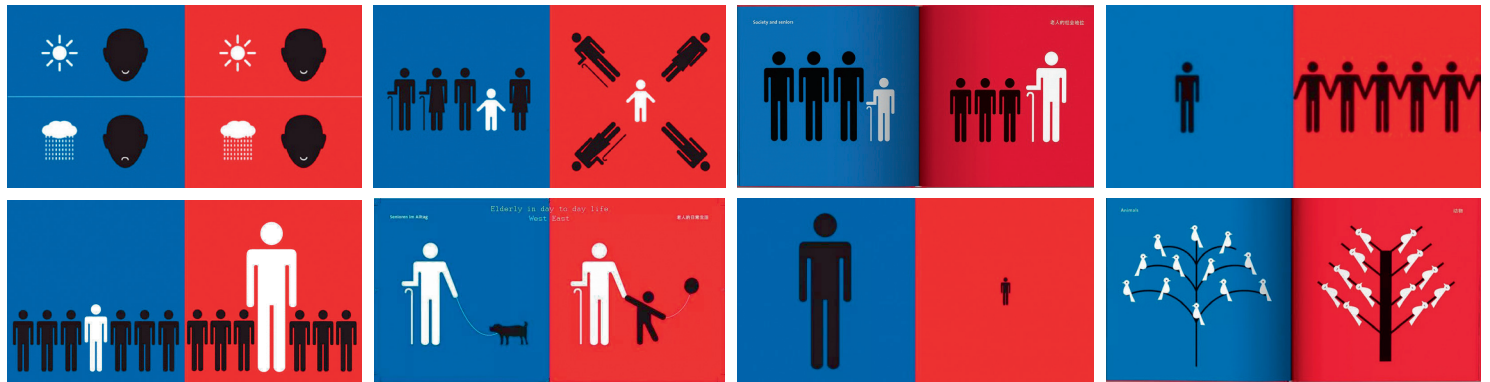
Определение Гегелем Востока и Запада как специфических свойств, «присущих каждой вещи» [1], с одной стороны, и образ Германа Гессе, интерпретирующего Восток – Запад как «полюса, между которыми раскачивается жизнь» [2], с другой, довольно точно отражают основную суть пространства взаимодействия и границы влияния, роль и значение дихотомии Восток–Запад в развитии цивилизаций.

Будучи одной из наиболее дискутируемых и, в то же время, одной из наиболее неразрешенных и противоречивых тем, проблема Восток–Запад получила бесконечное множество интерпретаций. Завидное постоянство, с которым сообщества в течение многих веков пытаются определить, к какой культурной традиции они относятся, свидетельствует об актуальности этой проблемы для любой нации, культуры и сферы деятельности.

Безошибочное самоопределение общества в культурной ситуации, верная соотношенность с соответствующей идеальной картиной мира, с тем или иным комплексом культурных норм предельно важны для будущего любой нации, для ее естественного и полноценного развития. Неверный выбор способен обречь общество на проживание вне подлинной истории, предназначенной для него. М. К. Петров [3] называет подобное явление «культурной несовместимостью» – неготовностью одной культуры принять нормы и правила, мировоззрение и способ жизни другой культуры. Так, например, аналогичная ситуация, по мнению О. Шпенглера, складывается в России

[4]. Он считает, что во времена Петра Великого, под его влиянием, Россия выбирает неверные ориентиры, отдав предпочтение «западническому» духу: «Нельзя вообразить себе большей противоположности, нежели между русским и западным...» [5]. Навязанная чуждая форма довлеет над исконной культурой, порождая искусственные, фальшивые по сути своей образования. К ним относятся и города, «города чужого стиля», распространяющиеся по стране, «как опухоли». О. Шпенглер, вслед за Достоевским, называет Петербург «самым абстрактным» городом из всех существующих на свете, придавая ему «статус» сатанинского, проклятого города для всей русской культуры. Москва при этом представляется как святая ввиду естественности ее возникновения-зарождения, принадлежности русскому. Причины таких трагических «псевдоморфоз» Шпенглер усматривает, прежде всего, в неверном выборе сущностной парадигмы, связанной с ориентацией на тип духовности – западный или старорусский (восточный), позднеантичный или иудейско-христианский. Не обсуждая истинность и правомочность версии Шпенглера об естественности исторического выбора России, отметим тот факт, что потребность в идентификации, равно как и выбор адекватных культурных норм и идеалов оказываются, таким образом, немаловажным элементом культурного развития.

Несмотря на многовековую традицию обсуждения проблемы Восток–Запад в разных сферах науки, культуры и искусства, исчерпывающее представление о востоке–западе как культурном феномене и теоретической парадигме практически отсутствует. Вероятно, нет более подвижного, динамичного представления, границы которого непрерывно меняются. Смысловое наполнение этого понятия, его глубина и емкость также склонны к непрерывным трансформациям. Определение границ понятия во многом зависит от культурной ситуации, исторического времени и позиции исследователя. При этом нередко описываемая культура не включается в диаду Восток–Запад, а задается через триаду: так в ситуации с Россией возникает триада Запад–Россия–Восток. Употребляя триаду Запад–Россия–Восток, П. Я. Чадаев трактует это как «культурно-исторические реальности» и, не обнаруживая в России ни восточной, ни западной



East-West Dichotomy: gaps, interaction, intercrossing

в Одновременное
пребывание городского
пространства в прошлом,
настоящем и будущем

ориентации, называет Россию северной страной, черпающей из культуры Востока и Запада, что позволяет ей идти своим путем [6].

Одним из примеров представления о подвижности границ понятия «Запад–Восток» могут служить размышления Н. Бердяева, достаточно актуальные и по сей день. Так, в общем описании дихотомии Запад–Восток, говоря о западе, Бердяев подразумевает Англию и Францию; Германия при этом не относится к западному миру. В то же время, применительно к России «и Германия есть Запад» [7], а для Индии и Китая западом является Россия. Движение границы (по Бердяеву) связано не только с географическими изменениями, но с трансформациями типов культуры. Проводя различие между Западом и Востоком на примере Франции–Англии и Германии, Л. Фробениус говорит о дихотомии рационального и иррационального, полагая, что Западу более свойственны рационализованность и упорядоченность, что он (Запад) основывается на фактах и стремится их рационализировать, тогда как Восток базируется «на реальности, которая глубже фактов» [8] и ориентируется на иррациональность. По мнению арабского мистика Ибн Араби, «Восток» и «Запад» устанавливают «границы Универсума», внутри которого «одно постигается чувствами (Восток)», в то время как другое осознается разумом (Запад) [9]. Т. П. Григорьева при обсуждении идеи Целого в пространстве Восток–Запад приводит аналогию Дао и Логоса, Востока и Запада со строением головного мозга: правое полушарие, «более древнее, отвечает за более целостное видение, интуицию, единство; левое – за логику, анализ и синтез. Но лишь вместе они обеспечивают жизнедеятельность Целого» [10]. «Пульсация Целого» подобна дыханию, «сердце культуры» словно бьется «в Ритме исторической среды», этапы культуры, восточные/западные акценты сменяют друг друга; «поток стремится с Востока на Запад, и с Запада на Восток» в интерпретациях Китамуры Тококу [11].

Характерным образцом рационализованного мышления и мировосприятия является римский город и правила его устройства, описанные Витрувием [12]. Здесь город – это, прежде всего, ядро в мировом пространстве, и своим устройством он противостоит устройству мира. Возведение этого совершенного поселения должно начинаться,





^ «Игра присутствия». Восточная экзотика

по Витрувию, с возведения оборонительных стен. Планировка внутреннего пространства города – идеального поселения – носит характер «распределения территории». Рациональная прямоугольная сетка (Гипподамова планировочная сеть) «накидывается» на огороженное пространство территории, ориентируя оси координат, улицы и переулки по «небесным осям». И это, пожалуй, единственная дань окружающему миру, но и она носит, прежде всего, функциональный характер. Храмы главным Богам (Юпитеру, Юноне и Минерве), допустимые к строительству внутри огороженной территории, возводятся на возвышенных местах не в знак почитания Бога и возможности его лицезреть в любой момент, но для того, чтобы Боги, которым полагается защищать город, могли постоянно видеть как можно большую часть территории. Святилища «опасных Богов» (Венеры, Марса, Вулкана) выводятся за границу города. Очень своеобразна и трактовка проблемы «общественное–частное». Таким образом, все, начиная от системы устройства города и заканчивая отношением к Богам, подчинено правилу функциональной целесообразности.

Бердяев, развивая представление о рационализме Запада и иррациональности Востока и адаптируя его к российской культуре, высказывает мнение о том, что «русские духи природы» не окончательно скованы цивилизацией, поэтому для русских менее характерен «культурный скепсис». Для русского мышления, в отличие от западноевропейского, естественно рассматривать проблемы по существу, вне культурного отражения. Западние люди «рассматривают каждую проблему прежде всего в ее отражениях в культуре и истории» [13]; т. е. обсуждая «что-то», говорящий «не обнаруживает» себя как часть этого «что-то», а представляет ситуацию как ряд культурных фактов и персоналий. Такое своеобразное отраженное отождествление. Реальный мир и живая жизнь при этом ускользают. Подобное представление является, по мнению автора, вторичным. Русские же имеют дело с первичным, с самой сущностью мира. Мистицизм и таинственность, характерные для российской духовной жизни и типа мышления, объясняются, в том числе, и тем фактом, что Россия не вышла еще из стадии природы, из своего первичного, варварского состояния; тогда как

Запад уже находится в стадии «высокой культуры».

«Цифровые экономики», дигитализация современной жизни, ведущие к доминированию цивилизации западного типа, в значительной мере ограничивают духовность человека, подчиняя ее идеологии потребительства и прагматическим установкам, сохраняя относительную «неподвижность формы» и неизменность структуры сознания в ситуации общей «подвижности содержания». Но «Целое» реального мира, в представлениях Канта и Гумбольдта, «недоступно дискурсивному мышлению, ибо не исчисляется, но доступно интуиции, озарению» [14], что требует интеграции, на первый взгляд, взаимоисключающих явлений, которые, по Хайдеггеру, составляют «планетарное техническое производство и тайны бытия». Сближение этих полюсов может означать «остаться на почве Запада, сохранив его цивилизационные достижения и повернуться лицом к Востоку, к его освежающей духовной традиции» [15].

Варварство и цивилизация – это еще одна интерпретация проблемы противостояния и единства Востока и Запада, их разрывов, пересечений культурных пространств и взаимодействий; которые представляются полярностями, стремящимися к противоположности и к воссоединению в целое. Различие культурных норм Востока и Запада отдельными исследователями определяется степенью «цивилизованности». При этом цивилизованность соотносится скорее с «артификацией» общества, уровнем технологического развития, а первичность, первородность и естественность нередко отождествляются с варварством. Сами понятия «варварство» и «цивилизация» выступают скорее условным символом какого-либо феномена, нежели точным категориальным определением, и их соотношения с представлениями Восток–Запад непрерывно трансформируются. Так, например, в определенный период времени своего творчества Чаадаев соотносит Восток со всем языческим, нехристианским, вызывающим косность и застойность общества (восточного). Восток движим только «материальными устремлениями». Запад же предстает антиподом Востока, как христианское общество, живущее духовными интересами. Бесконечность возможностей духовного совершенствования позволяет Западу постоянно развиваться, достигая все большего



расцвета. Это достаточно спорное утверждение, и сам Чаадаев со временем меняет свою позицию. Теперь две культуры (Восток и Запад) ставятся на одну ступень культурного развития, уравнивая Восток и Запад, «варварство» и «цивилизацию». Чаадаев признает духовность восточной цивилизации, отдавая Востоку приоритет «начала человеческой истории» и порождения «крупной культурной идеи». «Эта идея поставила духовное начало во главу общества, она подчинила все власти одному нерушимому высшему закону – закону истории; она глубоко разработала систему нравственных иерархий» [16].

Обращаясь к пространству цветовой культуры, следует отметить, что ряд авторов расценивает предпочтения, отдаваемые ярким, открытым цветам и сочетаниям, как прерогативу «варваров» и низших слоев общества. Таким образом получается, что для «цивилизованного эллина» характерны сложные цветовые гармонии. Но эти представления о варварстве и цивилизации не согласуются с яркой полихромией в греческой архитектуре, что также противоречит культивируемым образам «белоснежных храмов». Впрочем, возможно, что изощренный пурпур, заместивший чистый красный в иерархии цветов, – это естественная трансформация любой культуры,двигающейся по пути «исчерпания» всех возможностей изменения: от первичного, иррационального к отраженному, рационализованному, «от неповторимого к серийному» и пр. Такое развитие может происходить внутри любого типа культуры – Восточного или Западного. Например, по мнению Эйзенштейна [17], римская геометрия заменила метагеометрию греков; механически двухмерные концепции рациональных японцев предстали вместо органичных, оригинальных идей китайцев.

Следующей общепринятой интерпретацией дихотомии Восток–Запад является рассмотрение ее через призму понятия традиция–нетрадиция. При этом страны востока (Китай, Индия и др.) как правило относятся к традиционным обществам, традиционным культурам, а западноевропейские страны – к нетрадиционным.

Традиционный или профессионально-именной тип культуры (по классификации М. Петрова) характеризуется структурированием общества по профессиональному признаку, «здесь теоретическое и практическое

существуют в нерасчлененном единстве, в индивиде» [18]. Знания из поколения в поколение транслируются через личный контакт (отец–сын, учитель–ученик и т.д.), очень важным моментом становится «наследственный профессионализм». Внутри- и межсемейные контакты обмена и передачи ценностей задают наиболее естественную и разумную схему трансляции культурных норм и профессиональных знаний. Рассматривая формы трансляции знаний, В. Семенов выделяет традиционный способ (передачи знаний от учителя к ученику) как наиболее полноценный, адекватный всему процессу воспроизводства знаний и норм культуры. Исследуя восточную традицию трансляции культурных норм, он на примере Бхагавадгиты демонстрирует весь необходимый комплекс элементов деятельности воспроизводства и трансляции культурных норм, позволяющий сохранять инварианты норм и одновременно трансформировать образцы, приспособляя их под современную ситуацию [19].

М. К. Петров полагает, что европейцы также внутренне склонны к такой трансляционной структуре. Но сложившийся в Европе «универсально-понятийный тип» культуры с разработанной системой создания и усвоения знаний, жестким делением на теоретическое и практическое, «противоестественным совмещением профессий» в одном лице, неоправданно высоким статусом «личности», идеей «гражданина» как человека вообще в социальном целом и пр. – весь этот комплекс в значительной мере отделяет европейское мироощущение от традиционной картины мира. По мнению автора, европейская развитость (с точки зрения традиции) лежит на пути от племенной (лично-именной) культуры к традиционной. Это «развитая дикость», «развитое варварство». Даже одно из ключевых представлений европейской социальности – личность – восходит к первобытному осознанию. Личность – это тотем европейца. Он, подобно древнему человеку, твердившему: «я – попугай, я – выдра», непрерывно повторяет: я – личность. В большинстве же традиционных представлений отсутствует подобная централизованность на личности – человеке с его персональной историей, т. к. окружающий его мир, силы, действующие в нем, несоизмеримо более значимые и могущественные. И человек составляет лишь часть этого мира. Развитая

^ «Игра присутствия». Восточная экзотика



^ Казань: пространство трансмутационного контакта. Мечеть Кул Шариф

традиция – вот идеал (в понимании Петрова), к которому неосознанно стремится европейское общество. Вероятно, этим в какой-то степени объясняется тяга европейцев к восточным культурам и философии, возникновение антропософских, экологических и иных движений, несущих идею целостности и непрерывности космоса, принадлежности человека этому миру.

Тип культуры оказывает влияние и на идеологию отношения к природной среде, взаимосвязи с макро- и микрокосмосом. Согласно антропоцентрическому принципу, на который ориентирована западная культура, природа служит источником и средством реализации грандиозных планов человека по переустройству мира. «Культурный принцип Востока, точнее Восточноазиатского региона, – у-вэй, т. е. невмешательство в природу» [20], что осознается как ценность, манипулирование которой, в соответствии с воззрениями Лао-Цзы, может привести к утрате и уничтожению мира, этого «священного сосуда» [21].

Явный приоритет парадигмы рационализованного мышления в современных образовательных системах ведет к повсеместному внедрению европейских норм культуры и полному «вымыванию» традиционных, а в некоторых случаях и единственно-возможных, форм обучения «от учителя к ученику» (что особенно болезненно сказывается на подготовке архитекторов, дизайнеров, художников и др.). В целом, переход к компетентностно-ориентированному образованию представляет собой дальнейшее движение по пути развития универсально-понятийного типа культуры и утраты естественных интуиций.

Мы оставили вне сферы внимания еще одну очень важную и чрезвычайно сложную и неоднозначную интерпретацию целостности Восток–Запад через различие религиозных верований. Но, учитывая многогранность и дискуссионность самой темы «веры и религии», нам представляется более целесообразным посвятить обсуждению теософской трактовки сюжета Восток–Запад самостоятельное, отдельное исследование. В связи с этим отметим только своеобразную «привязанность» религиозных учений к дихотомии Восток–Запад, традиционное отнесение всех ветвей христианства к европейской религии, а исламизма, ламаизма, буддизма, синтоизма,

конфуцианства и др. – к восточным религиям, которое, по мнению ряда специалистов, фактически «оформилось» в пятнадцатом веке, «последовав за арабскими войнами и падением Константинополя» [22], и разделило мир на «христианскую Европу» и так называемый «мусульманский Восток».

В целом, можно представить дихотомию Восток–Запад парой понятий, составляющих целое, парадигмой, необходимой для обсуждения любого культурного феномена или социального явления. Парадигма Восток–Запад, как парадигма культуры, заложена в картины мира различных цивилизаций. При этом следует отметить некоторый приоритет линии Восток–Запад, например, ее преобладание над направлением Север–Юг. Так, во многих картинах мира ось Север–Юг заменяется осью Верх–Низ (и/или отождествляется с ней, например, изображение хода Солнца в солярной символике древних славян), а иногда отсутствует совсем. Образцом особого свернутого представления норм и ценностей, квинтэссенцией понятий о мире, яркого изобразительного представления картины мира в восточной культуре может служить мандала. Традиционно – это внешний круг со вписанным в него квадратом, в центре которого расположен второй круг. Квадрат разделен на четыре части, каждая часть имеет свой соответствующий цвет, связанный, в том числе, с направлениями Восток–Запад, Север–Юг. Цвет внутреннего круга зависит от главного божества или атрибута, которому посвящена мандала. Зоны входа в «обитаемый мир» также окрашены в символический цвет, соответствующий с той зоной квадрата, которой он принадлежит. Стороны квадрата ориентированы по сторонам света и моделируют пространственные координаты вселенной. Внешний круг, чаще всего, трактуется как граница вселенной, символизирует ее целостность и через различные атрибуты описывает пространственные и временные свойства вселенной. Нередко сюда же встраиваются структуры этических и аксиологических норм, характерных для данного региона. Интерпретация мандалы как «универсальной психокосмической системы» (К.–Г. Юнг), объединяющей микро- и макрокосмос, часто кладется в основу организации структуры идеального города или ритуального сооружения, царских дворцов и восточных



храмов. Важную роль при этом играет вертикальная ось, проходящая через центр мандалы, которая является еще одной пространственной координатой, означающей движение сверху вниз, с небес на землю, пришествие божества в мир и – возможное восхождение человека вверх.

Нередко дихотомия Восток–Запад, отражая сущностные компоненты картины мироздания, соотносится с делением мира на «страну мертвых» и «страну живых» и сопоставляется с ориентацией в пространстве места – «с верховья реки», «с низовья реки», в частности, в представлениях отдельных индейских племен об устройстве мира. Различие и сходство, подвижность границ понятия – все это свидетельствует о непрерывном взаимодействии описываемых культур. Само представление Восток–Запад, оставаясь парадигмой картины мира, претерпевает постоянные изменения, разнообразные трансформации формы и содержания в конкретных ситуациях.

Идея «трансмутационного контакта», предлагаемая для обсуждения специфики понятия Восток–Запад, во многом объясняет и описывает многозначность и двойственность понятия, подвижность его условных границ, его сохранение в картине мира как важной составляющей. В то же время, это представление, на наш взгляд, наиболее полно отражает ситуацию взаимодействия и взаимовлияния культур Востока и Запада.

В основу идеи положена концепция М. К. Петрова о «трансмутационном контакте нового с наличным». Однако присущий всем культурам «постоянно возобновляемый» трансмутационный контакт «требует процедуры идентификации подобий новому в наличном» [23]. Это означает, что при введении нового–иного в существующее происходит «нахождение подобий», прототипов нового в уже сложившейся системе, т. е. реализуются разные формы отождествления «своего» с «чужим» и, напротив, «чужого» со «своим». Аналогичная система отождествления, вероятно, характерна и для введения условно-западных норм в восточную культуру и наоборот. Можно предположить, что естественные процессы отождествления и идентификации не являются единственно возможными формами введения норм. Так, «революционное» вторжение представляет собой иную форму

взаимодействия «нового с наличным», нередко разрушающего существующие нормы и культурные стереотипы. Проявление старых норм происходит со временем. Это сопровождается своеобразным обратным эффектом, когда старые нормы начинают мутировать и проявляться, «просвечивать» сквозь вновь введенные стереотипы.

Соответственно, помимо основной идеи, – идентификации нового в наличном, – трансмутационный контакт может рассматриваться и как общая концепция, одна из основных форм взаимодействия разных типов социокультурных норм. Подразумеваемая потенциальная способность культурных норм Востока и Запада взаимодействовать, мутировать и трансформируясь, идея–концепция трансмутационного контакта не только раскрывает природу того множества существующих норм и понятий, но и выявляет механизм «получения» этих норм, а также задает концепцию взаимодействия разных норм между собой.

Ярким примером мутационного контакта Востока и Запада является ситуация культурного развития Байкальского региона, которая складывается под влиянием неоднородных культурных стереотипов (переселенцев – староверов с Севера России, казаков, декабристов, польских ссыльных и пр. – и местного русского и коренного населения); на «пересечении» язычества, разных ветвей христианства, шаманизма, ламаизма, буддизма и др.; на стыке традиционной, советской и постсоветской культур.

Исследование взаимодействия культурных традиций, их «параллельного» существования либо «послойного наложения» во времени позволяет выделить особенности, общие корни и истоки, характерные для разных культур. Для обсуждения этой темы представляет интерес апелляция к картинам мира, сложившимся в культурах, и в частности, к цветовой парадигме как компоненту этих картин.

Будучи одним из «первородных» элементов, цветовой феномен (цвет) отражает различные аспекты ситуации и их интерпретации в картинах мира. Первородность цвета, его принадлежность к числу «основных элементов» так или иначе зафиксирована в разных по типу текстах, ритуалах, представлениях и пр. Во многих традиционных культурах многоцветность, пестрота расценивается как «признак мифологических персонажей со значительной

^ Казань: пространство трансмутационного контакта Востока и Запада



^ Феропонтов Белозерский Богородице-Рождественский монастырь. Встроенность традиционной архитектуры в природный контекст



^ Казань: пространство трансмутационного контакта. Петропавловский собор

долей хтонизма». По мнению исследователей, «генетически пестрота восходит к представлениям о воде, как первородной стихии...». С водой естественным образом соотносятся «представления о женском начале в природе, о влажной земле, порождающей все живое, об источнике жизни и вместе с тем о земле—могиле, о земле—материнском лоне, но уже как месте исчезновения, о преисподней с ее подземными водами» [24]. Столь же тесно цвет связан с обязательным для всех картин мироздания мифом—парадигмой о сотворении мира. Так, мифология Тибета, в частности, описывая сотворение мира, отмечает Белый цвет среди первичных элементов, из которых был создан мир. По одной из версий, при создании мира «построили кучу камней на белом леднике», по другой версии «из небытия возникает белый свет, породивший совершенное яйцо». В культуре древних народов Восточной Сибири небеса также изображаются многоярусным образованием сине-белого цвета. На третьем ярусе неба расположено молочно-белое озеро — первоисточник всей жизни; вершиной всей этой системы, непостижимой даже для человека духа—шамана, является «белое небо». Т. е. во всех случаях белый цвет—свет является порождающим, «прародителем» мира. И еще один образ, свидетельствующий о первородности цвета, о его значимости для восточной картины мира. В соответствии с ним «сначала возник белый цвет неба, потом голубой цвет земли, вслед за этим создали белую гору из ледника, наконец образовался внешний океан» [25]. Возникновение из небытия цветов и, прежде всего белого, представляется глубоко символическим и существенным для понимания традиционной картины мира в ее восточной интерпретации.

Не менее значимым оказывается белый цвет и для русской (славянской) части населения Сибири. В мифопоэтической системе древних славян «белый» — это цвет жизни и смерти, с ним связаны представления о важных сакральных элементах мира и Космоса: «Белом свете», «белой березе», «белом камне» и др. Образы белого дерева, дерева—оберега, и белого первозданного камня, возникшего из моря в начале творения, можно отнести к наиболее древним образам славянской мифологической системы, которые отражены в заговорах, в традиционных ритуалах и обрядах, например в тексте заговора: «...

стоит белая береза, под белой березой белый камень, под белым камнем — рай щука...». И здесь образы восточных и славянских картин мира пересекаются, соотносятся между собой: в частности, цветовые символы и знаки имеют некоторые аналогии; роль и значение цвета оказываются достаточно близкими в обеих традициях. И еще один среди приведенных примеров, изначальный элемент разных мифологических и религиозных картин мира, часть первичной картины мироздания — камень—твердь, белый камень (как белая гора, ледник, бел-горюч камень, или символ камня — яйцо и др.). Этот элемент также имеет сходные по смыслу интерпретации в восточной и западной традиции, становясь точкой пересечения разных культур, знаком единства и самостоятельного развития одновременно.

Следующим важным свойством процесса сложения нормы, характеристикой трансмутационного контакта и особенностью взаимодействия Востока и Запада как традиции и «нетрадиции», как «просвещенности» и «варварства», как рационализма и иррационализма является мутация. Культурное пространство «места» формируется в процессе постоянного многопланового взаимодействия самых разных компонентов этого пространства, совмещенных или разорванных во времени, объединенных или разделенных территорией, общими культурными истоками и т. п.

Непрерывное перерождение одного образа в другой, приспособление функции к существующей форме и раскрытие формы навстречу новой функции, трансформация процессов и культурных норм в соответствии с эйдосом места и развивающая мутация территории в пространстве Космоса — все это отражает одну из существенных характеристик процессов, происходящих в культурном пространстве.

Это также характерно и для культурного пространства города, проявляясь в нем довольно полно и открыто. Городская жизнь представляется как отражение и сублимация наиболее существенных для развития территории процессов. Одновременное пребывание городского пространства (и архитектурных объектов) в прошлом, настоящем и будущем провоцирует все компоненты городской среды на непрерывную мутацию и взаимное приспособление.



^ Рационализм западной архитектуры/культуры. Жилая единица в Марселе



^ Природа в городе – современный европейский дискурс. Барселона



^ Трансмутация культурных норм. Барселона

бление под влиянием различных культурных, социальных и пр. явлений. Рассматривая мутацию как один из способов развития городского формо–пространства и назначения места, как прогрессивную форму трансформации архитектурных форм и городских сред, мы можем представить идею развития города как особого рода мутацию. Вектор изменений при этом может быть ориентирован на проявление, «выращивание и оформление» мифологии места и порождение новых образов на базе непрерывного взаимодействия разных социокультурных норм. В то же время, суть процесса мутации отражает естественный путь изменения формо–пространства (и места) во времени.

Исходя из этой позиции, городское пространство может быть рассмотрено как пространство трансмутационного контакта. Диалог с «духом других культур» предполагает сложную систему взаимодействия различных культурных норм. Это также полагает одномоментность временного пространства, в котором события происходят. «Игра присутствия» (по Хайдеггеру), простирающаяся «в настоящее, в побывшее и в будущее» [27].

«Наслоение» одной культурной нормы на другую, их существование на одной территории в разные временные отрезки являет собой образец «вертикальной», временной трансформации–мутации и контакта различных культурных норм, их взаимодействия и приспособления.

Наряду с одномоментностью временного пространства, трансмутационный контакт характеризуется одновременным существованием культурного пространства в различных культурных стереотипах, например, в универсальных и местных (региональных) нормах. Нередко эта пара проявляется в типичном для концепции Восток–Запад виде – «современность–традиция» или «рациональное–иррациональное».

В существующей практике проектирования и строительства «проявление эйдоса» места (нередко интерпретируемые сегодня как «код места», «дизайн-код пространства» и пр.), восстановление его (места–территории) иррационального, внутреннего образа, а также совмещение с современной ситуацией или «внерегиональными» (универсальными) нормами может происходить различными путями, например, прямым

восстановлением объекта на его прежнем месте, в его прежнем виде или фиксацией и раскрытием мифологии места через опосредованное проявление основной идеи, назначения территории и место–пространства, через апелляцию к структуре предшествующих объектов и/или восстановление присущих место–пространству процессов функционирования–проживания и др. И эти идеи (проявления и удержания эйдоса места как одного из способов развития образов города, во-первых, и «космополитизм» городского пространства, во-вторых, а также их мутирующее взаимодействие и независимое развитие) представляются довольно перспективными для понимания культурных процессов и норм современной городской культуры.

Таким образом, при непрерывном изменении, сопровождающем процессы развития, мы можем рассматривать трансформацию–мутацию как важное свойство и непременное условие развития и функционирования культуры и ее взаимодействия с другими культурами.

При взаимодействии любых культур, тем более в рамках таких сложных образований, как дихотомия Восток–Запад, актуальным становится обсуждение проблемы устойчивости, стабильности норм, которая позволяет каждой культуре, с одной стороны, сохранять свою индивидуальность, и с другой – решать проблемы целостности, включенности в общее культурное пространство. Своеобразным эталоном внутренне стабильной единицы, несущей в себе основной смысл картины мира данной культуры, некоторые исследователи считают жилье. Шпенглер, например, рассматривает жилище как нечто неизменное и стабильное. Крестьянский дом как основной прототип жилища, по его мнению, в соотношении с темпами развития и движения любой истории «вечен», он может изменяться внешне, но сохранять «свою суть неизменной». «Этот дом стоит вне культуры и также вне высшей истории человечества; он не признает ее пространственных и временных границ и сохраняет себя в своей идее неизменным при всех изменениях строительного искусства, которые осуществляются на нем, но не в нем» [28]. Идея жилища, объединяющего в себе весь Космос и потому по сути своей постоянного, достаточно традиционна для разных культур востока и



^ Собор Святого Петра, интерьер, Ватикан (Италия)



^ Мечеть-мавзолей Тадж-Махал, интерьер, Агра (Индия) // <https://yandex.ru/images>

запада и соответствует характерным образам мира в этих культурах. Претерпевая многочисленные трансформации, жилище как неизбежная константа и часть картины мира, приобретает новую трактовку под влиянием идеалов номадизма, столь актуальных в последние годы. Номадический дискурс задает иную интерпретацию «кода места», способа его сохранения и переноса в виде номадических предметов/гаджетов, обладающих ключевыми компонентами кода. В случаях трансформации базовых парадигм культуры могут происходить мутирующие преобразования либо разрушение основного содержания жилища, что, в свою очередь, ведет к нарушению системы воспроизводства и трансляции жизненных норм.

Наряду с обращением к наиболее устойчивым образцам и элементам картин мира, представляет интерес исследование особенностей формирования культурной нормы в условиях относительной социокультурной консервации. Это позволяет выделить культурную норму в наиболее чистом виде, проследив ее истоки и основы сложения, и, в то же время, выявить потенциальные трансформации норм и влияние других культурных стереотипов на фоне «чистой» нормы. Возможно, здесь возникает представление об иных основаниях и первопричине устойчивости, таких как «всемирные законы», мировые религии, общие константы для всех культур и пр. Для перевода этих общих понятий в нормы каждой отдельной культуры и субкультуры, по мнению М. К. Петрова, каждый тип культуры имеет собственные «ячейки». Наличие разных структур соотношения (к числу которых, вероятно, можно отнести не только научные понятия и разные механизмы коммуникации и трансляции, но и мифы, религию, картины мира, цветовое пространство и разные виды искусств и пр.), важно не только для знакомства и овладения содержанием и смыслами разнотипных культур, но для выявления и/или создания общих закономерностей существования метакультуры или мировой религии (мирового государства).

Идея мировой религии, метакультуры в контексте дихотомии Восток-Запад не случайна. Необходимость единения и формирования понятия целостности важны не только в плане социально-экономическом, но и в плане культурном, мировоззренческом, в плане общечелове-

ческом. Но целое не будет являться целым, если части его не будут проявлены и соотнесены между собой, сохраняя внутреннюю «субкультурную целостность».

Возникает тема диалога, со-гласия, сближения, но не слияния, не тождества [29]: ситуация, когда все компоненты самостоятельны, но находятся в непосредственной связи, взаимозависимости и взаимодействии. Примером такой своеобразной диалогичности может служить сопоставление, проведенное Швейцером [30] на основе исследования базовых парадигм индийской (восточной) и западной философии и способов решения заявленной в них проблемы. Основной идеей-проблемой обеих философий Швейцер считает стремление человека «достичь духовного единения с бесконечным бытием». Различие Востока и Запада заключается в путях и способах решения проблемы. Индийская философия видит решение проблемы на пути «миро- и жизнеотрицания», в то время как западная философия говорит о «миро- и жизнеутверждении». Несмотря на столь радикальную разницу в подходах, Швейцер обсуждает их сближение, демонстрируя взаимопроникновение различных философий. Возможно, это объясняется тем, что изначально обе противоположности были заложены в каждой парадигме. «Миро- и жизнеотрицание» и «миро- и жизнеутверждение» как части одного целого, где целостность вмещает в себя «диалогическое со-гласие», допускающее мутацию и приспособление норм. Понятие целостности, состоящей из полярных противоположностей, характерно для всех типов культур и является общей парадигмой существования культуры и Космоса. Субстанции света и тьмы, горного и дольного, небес и земли, добра и зла. – все эти представления (пары противоположностей) образуют целое и в различных интерпретациях встречаются в культурах Востока и Запада.

Вновь обращаясь к цветовому пространству, к цветовой культуре, можно отметить этот феномен как наглядный пример такого двойственного со-гласия в рамках целостности, состоящей из самодостаточных частей. Целостность цветовой культуры, непрерывность цветового поля, амбивалентность цвета позволяют рассматривать цветовое пространство как яркий образец целого, изначально воплотившего в себе все возможные



^ Традиционное жилище. Северо-запад России



^ Традиционное жилище. Семейские Забайкалья

противоположности (белый свет как «концентрация» всех цветов спектра, контрастные пары и пр.) Это пространство способно вмещать в себя и приспособлять разные культурные нормы, сохраняя при этом инварианты, необходимые для выживания культуры.

Первородность цветности, ее соотнесенность с первичными, основными «элементами» мироздания несет в себе и амбивалентную двойственность, свойственную парадигмам картин мира. Так, характерная особенно для традиционных культур амбивалентность представлений о добре и зле, о жизни и смерти проявляется и в цветовой амбивалентности, этим категориям соответствующей. Например, синий цвет в культуре коренных народов Сибири, за которым достаточно прочно закреплен символ положительного духа–явления и знака высших сфер, в приговорно-заговорных текстах может служить обозначением зла (самый злой дух – «Синий Дикий Кабан»).

Продолжая тему двойственности (через одновременное взаимодействие и противостояние), тему обязательного наличия в целом двух полюсов, столь актуальную при изучении диады Восток–Запад, рассмотрим более подробно один из цветов, красный, который играет особую роль в пространстве цветовой культуры.

В традициях коренного населения Сибири красный цвет предстает амбивалентным: так, например, в бурятской мифологии красный цвет встречается как одинаково частый эпитет в пантеоне добрых и злых богов и их посредников. При этом с течением времени красный все больше приобретает значение положительного цвета-символа и употребляется рядом с белым. Сочетание белого с красным, процедура замены белого цвета на красный и наоборот также играют важную роль в обрядовых ритуалах у хакасов и других народов.

Для русской части населения Сибири красный цвет, наряду с традиционным для восточных славян представлением о красном как синониме красоты («красное солнца красного», «красна неделя» – Пасха), имеет свою специфику. Интересной особенностью сибирской культуры является то, что красный цвет выступает и как цвет ритуала «ухода на тот свет». Устанавливая истоки подобной двойственности красного цвета, можно обратиться к традиции первобытных поселений, связанной

с окраской умерших красной краской. В этом случае красная краска служит одновременно символом крови умершего и животворящей субстанции, что соответствует представлению о смерти в древней картине мира. В мифологическом понимании Смерть не является чем-то завершенным, а «ест» исчезновение и одновременное появление». Отсюда – «образ смерти как подательницы жизни [31]. Сложившееся, вероятно в языческой культуре, понятие «красная смерть», отражает традиционное понимание смерти, существовавшее на Руси. Оно также восходит и к этимологии самого слова «красный», имеющего неоднозначную, амбивалентную трактовку. В своем исследовании старообрядческой культуры Н. Н. Велецкая [32] предлагает обратиться к более древнему значению слова «красный», происходящему от «красьнии» – «крась»–«кръсь». Здесь «красьнии» употреблялось не только в его основном значении «прекрасный», но и в значении «кръсь», которое означало «поворот солнечный». В силу того, что посмертный языческий ритуал связан со «сменной склонений солнца», поворотом «на лето» или «на зиму», то и понятие «красная смерть» может быть также связано не с добровольной смертью, не с атрибутом (красной подушкой), а с древней традицией проводов к «обожествленным предкам». И в этом смысле «красная смерть» как поворот в жизненном цикле аналогичен солнечному движению-повороту. Таким образом, двойственность–амбивалентность красного цвета оказывается заложенной в значении самого слова, что возможно определяется изначально нерасчлененностью, слитностью или, может быть, целостностью исходных категорий (в частности, жизни и смерти).

Парность–полярность – не обычная противоположность, но непрерывно взаимодействующая, взаимоутрачивающая и взаимопроявляющая пара понятий, составляющих целое. Такое представление о целостности как сочетании противоположностей, будучи основополагающей парадигмой культуры, во многом характеризует дихотомию Восток–Запад.

В ситуации взаимодействия различных культурных стереотипов востока и запада, их проявления и «просвечивания», сохранения и взаимной трансформации столкновение различных культурных норм может ока-



^ Полихромность традиционной культуры, «генетическая пестрота». Иволгинский дацан



^ Иволгинский дацан: парадоксальное смешение культурных стереотипов

заться чрезвычайно плодотворным для развития культур. Порожденные в результате подобного столкновения и мутаций «культурные кентавры» способны проявить новые свойства и особенности культур и культурных норм, создать новые формы проживания культур и интерпретаций существующих стереотипов и идеалов. Особенностью «кентавризма» является не простое сосуществование разнородных феноменов, но взаимодействие, порождающее новую целостность, способную сочетать несочетаемое без борьбы и противоречий этих частей–компонентов. Толерантность – терпимость и снисходительность противоречивых форм по отношению друг к другу – становится специфической чертой «кентавризма».

«Кентавризм» фактически представляет собой «цель» и «результат» трансмутационного контакта, наиболее перспективный способ сосуществования Востока и Запада, различных культурных норм и культур в целом. По существу, здесь мутация приводит к созданию нового типа. Собственно, подобный кентавр культур Востока и Запада, вероятно, и представляет Россия.

Таким образом, важной формой исследования дихотомии Восток–Запад как парадигмы культуры, как значимого компонента картины мира являются изучение процесса сложения культурных норм как Целого и концепция непрерывного трансмутационного контакта. Особый интерес здесь представляет идея сложения норм как процедуры непрерывного становления нормы–парадигмы в процессе взаимодействия разных культур, взаимовлияния разных норм друг на друга. Постоянный контакт различных форм культуры, их «развивающая ассимиляция», контекстуальное погружение и разрывы, соизмерение друг с другом, одновременное сосуществование разнообразных норм–парадигм в едином культурном пространстве, бесконечное перерождение и сохранение сущности составляют, на наш взгляд, суть процесса становления культурной нормы, выступают одним из механизмов формирования парадигм как восточной, так и западной культуры. Взаимовлияния «внутри» одной традиции, специфика и схожесть отдельных норм, с одной стороны; мутация и разрушение под действием «внешних» норм, с другой, пересечения и совмещение в одном пространстве различных норм и стереотипов – все

это создает неординарную ситуацию взаимодействия культур. Подвижность границ понятия Восток–Запад и неоднозначность самого представления определяют различные интерпретации в пространствах рационального–иррационального, традиции–нетрадиции, просвещенности и варварства, что во многом объясняется органичной встроенностью дихотомии Восток–Запад в универсум, в микро- и макрокосмос.

Литература

1. Гегель Г.–В.–Ф. Работы разных лет. В двух томах / сост., общая ред. А. В. Гулыги. Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – С. 554
2. Паломничество Германа Гессе в страну Востока // Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1992. – Вып. 1. – С. 217
3. Петров М. К. Язык. Знак. Культура. – М.: Наука, 1991. – С. 23
4. Шпенглер О. Закат Европы // Самосознание европейской культуры XX века: мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе / сост. Р. И. Гальцева. – М.: Политиздат, 1991. – 366 с.
5. Шпенглер О. Закат Европы // Самосознание европейской культуры XX века... – С. 30
6. Сочинения и письма Чаадаева П. Я. / Под редакцией М. О. Гершензона. Т. 2. – М.: Путь, 1914. – С. 221–222
7. Бердяев Н. Самопознание. – М.: Книга, 1991. – С. 254
8. Там же. С. 254
9. См.: Ибн Араби. Геммы мудрости. – Бейрут, 1980; Религиозно-философские учения Востока (сборник) / Под ред. Г. Б. Шаймухамбетовой. – М., 1989; Байдаров Е. У. Проблемы дихотомии «Запад–Восток» // «Восток–Запад» в глобалистике [Электронный ресурс]. URL: http://www.intelros.ru/2007/11/26/problemy_dikhotomii_zapadvostok_vostokzapad_v_globalistike.html
10. Григорьева Т. П. Дао и Логос (встреча культур). – М.: Наука, 1992. – С. 23
11. Григорьева Т. П. Дао и Логос (Встреча культур). М.: Наука, 1992. – 432 с.
12. См.: Лебедева Г. Город – «ядро» мира у Витрувия // Образ мира в архитектуре: Вопросы теории архитектуры. – М., 1995.
13. Бердяев Н. Самопознание. – С. 252
14. Цит по: Григорьева Т. П. Дао и Логос (встреча культур)
15. Разговор на проселочной дороге: Сборник / Пер. с нем. / Под ред. А. Л. Доброхотова. – М.: Высш. шк., 1991. – 192 с.

16. Сочинения и письма Чаадаева П. Я. – С. 221–222
17. См.: Эйзенштейн С. М. Чет–нечет. Раздвоение Единого; Вяч. Вс. Иванов. Эйзенштейн и культуры Японии и Китая // Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1988.
18. Петров М. К. Язык. Знак. Культура. – С. 68
19. Семенцов В. С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты. / Художественные традиции литературы Востока и современность. Ранние формы традиционализма. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985
20. Типология «Восток–Запад» [Электронный ресурс]. URL: https://studme.org/55750/kulturologiya/tipologiya_vostok-zapad
21. См.: Матл Я. Философия древнего и средневекового Китая // История философии в кратком изложении. Пер. с чеш. канд. филос. наук И. И. Богута. – М.: Мысль, 1991. – 591 с.; Кишукова А. П. Социально-философский анализ человека как самоорганизующейся системы / Диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.11. – Пятигорск: Пятигор. гос. технол. ун-т, 2011. – 164 с.
22. Байдаров Е. У. Проблемы дихотомии «Запад–Восток» // «Восток–Запад» в глобалистике
23. Петров М. К. Язык. Знак. Культура
24. Русакова Л. М. Образ мира в геометрическом орнаменте на полотенцах русских крестьянок Алтая // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1987. – С. 105
25. Мифы народов мира: энциклопедия: в 2 т. Т. 1. – М., 1994. – С. 586–634
26. Вероятно, поэтому в поздней китайской мифологии бог города являет собой одну из модификаций древнего бога земли и изображается в виде чиновника высшего ранга
27. Хайдеггер М. Время и бытие // Разговор на проселочной дороге
28. Шпенглер О. Закат Европы // Самосознание европейской культуры XX века. – С. 24
29. См.: Бахтин М. М. К переработке книги о Достоевском II // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – 1994, № 1; Хайдеггер М. Искусство и пространство // Самосознание европейской культуры XX века; Хайдеггер М. Время картины мира / Современные концепции культурного кризиса на Западе. – М., 1976
30. Швейцер А. Мировоззрение индийских мыслителей. Мистика и этика // Восток–Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М., 1988; см. также: Швейцер А. Культура и этика. – М., 1973
31. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра: Период античной литературы. – Л., 1936. – С. 71–76
32. Велецкая Н. Н. Формы трансформации языческой символики в старообрядческой традиции // Традиционные обряды и искусство русского и коренных народов Сибири – Новосибирск: Наука. – 1987. – С. 82. См. также: Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка: в 3-х тт. Т. 1. – СПб., 1893. – С. 1318, 1355

References

- Baidarov, E. U. (2007). Problemy dikhotomii “Zapad-Vostoik”, “Vostok-Zapad” v globalistike [Problems of “West-East” dichotomy, “East-West” in globalistics]. Intelros. Credo New, 4. Retrieved from http://www.intelros.ru/2007/11/26/problemy_dikhotomii_zapadvostok_vostokzapad_v_globalistike.html
- Bakhtin, M. M. (1994). K pererabotke knigi o Dostoevskom II [On a revision of the book on Dostoevsky II]. Dialog. Karnaval. Khronotop, 1.
- Berdyayev, N. (1991). Samopoznaie [Self-knowledge]. Moscow: Kniga.
- Dobrokhotoy, A. L. (Ed.). (1991). Razgovor na proselochnoi doroge: sbornik [The conversation on a country road: collection]. Moscow: Vyssh. shk.
- Eisenstein, S. M. (1988). Chet-nechet. Razdvoenie edinogo [Odd or even. Dichotomy of the Whole]. Vostok-Zapad, Issledovaniya. Perevody. Publikatsii. Moscow: Nauka, Chief editorial board of Eastern Literature.
- Freidenberg, O. M. (1936). Poetika syuzheta i zhanra: Period antichnoi literatury [Poetics of plot and genre: the period of Antique literature]. Leningrad.
- Grigorieva, T. P. (1992). Dao i Logos (vstrecha kultur) [Dao and Logos (meeting of cultures)]. Moscow: Nauka.

- Hegel, G. V. F. (1971). Raboty raznykh let. V dvukh tomakh [Works of different years. In two volumes]. A. V. Gulya (Ed.). Vol. 2. Moscow: Mysl.
- Heidegger, M. (1976). Vremya kartiny mira [The age of the world picture]. In Sovremennye kontseptsii kulturnogo krizisa na Zapade. Moscow.
- Heidegger, M. (1991a). Iskusstvo i prostranstvo [Art and Space]. In R. I. Galtseva (Ed.), Samosoznanie evropeiskoi kultury XX veka: mysliteli i pisateli Zapada o meste kultury v sovremennom obshchestve. Moscow: Politizdat.
- Heidegger, M. (1991b). Vremya i bytie [Being and Time]. In Razgovor na proselochnoi doroge: sbornik [The conversation on a country road: collection]. A. L. Dobrokhotoy (Ed.). Moscow: Vyssh. shk.
- Ibn Arabi. (1980). The Bezels of Wisdom. Beirut.
- Ivanov, V. V. (1988). Eisenstein i kultury Yaponiin i Kitaja [Eisenstein and cultures of Japan and China]. Vostok-Zapad, Issledovaniya. Perevody. Publikatsii. Moscow: Nauka, Chief editorial board of Eastern Literature.
- Kishukova, A. P. (2011). Sotsialno-filosofsky analiz cheloveka kak samoorganizuyushchiesya sistemy [Social and philosophical analysis of a human being as a self-organizing system] (Ph. D. dissertation). 09.00.11. Pyatigorsk: Pyatigorsk State Technological University.
- Lebedeva, G. (1995). Gorod – “yadro” mira u Vitruvia [A city as Vitruvius’ “core” of the world]. Obraz mira v arkhitekture: Voprosy teorii arkhitektury. Moscow.
- Matl, J. (1991). Filosofiya drevnego i srednevekovogo Kitaya [Philosophy of the ancient and medieval China]. (I. I. Boguta, Trans. from Czech). Moscow: Mysl.
- Mify narodov mira: entsiklopedia v 2 t. [The Myths of nations of the world: Encyclopaedia in 2 vols.]. (1994). (Vol. 1, pp. 586-634). Moscow.
- Palomnichestvo Germana Gesse v stranu vostoka [Herman Hesse’s Journey to the East]. (1992). Vostok-Zapad. Issledovaniya. Perevody. Publikatsii. 1, 217. Moscow: Nauka, Chief editorial board of Eastern Literature.
- Petrov, M. K. (1991). Yazyk. Znak. Kultura. [Language. Sign. Culture.]. Moscow: Nauka.
- Rusakova, L. M. (1987). Obraz mira v geometricheskom ornamente na polotentsakh russkikh krestyanok Altaya [Reflection of the world in the geometrical ornament of the towels made by Russian Altai peasant women]. Traditsionnye obryady i iskusstvo russkogo i korenykh narodov Sibiri. Novosibirsk: Nauka.
- Schweitzer, A. (1973). Kutlura i etika [Culture and Ethics]. Moscow.
- Schweitzer, A. (1988). Mirovozzrenie indiiskikh myslitelei. Mistika i etika [The World View of the Indian Thinkers. The Mystical and the Ethical]. Vostok-Zapad. Issledovaniya. Perevody. Publikatsii. Moscow.
- Sementsov, V. S. (1985). Problema translyatsii traditsionnoi kultury na primere sudby Bhagavadgity [The problem of transmission of traditional culture: the destiny of Bhagavad-Gita case study]. Khudozhestvennye traditsii literatur Vostoka i sovremennost. Rannie formy traditsionalizma. Moscow: Nauka, Chief editorial board of Eastern Literature.
- Shaimukhambetova, G. B. (Ed.). (1989). Religiozno-filosofskie ucheniya Vostoka (sbornik) [Collection of religious and philosophical studies of the East]. Moscow.
- Sochinenia i pisma Chaadaeva P. Ya. [Essays and letters by Chaadaev P. Ya.]. (1914). M. O. Gershenzon (Ed.). Vol. 2. Moscow: Put.
- Spengler, O. (1991). The Dawn of Europe. In R. I. Galtseva (Ed.), Samosoznanie evropeiskoi kultury XX veka: mysliteli i pisateli Zapada o meste kultury v sovremennom obshchestve. Moscow: Politizdat.
- Sreznevsky, I. I. (1893). Materialy dlya slovarya drevnerusskogo yazyka: v 3-kh tt. [Materials for the Dictionary of the Ancient Russian Language: in 3 vols.]. (Vol. 1, pp. 1318, 1355). Saint Petersburg.
- Tipologia “Vostok-Zapad” [East-West typology]. (n.d.). Retrieved from: https://studme.org/55750/kulturologiya/tipologiya_vostok-zapad
- Veletskaya, N. N. (1987). Formy transformatsii yazycheskoi simvoliki v staroobryadcheskoi traditsii [Forms of transformation of pagan symbolics in old-ritualist tradition]. In Traditsionnye obryady i iskusstvo russkogo i korenykh narodov Sibiri (p. 82). Novosibirsk: Nauka.