

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«ТЮМЕНСКИЙ ИНДУСТРИАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

МИНИСТЕРСТВО КУЛЬТУРЫ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«ТЮМЕНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ КУЛЬТУРЫ»

**КУЛЬТУРА И АНТИКУЛЬТУРА: ИСТИНА И ЗАБЛУЖДЕНИЕ.
КРАСОТА И БЛАГО**

*Коллективная монография
по материалам Международной научно-методологической конференции
«Селивановские чтения»*

Тюмень
ТИУ
2018

УДК 008
ББК 71.0
К 90

Рецензенты:
доктор философских наук,
профессор кафедры гуманитарных наук и технологий
Тюменского индустриального университета Т. В. Лазутина;
кандидат философских наук, доцент кафедры
социально-культурной деятельности, культурологии и социологии
Тюменского государственного института культуры Л. Ф. Балина

К 90 и благо [Текст]: коллективная монография / науч. ред.
Л. Н. Захарова, Л. Н. Шабатура. – Тюмень: ТИУ, 2018. – 186 с.
ISBN 978-5-9961-1867-0

Монография посвящена 90-летию со дня рождения выдающегося ученого, основателя тюменской философской школы Федора Андреевича Селиванова, известного своими трудами по онтологии и теории познания, диалектической логике, этике, эстетике. Влияние этого человека на научную и общественную жизнь Тюмени второй половины прошлого века очень значительно, как и его философское наследие. Об этом говорили на конференции ученики и соратники Ф. А. Селиванова, а также молодые исследователи. С материалами многих из них можно познакомиться на страницах монографии, язык которой научный и доступный – какой он и был у Ф. А. Селиванова. Статьи даются в авторской редакции.

Данная монография – продолжение традиции тюменской философской школы, и ее основателя.

УДК 008
ББК 71.0

ISBN 978-5-9961-1867-0

© Федеральное государственное
бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Тюменский индустриальный
университет», 2018

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
РОССИЙСКОЕ
ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО**

109240, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1
тел. (495) 609-90-76
E-mail: rphs@iph.ras.ru

26.06.2018 г. № 26/2018

Участникам Международной научной конференции “Селивановские чтения.
«Культура и антикультура: истина и заблуждение. Красота и благо»”.
26 июня 2018г., г. Тюмень.

Уважаемые коллеги!

Президиум Российского философского общества и Редакция журнала «Вестника РФО» приветствуют Вас в связи с началом работы международной научно-методологической конференции, посвящённой 90-летию известного отечественного философа Фёдора Андреевича Селиванова!

Фёдор Андреевич Селиванов был фактическим лидером сообщества тюменских философов, инициатором и организатором многочисленных социально значимых мероприятий — «Круглых столов» и мозговых штурмов с участием молодёжи, научных конференций и семинаров, регулярных заседаний городского философского семинара с выступлениями ведущих тюменских учёных разнообразных сфер деятельности. Ф.А. Селиванов сам был участником большинства российских философских конгрессов.

Многие годы Фёдор Андреевич руководил Тюменским отделением Российского философского общества, был его председателем. Он активно сотрудничал с Президиумом РФО, часто печатался на страницах «Вестника РФО», отстаивал интересы «периферийной», «провинциальной» философии, доказывая собственными работами, что эта философия нисколько не уступает так называемой «столичной философии».

Ваша конференция посвящена вечным вопросам, чрезвычайно актуальным и в наши дни. Это вопросы, связанные с судьбами истины и красоты, культуры и антикультуры, соотношения знания и заблуждения, блага и источников благополучия. Все они заслуживают нашего постоянного внимания и глубокого изучения.

Президиум Российского философского общества и Редакция «Вестника РФО» желают Вам плодотворной работы, серьёзных результатов в обсуждении пунктов повестки дня Селивановских чтений-2018 года!

Первый вице-президент РФО,
главный редактор «Вестника РФО»,
доктор философских наук, профессор

А. Н. Чумаков

Главный учёный секретарь РФО,
кандидат философских наук, доцент

А. Д. Королёв



СОДЕРЖАНИЕ

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

| | | |
|-------------|---|---|
| Кальва И.С. | Федор Андреевич Селиванов: «Я всегда есть! Есть и буду!»..... | 5 |
|-------------|---|---|

РАЗДЕЛ I. ИСТИНА И ЗАБЛУЖДЕНИЕ

| | | |
|---|---|----|
| Щербинин М.Н., Суворова Л.Г. | Загадки Селиванова Ф.А..... | 17 |
| Блажевич Н.В. | Дискуссия как способ поиска истины и преодоления заблуждений..... | 22 |
| Бембель Р.М. | Диалектический закон круговорота материи и энергии во вселенной | 30 |
| Губанов Н.Н., Губанов Н.И., Турова Е.И. | Универсальная теория истины: перспективы разработки..... | 38 |
| Невелев А.Б. | Бытие и благо в предметно-энергетической структуре культуры | 45 |
| Шабатура Л.Н. | Истина, добро и красота в прагматично-рациональной повседневности | 52 |
| Исаченко Н.Н. | К вопросу о природе заблуждений | 56 |
| Табуркин В.И., Доронина М.В. | Системные основания современной концепции научной революции | 62 |
| Мартыненко Н.К. | Заблуждение как органическая форма истины | 69 |
| Майоров Д.Н. | Онтологические основы нравственного облика инженера | 71 |
| Benkrid Djamel | La nature de la géophilosophie entre Nietzsche et Heidegger: apport et limite | 75 |
| Бэнкрид Дж. | Природа геофилософии Ницше и Хайдеггера: вклад и границы | 82 |

РАЗДЕЛ II. КРАСОТА И БЛАГО

| | | |
|---|--|-----|
| Герасимов В.М. | Благо в интерпретации Ф.А. Селиванова | 90 |
| Марцева Л.М. | Нравственные принципы соизмерения культуры и антикультуры | 92 |
| Захарова Л.Н. | Красота и здоровье | 104 |
| Узлова Н.В. | Культурная безопасность в контексте категорий «истина», «красота», «благо» | 110 |
| Жаринов С.А. | Современность как зло в традиционалистской перспективе | 117 |
| Козлов А.В., Лаптева С.В., Шевнина Т.Е. | Роль философии в современном мире | 125 |

| | | |
|---------------------------------|--|------------|
| Кондаков В.А. | Иерархия в контексте философии Н.С. Трубецкого | 131 |
| Шляков А.В., Шляков Я.А. | Феномен номадизма в культуре преמודерна: аксиологический аспект | 137 |
| Акулич М.М., Ильина И.В. | Благотворительность: теоретико-методологические подходы к пониманию | 142 |
| Бауэр Н.В., Шабатура Л.Н. | Создание устойчивой городской среды, способствующей здоровому образу жизни населения | 148 |
| Воробьева С.В. | Культурная идентичность в фокусе дискурсивной аналитики | 152 |
| Батурин Д.А. | Осколки сакрального в видеоиграх: миф и жертва | 159 |
| Кононова Т.М., Ваганова В.С. | Межкультурная коммуникация как средство инкультурации личности | 166 |
| Яцевич О.Е., Сперанская Н.И. | Человек в современном информационном пространстве: расцвет или деградация личности? | 171 |
| Жебер Ж. | Миф о Сибири во французском воображении | 177 |
| Сведения об авторах | | 184 |

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Кальва И.С.

ФЕДОР АНДРЕЕВИЧ СЕЛИВАНОВ: «Я ВСЕГДА ЕСТЬ! ЕСТЬ И БУДУ!»...

Фёдор Андреевич Селиванов оставил огромный след в тюменской и российской философии, науке и литературе. Его книги, идеи, методология – заметный вклад в современную культуру.

Он родился 30 июня 1928 года в селе Алтат Бирилюсского района Красноярского края. В этом же крае в поселке Раздолинск Удере́йского района окончил школу и в 1947 году поступил на философское отделение историко-филологического факультета Томского государственного университета.

Его учителем стал крупный ученый-философ Павел Васильевич Копнин. Впоследствии о нём Федор Андреевич напишет рассказ «Крапива», а об университете – воспоминания «На берегу Томи в Лагерном саду».

В студенческие годы Федор Селиванов преподавал логику и психологию в томской школе № 1, а после окончания университета стал её завучем. Через два года был приглашен Павлом Васильевичем Копниным на должность ассистента кафедры философии Томского университета, затем переведен на должность старшего преподавателя.

В 1962 году защитил кандидатскую диссертацию «Сущность этических качеств и специфика морали» в Институте философии Академии наук в СССР в Москве. С 1966-го по 1990 год заведовал кафедрой философии в Тюменском индустриальном институте (Тюменском индустриальном университете). В 1974 году в Новосибирском институте философии, истории и этнографии СО АН СССР защитил докторскую диссертацию «Исследование общего в заблуждениях». С 1977 года – профессор.

В 1990 году в Тюменском государственном институте искусств и культуры создал кафедру философии и аспирантуру по философии. В декабре 2008 года вернулся в нефтегазовый университет на должность профессора кафедры философии.

За годы работы в Тюмени создал свою философскую школу, был руководителем двенадцати аспирантов и соискателей, а также консультантом по докторским диссертациям. Его ученики работают во всех вузах Тюмени. В нефтегазовом университете руководил методологическим семинаром ученых. Создал литературное объединение преподавателей и студентов ТюмГНГУ.

Перу Фёдора Селиванова принадлежат крупные монографии: «Этика. Очерки», «Заблуждения и пороки», «Благо», «Истина и заблуждение», «Избранное», «Поиск ошибочного и правильного», «Эристика» (в соавторстве с Н.В. Блажевичем), «Благо, истина, связь» и другие. Автор 25 книг,

200 научных и публицистических статей, посвященных проблемам гносеологии, этики и эристики.

В январе 1994 года был избран действительным членом Академии социальных наук. В 1995 году ему присвоено звание заслуженного деятеля науки РФ, а в 2008 году – звание «Почетный работник науки и образования Тюменской области».

В 1981 году был награждён орденом Трудового Красного Знамени тремя медалями, в том числе «За освоение недр и развитие нефтегазового комплекса Западной Сибири» (1989 г.). В 1998 году получил знак «За достижения в культуре». Выпустил в свет десять сборников рассказов и сказок.

Корни рода Селивановых берут своё начало из Владимирской области, где есть Селивановский район. Из тех мест в Сибирь переехал дед Федора Андреевича – Осип. Другой дед, Афанасий Григорьевич Ершов, служил солдатом в царской армии. Был он трудолюбив и смекалист, имел крепкое хозяйство, свой хутор, за что и был раскулачен в мае 1929 года и сослан в деревню Кирилловка того же района, а потом под конвоем отправлен в Томскую область.

Когда Федору было два года, его отца забрали в трудовую армию. Он работал в шахте, добывал уголь в городе Прокопьевске на Кузбасе. Впервые мальчик увидел своего отца на фотографии, смотрел во все глаза: «Наконец-то увидел папу!». В то время Федор с матерью жили в бараке у леса. Летом работали в огороде, зимой добывали зайцев, бегали за ними на самодельных лыжах. Через пять лет Андрея Осиповича Селиванова восстановили в правах – как раскулаченного, но занимавшегося полезным трудом и лояльно относящегося к советской власти. Федор всю жизнь вспоминал тот счастливый день, когда в первый раз обнял отца. Как целый день не отходил от него, сидел на коленях и впервые заснул счастливым.

До войны отец Федора работал бригадиром плотников. Отличался мягким характером, никто не видел его в злобе. Пел сильным, красивым голосом так, что гасли керосиновые лампы. Был силен и красив душой.

Мать, напротив, была строга. К тому времени Федор был единственным ребенком в семье – сестры и брат умерли в детском возрасте. Спецпереселенцам приходилось побираться, просить милостыню, чтобы не умереть с голоду, денег не было даже на хлеб. Мать работала на сплаве на реке Улуял. О том времени всю жизнь ей напоминала заработанная в ледяной воде тяжелая болезнь – полиартрит.

Своей волей, жаждой знаний и чистосердечием Федор Андреевич прокладывал свой жизненный путь. В детстве он несколько раз находился на грани между жизнью и смертью, но это только закалило его душу и сердце. Он мог погибнуть, терпел лишения и несправедливость. Кстати, став взрослым, мог простить ошибку, но не прощал осознанных проступков человека. В ссылке и после неё семья Селивановых много передвига-

лась по Чулыму, два раза Федор чуть не утонул. Как-то на него напал бык, поддел на рога. Пролежал в горячке несколько дней, но выжил. Видимо, так угодно было судьбе. В ссылке же Федор научился читать – буквы показала мать,- ходил к учителю, просился, чтобы взяли в школу, но получил отказ.

После «освобождения» семья поселилась на пристани Борисова Горка на Чулыме, где было заготзерно. Жили в землянке. Но «ссылка» не кончилась. Через много лет, после окончания пятого курса, Федор Селивановне мог остаться на кафедре ассистентом, из-за «пятна» в биографии, и только после смерти Сталина стал сотрудником университета. Так аукнулся ему 1930 год...

Июнь 1941 года застал Федю в деревне Мотыгино на реке Ангара, где расположился пионерский лагерь. Лето было веселым: ребята купались, пели, смеялись. Федя был горнистом, а друг Костя – барабанщиком. Мальчишки любили рыбачить, убегать в горы, устраивать словесные турниры, когда каждый пытался рассказать о своем отце как о лучшем на свете.

Обрушилось страшное известие о войне. Отец ушел на фронт.

В поселке городского типа Раздолинске жило более десяти тысяч человек. Всех объединял сурьмяный комбинат, значение которого в годы войны возросло, ибо не было ни пули, ни снаряда без добавки этого химического элемента.

Позже Федор Селиванов свое поколение назовет «поколением сутулых», так много довелось потаскать на себе тяжестей: носили муку в пекарню, возили воду для скота и полива грядок, спускались в забой и на отвале отыскивали камни с сурьмой. Река кормила посёлок рыбой, лес – ягодой, крапивой, черемшой, саранками и кедровыми орехами. Ягоды сушили, так как на варенье сахара не было. Крапиву закладывали в бочки и зимой в больнице и столовой варили из неё супы, благодаря чему, кстати, в Раздолинске за всю войну не было случая заболевания цингой. За годы войны Федору Селиванову пришлось поработать ещё и учеником слесаря, и старателем. Он научился лудить и паять. Старшеклассники помогали школе заготавливать дрова на зиму.

Федя знал наизусть письма отца с фронта, проговаривал их про себя, представлял себе отцовское выражение лица, когда он выводил карандашом строки: «Любимый сыночек, слушайся мамочку. А то она у нас и так избилась... А ежели крайняя нужда будет, то на работу устраивайся в какую-нибудь мастерскую. А ежели большой нужды не будет, то до меня учись, а когда я приду, тогда видно будет». Или ещё: «Здравствуйте, моя любимая семья, Варя и сынок Федя. Я ваше письмо получил, в котором фотокарточка, за которое вас сердечно благодарю. Я как с вами повидался и поговорил. Положил карточку к сердцу и каждый день раз десять смотрю на вас...».

Заместитель командира по политической части майор Семенов писал Варваре Селивановой: «Командование части ставит вас в известность, что ваш муж, красноармеец Селиванов Андрей Осипович, за образцовое выполнение задания и проявленные при этом доблесть и мужество награжден правительственной наградой – медалью «За отвагу»...»

В смерть отца Федор долго не мог поверить.

Философию Федор Селиванов открыл для себя ещё в школе. Тогда чтение было страстью старшеклассников, в школьной библиотеке всегда было много учеников. Дома читали при тусклом свете: наливали в блюдце масло и поджигали фитиль. Ни электричества, ни керосина не было. Будущий основатель тюменской философской школы читал «Кандида» Вольтера, Гельвеция «Об уме», Г. Александра о милетских философах. В поселке было много ссыльных, вербованных, эвакуированных, беженцев. Например, от высланных из Прибалтики он узнал о графологии и научился судить о психических особенностях человека по почерку.

В суровые годы старшеклассников дважды вывозили в военные лагеря (в школе классы переоборудовали под казармы). Командовали военрук, он же учитель географии, раненный на фронте, и ещё офицеры по поручению райвоенкомата. Начальником лагеря был капитан, он сразу приметил Федора и говорил перед строем:

- Селиванов, в тебе мало живности.

В школьные годы Федор был пионервожатым, председателем комитета ДОСААФ, а потом заместителем секретаря комсомольской организации. Всегда отличался независимостью и самостоятельностью, легко увлекался различными идеями. Например, подражая полярнику Амундсену, на лыжах уходил в горы и спускался по крутому склону, хоть и часто падал. По утрам умывался снегом, натирал грудь и плечи. Интересовался минералогией, рисовал картины, играл в школьных спектаклях, любил Тютчева и Есенина. Федор Селиванов считал, что ему очень везло на учителей, а это так важно в жизни, потому что человек есть составляющая трех влияний: наследственности, агентов социализации и того, что он сделал сам с собой.

Увлечение искусством он пронес через всю жизнь. Всегда много читал – от признанных классиков до авторов современных произведений. Талантливым сам старался помочь и словом, и делом. Практически в каждой лекции цитировал какого-либо поэта. Сочетал в себе несовместимые, казалось бы, качества: склонность к четкому логическому мышлению и эстетическую чуткость. Он был любителем театра, в командировках в Москву старался посещать спектакли, филармонические концерты. Музыкальное искусство было для него, как и философия, сферой познания. Как подлинный философ, Федор Андреевич, подобно Сократу, был равнодушен к миру материальных вещей. Главные ценности для него – творчество, духовная свобода и общение. Всю жизнь он дружил с творческими людьми, при-

глашал в гости – на чай. Живописный портрет Федора Андреевича написал художник В.В. Волков, скульптурный портрет создал Н.В. Распопов, ему посвятили стихи или сделали его своим героем поэты А. Кукарский, А. Суздальцев, А. Ореховский, философ Л. Зеленев.

Многие пытались повлиять на судьбу Федора Селиванова, изменить её. Однажды мама будущего философа сказала: «Бросай учебу, на сурьмяный комбинат набирают учеников, чтобы получить профессию». Он отказался, ответил, что хочет учиться. В 1947 году поехал поступать в Томский университет, трое суток пробыл на вокзале – в послевоенное время билетов не было. Ему предложили поступить в институт железнодорожного транспорта, но он отправился дальше за своей мечтой, купи-таки билет при помощи преподавателя института.

В послевоенное время студенты получали стипендии, но приходилось и подрабатывать. Например, разгружать вагоны с углём.

Федор Селиванов был старостой 137-й философской группы, а наставником (куратором) был крупный специалист по гносеологии, диалектической логике, методологии научного познания, руководитель кафедры философии, а позже директор института философии Академии наук СССР Павел Васильевич Копнин. Он по-дружески обращался со студентами. На кафедре проходили совместные конференции, форумы, дискуссии по актуальным вопросам гуманитарных наук. Активное участие в них принимал Федор. Уже тогда его доклады и сообщения вызывали интерес не только у студентов, но и у их научного руководителя. Копнин писал: «С оригинальной работой на секции выступил Селиванов, его доклад был посвящен теории познания и логике Н.Г. Чернышевского. Этот вопрос совершенно не исследован в нашей литературе. Работа носит характер самостоятельного оригинального исследования. На основе доклада Селиванова мы можем судить о Чернышевском как о логике. Ранее же Чернышевский с этой стороны был совершенно неизвестен советской общественности».

Лучшие человеческие качества своих учителей он пронес через всю жизнь. В 70-е годы читал лекции в Университете марксизма-ленинизма на базе Дома политического просвещения. Как ученый, владеющий аналитикой, часто читал лекции по линии областного общества «Знание».

В начале 80-х годов в Гипротюменнефтегазе был образован Университет технического прогресса и экономических знаний, а с 1982 года в его составе начал действовать философский семинар, объединивший руководящих работников и ведущих специалистов. Его научным руководителем и идейным вдохновителем в течение почти семи лет на общественных началах был Федор Андреевич. Вскоре семинар стал общегородским, проходил в Доме науки и техники при Союзе научных и инженерных обществ Тюменской области. В его заседаниях участвовали глава Тюмени С.М. Кири-

чук, представитель президента в Тюменской области Г.А. Щербаков, руководящие работники областной и городской администраций.

Много лет Федор Селиванов возглавлял городские дискуссионные клубы «Современник» и «Искусство и духовный мир личности». На заседания приходили студенты, преподаватели, журналисты, творческая интеллигенция всего города.

Со студенческих лет Федор Селиванов отличался строгостью и аккуратностью во всем. Человек с внимательными, лучистыми глазами на волевом и умном лице, он не терпел несерьезности, но не сомневался в человеческой искренности и полностью доверял людям. В то время семья жила очень бедно. Мать умело штопала брюки сына – не в чем было читать лекции. Но была надежда на лучшую жизнь. Нередко приходили друзья, знакомые с просьбой помочь им деньгами. Федор делился последним, твердо объяснял: «Помочь – это долг. Кант считал, что долг нужно выполнять без размышлений, даже если это противоречит собственным интересам».

Когда Федор Андреевич Селиванов приехал в Тюмень, в ней было всего три кандидата философских наук и ни одного доктора. Он сразу же занялся проблемой роста кадров. При кафедре философии индустриального института была открыта аспирантура по философии. В неё пошли способные молодые люди. Кроме того, он стал посылать в аспирантуры других городов преподавателей кафедры. Всю жизнь он оказывал помощь студентам и преподавателям, консультировал, наставлял.

С каким трепетом приходили к нему молодые преподаватели кафедры, с какой жадностью слушали и читали его книги! Какие неистовые споры разгорались на кафедральных заседаниях! Тогда рождалось все: кафедра, ученики и Учитель, будущие книги и диссертации, последователи и противники, научное направление. Он был требовательным руководителем, заставлявшим каждого работать на пределе, но справедливым. Более всего заботился о развитии на кафедре духа творчества и профессионализма. Он мог удивительным образом «окрылить» человека, заставить его поверить в собственные силы. А если критиковал, то принципиально – немного иронично, но всегда справедливо, корректно, не оскорбляя человеческого достоинства, уважая личность. Он никого не боялся, был нетерпим к глупости, лени, непрофессионализму и непорядочности. Он был лидером «учительской братии», опорой, защитой, кристальной и неподкупной при этом.

Очень скоро кафедра стала замена не только в области. За её границами учёные присматривались и ссылались на тюменскую школу этиков. Философскую школу Селиванова отличали глубина исследований, логическая стройность и доказательность, широта интересов.

Качественный и стремительный рост кафедры обеспечивался научными исследованиями руководителя. Здесь Селиванов был неутомим и бесстрашен. Он шел неизведанными путями, к которым до него мало кто

приближался. Вот почему почти обо всех его работах можно сказать: первая, одна из первых. И об учебнике по этике, и о книгах «Благо», «Заблуждения и пороки», «Истина и заблуждение».

Ученого вела потребность понять, объяснить, привести в систему то, что не было достаточно изучено. Так появлялись идеи, а затем – книги. Книги, статьи стали результатом изучения феномена заблуждений и ошибок. За книгами последовала докторская диссертация – «Исследование общего в заблуждениях».

Его «родные» области философии – этика и гносеология. В нём удачно сочетался ученый и популяризатор. Его хорошо знали и любили слушать журналисты, писатели, инженеры, руководители. Часто шли на его лекцию не потому, что надо сдать кандидатский экзамен, а потому, что читает Селиванов. В аудиториях было столько народу, что сесть было негде, и многие слушали лекцию стоя. Студенты испытывали на себе какое-то излучение обаяния, что исходило от его ума, манеры изложения.

О его лекциях ходили легенды. Он не пользовался записями, брал примеры из жизни. Все его вопросы были риторическими, но создавалось впечатление от непосредственного общения. Аргументация Федора Андреевича обладала ещё одним редким свойством: он мог легко переходить со строго академического языка на простой и понятный всем и наоборот. Мог привести обычный пример из жизни, а затем продолжить рассуждение и сделать профессиональный философский вывод. А мог начать с теоретических рассуждений, связанных цепочкой логических построений, и подкрепить их примером из литературы, и студенты без запинки формулировали следствие. В его философских лекциях, докладах, просто беседах всегда было много логики и поэзии, это производило поразительный, одухотворяющий эффект. Увлеченный, экспрессивный, остроумный, широко эрудированный, владеющий искусством полемики, каждое занятие философ начинал с постановки проблемы, умело создавая условия для возникновения дискуссии, направляя её и поддерживая, и лишь затем излагал свою точку зрения. Для него философия никогда не была кабинетной игрой, но всегда – ответственнейшим делом. До последней минуты он вынашивал новые идеи, реагировал на то, что в современной жизни так трудно принять, и продолжал трудиться.

Голос у Федора Андреевича был зычный, сильный, выразительный, с богатыми интонациями. Сам прекрасно владея русским языком во всем его разнообразии, Федор Андреевич рьяно боролся за чистоту языка, за ясность в изложении мысли. Не раз повторял, что неясно сформулированная в словах мысль не имеет ясных очертаний в голове.

Федор Андреевич был обожаем студентами. Всегда элегантно одетый, ироничный, деятельный – настоящий профессионал, руководитель, Учитель. Он был предан науке, верен высшей школе, честен и справедлив, суров и принципиален, внимателен и щедр. Очень любил детей, находил с

ними общий язык на почве логических задач. Любил жизнь и людей, как умеет не каждый, был неисправимым оптимистом, видел жизнь в ярких красках и радовался, как ребенок.

Первой крупной публикацией Федора Андреевича Селиванова была книга «Этика. Очерки», изданная в Томске в 1962 году. Потом появились «По совести и долгу» (Москва, 1963), «Благо» (Тюмень, 1967), «Оценка и норма в моральном сознании» (Москва, 1977, Тюмень, 2001). В те времена, когда Федор Андреевич занялся этикой, мораль определялась как форма общественного сознания, а добро и зло рассматривались только как понятия и оценки. Молодой философ выступил с совершенно новым подходом к морали – сначала в кандидатской диссертации, а потом в последующих публикациях. Он показал, что мораль – это сложное социальное образование. В мораль входят моральное сознание, основными категориями которого и являются понятия о добре и зле – добро и зло как качества поступков, моральные отношения на основе этих качеств, добродетели и пороки как черты личности, совокупность нравов (нравственность), то, как фактически ведут себя люди в отношении к добру и злу. К моральному сознанию он отнес идеалы поведения, нормы и оценки, основывающиеся на добре и зле.

Селиванову пришлось заняться проблемой субъективного и объективного в морали. В брошюре «Оценка и норма в моральном сознании» он заявил: «Тот, кто полагает, что добро и зло – это то, что считают добром, что все определяется точкой зрения, тот может не читать эту брошюру. В ней выражен взгляд, по которому можно найти, что на самом деле, а не во мнении, является добром и злом». Он исходил из того, что наши поступки в отношении к другим людям и социальным группам имеют объективное значение добра и зла, но не сами по себе, а лишь в отношении к личностям, в обществе. Селиванов, показав несостоятельность моральных систем, построенных на принципе однозначности, выдвинул идею, что только та моральная система жизнenna и может работать, в которой каждой норме соответствует противоположная норма (для противоположных ситуаций). То есть, по мнению Селиванова, любовь, например, к людям должна сочетаться с ненавистью к злему, недоброму в них. Жизнь состоит из противоположных ситуаций, поэтому для них и должны быть свои противоположные нормы.

В этическом учении Селиванова исходной категорией для добра, справедливости, счастья является категория блага. Философы даже шутили, то Селиванов создал благоведение.

Первой крупной публикацией по теории заблуждения была книга Ф.А. Селиванова «Заблуждения и пороки» (Томск, 1965). В 1972 году в Москве вышла книга «Истина и заблуждение». В 1974 году он защищает докторскую диссертацию «Исследование общего в заблуждениях». В Том-

ске в 1987 году выходит фундаментальное исследование «Ошибки, заблуждения, поведение», написанное на основе докторской диссертации.

Ф.А. Селиванов определил заблуждения как ошибку в мышлении на уровне суждений и их связей. Заблуждение проистекает от того, что субъект принимает ложную мысль за истинную, а истинную – за ложную. Он осуществил экспликацию понятия «эррология», которой он называл общую теорию ошибок. Классификация ошибок, которую дал философ, включает в себя семь классов с подклассами: ошибки расширения сферы существования признака, сужения сферы существования признака, переноса признака, принадлежащего вещи в одном отношении, на другие отношения, ошибки элиминирования тождества предметов, совмещения нетождественного, порочного круга. Эта классификация была совершенно новой и охватывала ошибки, описываемые теорией измерения, логические, врачебные, лингвистические...

Федору Селиванову в книгах и статьях удалось раскрыть механизм возникновения заблуждений, причастность к нему субъективных и объективных факторов, показать абсолютность и относительность заблуждений. Он сделал существенный вклад в теорию абсолютного и относительного. Критикуя релятивизм, догматизм и эклектизм, Федор Андреевич определил абсолютное и относительное как общие признаки всего существующего в мире. Это означает, что константы, законы, качества, истины, нормы – все абсолютно и относительно. Абсолютное и относительное находятся в единстве и противоречии.

Проблемы диалектики – одно из увлечений исследователя. Селиванов утверждал, что у вещи столько качеств, в скольких отношениях она находится с другими вещами. Качества создаются отношениями и проявляются в других отношениях.

В брошюрах «Связь и отношение», «Некаузальные связи», в «Философских энциклопедиях» и других работах была показана ошибочность определения связи через отношение. Они не могут быть определены друг через друга. Связь – это соединение одного с другим посредством чего-либо, дающее такое качество, которого не было до связи. А отношение – это то, благодаря чему вещи присуще нечто или не присуще. Соотносительность вещей всеобща.

Характеризуя виды связей и отношений, Селиванов высказал ряд идей, которые важны для понимания закона причинности: у каждого следствия одна и только одна причина, одинаковые следствия не могут быть вызваны разными причинами. И наоборот, причина сложна, её нельзя сводить к одному условию, фактору, обстоятельству, нет главных и второстепенных причин. В 1991 году в Москве была издана брошюра «В мире причин и следствий», а ещё раньше, в 1980 году, в Тюмени вышла в свет брошюра «Закон причинности». В «Избранном» (1998 г.) есть раздел «О различии категорий основания и причины». В нем автор показал ошибочность

отождествления причины и основания, определяя причину как то, что непосредственно вызывает некое бытие и небытие. Обычное определение причины как того, что вызывает изменение, не выдерживает критики, ибо причина есть и у отсутствия изменения, и у структурных отношений, и у того, почему данное качество присуще или не присуще вещи.

В работах Селиванова показана ошибочность включения в общественное сознание всей общественной психики. Федор Андреевич, исследуя ноосферу, вслед за Леруа, Тейяр де Шарденом и Вернадским пришел к выводу, что существует в жизни человечества её противоположность – атасфера. Это сфера глупости, безрассудства. Названа она так по имени Аты – богини глупости у древних греков. Он ввел понятие *homoimperfectus* – «человека несовершенного», каким являются все современные люди на Земле. Любой человек умен и глуп в разных областях, он одновременно совершенен в чем-то и несовершенен. Он считал ошибочным деление людей на умных и глупых. Это новый подход к людям, отличающийся от обычного.

Селиванов известен как автор оригинального учебника для студентов по логике. Он исследовал контрмедиальные отношения между классами, которые охарактеризовал как отношения между одним из полярных классов и средним в предметной области, по-новому изложил два правила категорического силлогизма. В первом утверждается: если классу предметов К присущ признак «а» и предмету N присущ этот признак, то отсюда не следует с достоверностью, что предмет входит в этот класс. И второй: если известно, что класс К обладает признаком «а» и известно, что предмет N не входит в этот класс, то отсюда не следует с достоверностью, что предмет не обладает этим признаком «а».

Профессором Н.В. Блажевичем и Федором Андреевичем написана монография «Эристика», выдержавшая три издания. В книге изложена теория спора. Эта книга получила широкую известность.

Он много внимания уделял методике преподавания философии в вузах. Явился зачинателем метода упражнений в преподавании философии. Им в соавторстве с В.Н. Сагатовским и В.А. Дмитриенко был создан первый сборник упражнений по философии, изданный в Томске в 1967 году. После этого подобные сборники выходили в Тюмени, Москве и других городах. Так в 90-е годы вышел «Сборник упражнений и вопросов по эстетике и теории культуры». В нём были разнообразные источники текстов для упражнений. Это философские тексты, стихотворения с богатой образной стилистикой, отрывки из прозаических художественных произведений, публицистические тексты и другое. Кроме знакомства с началами эстетики, такие тексты обогащали эрудицию, развивали память и мышление. Они имели и образовательную функцию – учебников по эстетике в 90-е годы было не так много, а уж систематизированных

текстов и вовсе не было. Поэтому выпуск такого сборника имел большое просветительское значение. Селиванов писал: «Цель сборника – учиться воспринимать и создавать прекрасное, видеть трагизм или комизм событий, распознавать низменное или трогательное... Только так можно овладеть эстетикой». К вопросам и упражнениям не прилагались ответы. У студента была возможность подумать, проявить эрудицию и попытаться ответить оригинально и красиво. «Искусство своеобразно, специфично, здесь должна царствовать свобода художника, которая имеет лишь одно ограниченное – прекрасное. А также разнообразие стилей, методов, направлений, которые, разумеется, не могут служить аморализму и рабству», - напутствовал Федор Андреевич.

Федор Селиванов сам обладал и высоко ценил чувство остроумия, которое он считал признаком интеллекта, ума философа, всегда приводя в пример Эммануила Канта. И в сборнике есть упражнения, которые воспитывали умение воспринимать комическое, правильно его оценивать. Именно эстетические качества воспитывались у студентов при помощи сборника упражнений по эстетике.

В 2006 году вышел учебно-методический комплекс «Эстетика менеджмента». В нём появились новые разделы: «Искусство и менеджмент – две сферы реальности», «Образ и имидж», «Эстетика цвета», «Эстетика и национальный характер». Через четыре года новая книга – учебно-методическое пособие «Эстетика инженеру», адресованное студентам и преподавателям нефтегазового университета.

В последнее время Селиванов был занят разработкой теории и экологии разума. В 90-е годы тюменские ученые-философы во главе с Федором Селивановым и московские коллеги организовали «Клуб защиты разума». В результате увидели свет десять сборников «Теория и экология разума». Он дал определение факторам, разрушающим разум как обстоятельствам, не благоприятным для деятельности ума, отрицательно сказывающимся на его развитии, затемняющим разум и ведущим к его перерождению. Вместе с С.П. Суровягиным он описал разум как целостное образование.

Ф.А. Селиванов осуществил философское осмысление периода открытий нефтяных и газовых месторождений Западной Сибири. В 1980 году в Средне-Уральском книжном издательстве была выпущена в свет его книга «Героическое в буднях». А в 1982 году в Москве была издана в серии «Этика» брошюра «Нравственное содержание трудового героизма». Наконец, в цикле «Энергия Югры: истоки» в четвертом томе напечатано его послесловие «Традиции первопроходцев» (Екатеринбург: Пакрус, 2002. – с. 98-123). Он получил медаль «За освоение недр и развитие нефтегазового комплекса Западной Сибири» за подготовку кадров для нефтяной и газовой промышленности. Почти все ученые региона «прошли» через семинары по подготовке к кандидатскому экзамену по философии. Он был

ведущим радиопередачи «Позиция», председателем дискуссионного клуба «Искусство и духовный мир личности».

В союз писателей России Ф.А. Селиванов был принят в апреле 2002 года. Но первый рассказ он написал ещё в десятом классе.

В течение всей жизни публиковал рассказы, сказки, воспоминания, притчи в центральных и местных газетах. Первой отдельной книжкой вышли сказки «Хы!», или «Чурка с глазами» и «Буквалист». Позднее, в 1996 году, они были включены составителями в хрестоматию «Литература Тюменского края». В Союз писателей Ф.А. Селиванова принимали уже по четырем книгам: «Рассказы о философах», «Ветрено», «Желаемые страдания» и «Миф о флейтистке».

Рассказы о философах издавались несколько раз. В них Селиванов художественно открыл читателям Аристотеля, Декарта, Канта, Спинозу, Конта, Соловьева. В «Желаемых страданиях» рассказы о детстве, о родных, о коллективизации задевают за живое. Рассказывая об одной семье, писатель повествует об эпохе. В сказках Федора Андреевича совершенно естественно бьётся философская мысль. «Бытовые» рассказы – это личные наблюдения. Главное, что они пропущены через сердце писателя. У него свой мир, свой взгляд на жизнь, свои читатели.

Писатель много сделал для пропаганды литературы в Тюменском крае. Он вел клуб «Искусство и духовный мир личности» в областной научной библиотеке. На заседаниях клуба выступали писатели Юрий Скоп, Игнатий Дворецкий, Константин Лагунов, Зот Тоболкин, Александр Гришин... В нефтегазовом университете он вызвал к жизни литературные вечера, литературное объединение стало увлечением Федора Андреевича.

Представитель классической советской школы философии – диалектического материализма, он с честью пронес свое призвание и звание через всю жизнь. «Болел» за судьбы философии, в первую очередь – тюменской. Старался её объединять, развивать. Длительное время был председателем Тюменского отделения Российского философского общества.

За сутки до его смерти все было обманчиво хорошо. Они ели любимые пирожки с зелёным луком и яйцом, рассуждал о новых упражнениях по культурологии, а после без усталости гулял по Центральной площади...

Как-то на лекции, посвященной субъективному идеализму Беркли, студент спросил его: «А вот когда мы вас не видим, вы тоже есть или на время вас нет?». Федор Андреевич ответил: «Я всегда есть! Есть и буду!»...

РАЗДЕЛ I. ИСТИНА И ЗАБЛУЖДЕНИЕ

Щербинин М.Н., Суворова Л.Г. ЗАГАДКИ Ф.А. СЕЛИВАНОВА

Когда сравнительно молодой Федор Андреевич Селиванов только входил в философию, он был уверен, что философия может всё объяснить, разъяснить и упорядочить, особенно с помощью формальной логики. Его ранние работы в плане философской энергетики подобны конармейской песне. Логическими понятиями Ф.А. Селиванов всё гармонично уравнивал и связывал. Утверждение, что его мировоззрение было благостным не случайная фигура речи.

Написанная Ф.А. Селивановым в 1967 г., книга «Благо» была полна надежд на светлое будущее, которые внушали веру в то, что, опираясь на этику, логику можно совместить борьбу со злом, политические несурезицы и сладостный аромат гармоничной перспективы. Сделав центральной категорией своей работы благо, Ф.А. Селиванову удалось нарисовать счастливую картину мира, в которой непротиворечиво сошлись и кодекс строителя коммунизма, и добро, и добродетель, и счастье, и красота, и даже частично истина.

В сознании Ф.А. Селиванова слились в объятиях непрямо цитируемые, с одной стороны, Платон и В. Соловьев, а, с другой, К. Маркс и Ф. Энгельс. Объективности ради скажем, что перед нами соединение идеализма с материализмом, методологическую жизнеспособность которому придает верховная категория блага, упорядочивающая вокруг себя все другие философские идеи. По сути, находя в работе место для красоты, блага и добра, автор последовательно наметил переход к материалистическому идеализму. И что удивительно, в этой философской системе всё звучит очень благополучно и благостно. Остается только построить коммунизм. И его строили, но не достроили. И теперь уже не построить.

На примере Федора Андреевича Селиванова можно говорить о перипетиях нашей философии, культуры, мировоззрения, идеологии, которые сложились при социализме и постепенно изменялись. Увы, эти изменения приобрели такой масштаб, что стали неузнаваемы ни мы сами, ни наши идеалы. Суть исторической драмы в отказе от цели.

Ф.А. Селиванову суждено было на закате жизни и карьеры оказаться в новой эпохе. Прежняя эпоха ушла, а люди остались. И осколком той эпохи – человеком, который остался, был Ф.А. Селиванов. Отчасти и мы такие же, мы – поколение, неуспевающее перестроиться «под то, что надо». Мы как подранки прошлой идеологии не совсем вписываемся в новую эпоху со своей системой ценностей и манерой через столкновение, совмещение, совместимость понятий решать мировоззренческие проблемы. Наши идеи и не призваны окончательно решить эти проблемы. Вечную драматургию

бытия, раньше существовавшую в виде театра, а теперь бытийствующую в форме кино, в конечном счете разрешит сама жизнь. А участь каждого из нас и всех вместе оставаться скромными актерами, режиссерами и сценаристами.

Как человек многогранный Ф.А. Селиванов впитал в себя несколько ипостасей. Другое дело, кто он? О чем он мечтал? Где у него начало? Где любимое и самое близкое ему? Где то, что призвано служить этому любимому началу в виде логики и рассудка? Ведь он был одновременно и логик, и этик, и философ, и филолог отчасти. Но, прежде всего, Ф.А.Селиванов – это романтик. В работе «Оценка и норма в моральном сознании» он цитировал прекрасные стихи, прекрасно в них разбирался и к месту излагал. Это не дешевая публицистика, а философское использование стихов, дающее понять, что без стихов, без лирики, без поэзии и литературы в целом человек оказывается в полном одиночестве.

Он филигранно обосновывал удаленную от физических, химических, биологических позиций науку этику и обосновывал с помощью логики, в основном формальной, понимая, что и без диалектики ему все равно не обойтись. Поэтому он был вынужден немного отодвинуть формальную логику ради диалектических приемов и принципов.

Если Лев Толстой – зеркало русской революции, то Ф.А. Селиванов – это зеркало трансформаций полусоциалистического, полугосударственно-капиталистического, полубюрократического, полуючищающего, полугнивающего строя и всех подобных событий, которые в мешанине губили чистоту идеи. Высказываемые идеи не вмещались в прокрустово ложе материализма. Поэтому он симпатизировал Платону и В. Соловьеву, и здесь проскакивал его идеализм, но, естественно, прямо он не мог сослаться на философов идеалистов, чтобы не быть обвиненным в идеалистических заблуждениях.

В эпоху, в которой он оказался, твердо стоять на ногах ему позволяли классики материализма. Ф.А. Селиванов сослался на К. Маркса, Ф. Энгельса и других чтимых людей того сложного времени. Времени, когда те ни еще не набрали силу, когда еще не было мрака, но уже чувствовался, набирающий силу тяжелый дух перемен.

Ф.А. Селиванов не писал о коммунизме как чем-то близком, как об осуществлении своей мечты. Но загадка заключается в том, что коммунизм – это своеобразная философская, этическая, политическая, культурная проекция идеалистического материализма, которая была для него важна.

Фактически Ф.А. Селиванов оказался перед дилеммой. С одной стороны, нельзя отказаться от экономического базиса, сама жизнь заставляет думать о нем. Накапливая жизненный опыт, Ф.А. Селиванов понимал, что молодую удачу не свяжешь с уменьшающимся со временем остатком сил. С другой стороны, невозможно отказаться от блага, которое рано или поздно все равно пробьет себе дорогу и станет нормой для всех.

Несмотря на весь внешний антураж, в глубине своей души Ф.А. Селиванов всегда оставался идеалистом. Со временем он переоценил весомость материалистической философии, диамата и истмата, которые по началу были ему близки. Как талантливый человек он вмещал в себе разные ракурсы, и не смог бы никогда до конца преодолеть в себе с помощью формальной логики идеалиста и романтика.

В своей докторской диссертации (он защищался в Новосибирске) Ф.А.Селиванов заметно изменил философские акценты. Его мудрость заключалась в том, что он исследовал не столько истину и благо, сколько ложь и заблуждение. Раскладывая всё по полочкам, размышляя о разумных потребностях, о потребностях относительных и абсолютных, о диалектике добра и зла, он «прозрел» выходя на очень глубокую мысль: заблуждение есть «ошибка веры». Загадки Ф.А. Селиванова начинаются уже в категории «благо». Чего стоит союз идеализма, материализма и коммунизма! Это своеобразное укрощение строптивых. Укрощение строптивного идеализма и строптивного материализма, происходящее с лукавинкой и с наивностью, показывает, что в философии возможно всё. Ф.А. Селиванов не писал прямо, но он намекал на идеалистический материализм и материалистический идеализм. И тут начинается следующая загадка – загадка самого Ф.А. Селиванова.

Говоря о том, что заблуждение – не просто непреднамеренное ложное знание, а это «ошибка веры», возможно, Ф.А. Селиванов до конца не понял насколько эта идея глубока. Здесь он ныряет глубже уровня, нежели был заложен в его базе (материализме, этике, логике). Из утверждения об ошибке веры, возникает серьезный вопрос. А о какой вере идет речь? О вере в коммунизм, о вере в добро, о вере в возможность достижения всеобщего блага или о вере в изменения, которые рано или поздно перемелют все противоположности в некий благочестивый союз? Парадокс в том, что вот эта самая вера, возможно, и есть заблуждение – вера в добро и благо, которые рано или поздно перевоспитают людей.

Следует задуматься, а сами идеи блага или перевоспитания и гуманизации человека как благостные сами по себе, не являются ли продуктами веры? Если это продукты веры, то ни есть ли они ошибки веры? А если идея блага ошибка веры, то она – заблуждение. Может быть здесь зарыта собака? Почему все-таки именно с идеей блага Ф.А. Селиванов связывал истину, которую надеялся отыскать, ведь на самом деле здесь рождается интерес не к истине, а к заблуждению? Возможно, это его тайная, интимная, смысловая связь.

Стремление разобраться с заблуждениями оказывается сильнее тяги к истине. Ошибка веры есть тот узелок, который заставляет думать. Думать глубоко, и при этом ясно понимать, что не всё на этом пути может быть рационализировано.

Ф.А. Селиванов ворвался в глубины внутренней разорванности человеческого бытия, в глубины антропологии. Это нельзя назвать просто пси-

хологией, поскольку это глубже и шире. Ошибка веры – не только религиозный или какой-то конкретный вариант веры: веры в убеждения, веры в науку, веры в человека. Речь идет о ошибке веры вообще, о таком глубоком заблуждении, которое основательно переориентирует, пере направляет человека. Заблуждение слишком укоренено в человеческих противоречиях жизни, в столкновениях социального и индивидуального, будущего, прошлого, настоящего, оно вживлено в человека.

Отчасти Ф.А. Селиванов предчувствовал, что литература, эстетическое начало, эстетическая антропология могут немножко подправить ситуацию, хотя он сам последний термин никогда не употреблял. Но некая прикосновенность к прекрасному, причастность к эстетическому жила в нем, и что-то рождала как дрожжи в хорошем вине. Все это вызывало в нем неспособность до конца формализовать проблемы, не способность до конца формализовать жизнь. Он и был тем интересен, что в своей сложной палитре одаренности он не мог до конца формализовать, не мог до конца лгать, так или иначе отвечать на глубинные заблуждения, которые характерны были уже не только для эпохи, для культуры, но и для него самого. Он сам находился в глубинных заблуждениях. Ни в тех, которые он исследовал, а в тех, которые ему были свойственны. Однако они делали его сознание более живым, нежели ходячие схемы коммунизма и капитализма, этакие рассудочные дремоты, которые якобы способны примерить всех и вся и найти в темном царстве светлый путь.

Вера бывает разной: в бога, в коммунизм, в истину, в справедливость. Наличие веры у Ф.А. Селиванова показывает, что он верующий человек. Он верил в коммунизм, в благо, в величайшие возможности рассудка (не разума, а именно рассудка), который все разберет, разложит по полочкам и убедит.

Невольно вспоминается, что, сам-то по жизни он хулиганил. Молодых девушек любил, засматривался на них до конца. Но этот момент не пугает в Ф.А.Селиванове, наоборот, говорит о присутствии жизни. Влюбленность не просто романтизирует жизнь, а оживляет бытие, даже заскоружное бытие провинциальной философии. Книжная мудрость и формальная логика, с одной стороны, настроение и влечения живого человека, с другой. А как живой человек он естественно мог заблуждаться, должен был заблуждаться и заблуждался.

Что из себя представляла его жизнь? Это была расплата за заблуждения или форма бытия заблуждения, оспариваемая с позиций формальной логики? Его жизнь – это стремление к истине. Это протест против прозы жизни, душевной засушенности, идеологической заморенности, жизненной неприглядности. Это протест бунтаря, который имеет право на заблуждение, на блуждание, на искание истины. Он горд и понимал, что, «не блуждая, к истине не прейти» (Рабиндранат Тагор). Ведь к истине никто не про-

рубил тоннель, не проложил дороги. Уже здесь проглядывает загадка самого Ф.А. Селиванова – загадка парадоксальной противоречивости его Я.

Ища истину, чтобы быть понятным, он находил выразительные языковые средства, афористичные обороты, своим взглядом и внешним видом демонстрировал твердую уверенность. И люди ему верили. Но открытым остается вопрос: во что верил сам Ф.А. Селиванов?

Фактически находясь в шорах идеологической закомплексованности и психологической неустроенности, Ф.А. Селиванов вынужден был раз за разом преодолевать раздвоенность бытия, чтобы обрести себя и исполниться в качестве человека. Несмотря на все ограничения и комплексы, ему надо было выстраивать полноценную жизнь. Ему необходимо было время от времени вырываться из клетки, хулиганить в форме изучения заблуждений или в форме литературного творчества, хотя его литературные изыски нравились далеко не всем. Для Ф.А. Селиванова это был способ выйти за рамки формально-логической упорядоченности, несоединимо соединенных категорий. Иногда Ф.А. Селиванов выглядел мудро, иногда глупо и неказисто, но, он все-таки мыслил, говорил, действовал, жил. По сути, из форм его вдохновения (интеллектуального и художественного дыхания), в том числе творческого, литературного, философского, сложилась вся траектория его жизни от начала до конца.

Ф.А. Селиванов был актером. Он умел играть разные роли (правда, не всегда при этом он вел себя искренно). Надевал маски и пользовался ими повсюду. Он старается быть только подлинным человеком, но оставаться подлинно человеческим ему удавалось не всегда и чем дальше, тем сложнее.

В чем же его загадка? Его загадка в том, что он верил и вера эта была ошибкой, его заблуждением, в этом он не признавался самому себе. И как истинно заблуждающийся он верил, что ищет истинное.

Он был уверенным в себе человеком. Отчасти, его уверенность – это гримаса, притворство, маска, которая позволяет правдолюбцу выглядеть искренно и убедительно. Но, если снять маску, то становилось видно, кто есть, кто. Благодаря этим вещам Ф.А. Селиванов оставался не засушенным в гербарии цветочком, а живым. В нём был момент какой-то ранимости, и отчасти может быть даже фиглярства, хотя так и не скажешь. Он учил логической добросовестности в размышлениях и суждениях.

Сделаем краткий вывод. Федор Андреевич Селиванов интересен тем, что, будучи живым отражением сложного механизма ушедшей эпохи, уловил противоречия и неслаженности, которые, в свою очередь, сказались на неровностях его жизни и складках его души. Он оправдал заблуждение, а через заблуждение оправдал веру. И всю веру поставил под сомнение как способ заблуждения. Его идея ошибки веры является чрезвычайно продуктивной для анализа эпохи и сознания человека, но она остается до конца не разгаданной. Эта загадка и для человека, и для его веры.

ДИСКУССИЯ КАК СПОСОБ ПОИСКА ИСТИНЫ И ПРЕОДОЛЕНИЯ ЗАБЛУЖДЕНИЙ

Выбор темы обусловлен желанием произнести добрые слова о Ф.А. Селиванове как ученом, показать его участие в разработке данной проблемы. Отмечу, что именно Ф.А. Селиванов подтолкнул меня к размышлениям о месте дискуссии в поиске истины. Это случилось так. В начале 80-х годов в университетах марксизма-ленинизма была введена новая дисциплина, которая называлась искусством полемики. Ф.А. Селиванов рекомендовал меня руководству Тюменского университета марксизма-ленинизма как преподавателя, способного вести курс искусства полемики. План и содержание курса обсуждались с Ф.А. Селивановым. В курсе сравнивалась полемика с другими видами спора, в частности с дискуссией, которая признавалась более эффективным спором в политике. Так как курс вызвал живой интерес у слушателей, то нами было решено разработать учебно-методическое пособие. Во второй половине 80-х годов университетам марксизма-ленинизма было разрешено издавать учебно-методические пособия. Когда пособие было готово, то возник вопрос о его названии. К этому времени университеты марксизма-ленинизма были упразднены, и в России появилась свобода в публикации учебных пособий.

Работа над пособием усилила мое убеждение, что именно дискуссия является оптимальным способом и лучшей формой организации поиска истины, а также противодействия заблуждениям. Нас обоих не устраивало первоначальное название пособия - «Искусство полемики». Действительно, полемика настраивает участников спора на достижение победы, навязывание своего мнения противной стороне, провоцирует совершать манипуляцию сознанием противной стороны. Ф.А. Селиванов связывал спор с поиском истины и преодолением ошибочного, поэтому предлагал назвать книгу «Искусство дискуссии». Он рассматривал дискуссию как инструмент поиска истины. Такое же представление о функции дискуссии сформировалось и у меня. Но я предлагал расширить область исследования, назвав книгу «Эристика», тем самым рассматривать дискуссию в контексте других форм спора, в которые может дискуссия обратиться. Компромисса мы достигли в названии книги «Эристика, или искусство спора». Под таким названием книга выходит в издательстве «Слово Тюмени» в 1993 году. Далее мы продолжаем разработку общей теории спора, готовим к изданию книги: «Эристика: Курс лекций» (Тюмень, 1999) и «Лекции по эристике» (Тюмень, 2002) [1].

Общая теория спора позволяла показать структурное различие дискуссии и других спорных ситуаций, сравнивать стратегию и тактику дискуссии и других форм спора, вести речь о позволительных и непозволительных приемах спора, разрабатывать способы противодействия непозво-

лительным приемам, к которым обращаются участники спора. Далее возникла необходимость конкретизировать онтологию общей эристики, перейти к анализу частных эристик. Так, в 2004 году публикуется коллективная монография «Учебная дискуссия», в которой часть разделов написал Ф.А. Селиванов [2]. В 2005 году издается монография «Судебная эристика», рецензентом которой выступает Ф.А. Селиванов [3]. Затем публикуются книги, раскрывающие значение дискуссии в научной эристике [4].

Педагогика развития, справедливые суды, научный прогресс не мыслимы без продуктивных споров. Могут ли педагоги, участники судов, ученые обходиться без споров? Споры - это их естественное состояние. Причем споры происходят во всех формах: в беседах, в дискуссиях, в полемике. Споры могут быть организованными и беспорядочными, пристойными и непристойными, бескорыстными и корыстными и т.п. Но педагогика, суды, наука устремлены к истине, нуждается в продуктивных и эффективных спорах, т.е. в культурных дискуссиях. Владение культурой дискуссии важно по многим обстоятельствам. Главное из них заключается в том, что она является необходимой предпосылкой в поиске эффективного решения, в поиске истины. Конечно, если спорящие пренебрегают культурой дискуссии, то до истины им далеко. В культурной дискуссии преодолеваются заблуждения, разрушаются иллюзии.

Слово «спор» исконно русское. Древнерусское слово «пря» означало и спор, и борьбу. В современном русском языке сохранилось это слово с приставкой - «распря». Тот же корень и в слове «прения». Слова же «диспут», «дискуссия», «полемика» иноязычные по своему происхождению и появились в русском языке, видимо, в начале 18 века. Слово «диспут» восходит к латинскому «диспутаре», что в классической латыни означало «рассуждать», «спорить». Слово «дискуссия» также латинского происхождения и восходит к слову «дискуссио» - «исследование», «рассмотрение». Слово «полемика» исходит от греческого «полемикос» - «воинственный».

Культурная дискуссия - это обмен речевой и мыслительной деятельностью в процессе поиска истинного ответа на вопрос, который вызвал разногласие. К признакам такого спора следует отнести: наличие общего предмета спора, спорный вопрос, разногласие, общение, открытую мыслительную и речевую деятельности, поиск истины.

Словом, культурная дискуссия - дело трудное. Она требует от участников проявления характера и воли, но прежде всего демонстрации мастерства в использовании логических средств доказывания и опровержения. Любое мастерство не дается с рождением, ему надо учиться. Развитию культуры дискуссия во многом способствует изучение теории спора. Владующий теорией спора адекватно ориентируется в спорной ситуации, избирает эффективные приемы защиты, правильно оценивает стратегию и тактику противной стороны.

Как активная форма речевой и мыслительной деятельности, дискуссия сложна и может быть структурирована по разным основаниям. Но прежде всего следует учитывать онтологические, гносеологические и логические основания дискуссии. Попробуем построить модели дискуссии в трех выделенных аспектах.

Начнем с онтологической модели дискуссии. Бытие дискуссии можно рассматривать под различными углами зрения. Во-первых, обнаруживается, что дискуссия - это событие. В ней сосуществуют два или более субъекта (участника), объект (предмет) дискуссии, избранные участниками дискуссии знаковые системы (дискурсы), другие (незнаковые) средства общения, а также условия и внешняя среда дискуссии. Во-вторых, любая дискуссия - это общение. Участники дискуссии обмениваются эмоциями, желаниями, установками, оценками, взглядами, умениями, вырабатывают общий язык. В-третьих, дискуссию следует рассматривать и как проблемную ситуацию. Участники дискуссии неодинаково воспринимают и представляют предмет дискуссии, дают различные ему оценки, употребляют разные слова для выражения мысли о предмете дискуссии. В-четвертых, сверхзадачей участников дискуссии является достижение взаимного понимания. Конечно, полное взаимопонимание возможно лишь в совершенной дискуссии с проявленной сущностью. Более того, понимание, как точно замечает П. Рикёр, является «искусством постижения значения знаков, передаваемых одним сознанием и воспринимаемых другими сознаниями через внешнее выражение (жесты, позы, разумеется, речь)» [5]. Это возможно в диалоговой ситуации [6].

Итак, онтологической сущностью дискуссии является диалог. Уже само слово «диалог» сообщает, что это - «встреча двух мыслей», «двух сознаний». Но диалог - это не просто со-бытие разных сознаний, разных субъектов. Разные оценки, разные голоса, разногласие - необходимый, субстанциальный элемент диалоговой ситуации. Разногласие - это лишь одна из существенных сторон отношения субъектов диалога. Другой стороной отношения субъектов диалога является их согласие - гармония сознаний. При со-гласии сознание одного субъекта, как сказал бы В. Дильтей, «проникает в сознание другого», или «переносится в жизнь другого», а участники диалога достигают взаимного понимания. Объективной посылкой взаимного понимания субъектов диалога является гармония объекта и дискурса диалога. Вживание в образ объекта опосредовано избранным знаком, теми смыслами, которые придают данному знаку субъекты. Дискуссия - это со-бытие объекта, сторон спора, их дискурсов и взглядов, значений и смыслов употребляемых слов. Гармонизирует это сосуществование стремление субъектов вступить в диалог, «сообщить» или «найти истину».

Рассмотрим гносеологическую модель дискуссии. Как мыслительная деятельность, дискуссия расчленяется на следующие сущностные элемен-

ты: постановку цели и задач дискуссии, процесс дискуссии (предмет дискуссии и инструментарий эристика) и обработку (интерпретацию) результатов дискуссии. Следует учитывать, что отношения между элементами дискуссии не линейны. Так, при постановке цели предполагается достижение определенного результата дискуссии, который соответствовал бы данному предмету дискуссии, а также избирают необходимый инструментарий для ведения дискуссии. Процесс дискуссии - это реализация ее цели, приведение в движение соответствующего инструментария. Результат дискуссии - это реализованная цель.

В процессе дискуссии ее участники выполняют различные мыслительные действия: вопрошают (фиксируют известное и неизвестное), осведомляют (строят определения и классификации, проводят дистинкцию понятий), аргументируют (доказывают или опровергают), занимаются интерпретацией (разъяснением и уяснением) результатов спора. Каждое из мыслительных действий имеет и свою цель, и свои средства, и свой результат. Но эти мыслительные действия должны быть согласованы с общей целью дискуссией (стратегией) и процессом ее реализации (тактикой).

Логическая модель дискуссии. Дискуссия может рассматриваться как поиск истинного ответа. Этот поиск имеет определенную логику развития. Обозначим основные элементы этого алгоритма [7].

Первый элемент дискуссии выявляется, как только мы попробуем найти ответ на вопрос: «С чего начинается любая дискуссия?». На этот вопрос обычно отвечают, что дискуссия начинается с разногласия. Но разные мнения чем-то вызваны, и к тому же являются суждениями по поводу чего-то, принципиальными ответами. Следовательно, существовал вопрос, который побудил к высказыванию мнений. Не любой вопрос является спорным. Важна готовность субъектов к поиску ответа на вопрос.

Итак, разногласию предшествует спорный вопрос. А что является предпосылкой спорного вопроса? Что порождает спорный вопрос? Это предмет и тема дискуссии. Тема дискуссии, предмет и спорный вопрос часто не осознаются участниками спора, поэтому их называют неявными элементами спора.

Тема дискуссии очень важна. Она обозначает предмет спора и задает область поиска ответа на вопрос. Тема содержит известное и неизвестное (спорное). Спор становится организованным, как только удастся определить его тему и предмет, сформулировать спорный вопрос. Дискуссия относится к организованным спорам. Темы дискуссий тщательно отбираются.

Наличие разных мнений - явный элемент дискуссии. Субъекты, высказывающие разные мнения, являются спорящими сторонами. Без наличия спорящих (дискуссирующих) сторон дискуссия не состоится. В любом случае дискуссия есть проявление мыслительной активности спорящими

сторонами с целью снятия разногласия, нахождения компромиссного решения, понимания и усвоения современной научной точки зрения.

Мыслительная активность участников - сложный, но неотъемлемый компонент дискуссии. В дискуссии обнаруживаются четыре вида мыслительной активности: 1) стремление спорящими сторонами оправдать, доказать свои мысли; 2) стремление опровергнуть мнения противной стороны; 3) стремление к осведомлению, взаимному обмену мыслями, взаимопониманию; 4) стремление интерпретировать промежуточные и конечные результаты поиска ответа на спорный вопрос.

Дискуссия может и не завершиться «рождением истины», нахождением достаточных оснований для той или иной позиции, или разрушением мнимой истинности отстаиваемых мнений. Но главным итогом в любом случае становится осведомленность ее участников. Ведь переживание своей позиции делает учащих открытыми для восприятия недостающего им знания, которое восполняют другие участники дискуссии.

Таким образом, алгоритм проведения дискуссии складывается из следующих шагов: 1) определение темы и предмета дискуссии; 2) формулирование спорного вопроса; 3) установление пунктов разногласия; 4) осведомление; 5) аргументация (доказывание или опровержение); 6) интерпретация результатов дискуссии.

Следует отметить, что предложенные модели дискуссии позволяют построить различные ее определения. Вот некоторые из них.

Дискуссия - это событие, представляющее собой проблемную ситуацию, фиксирующую состояние разногласия. Дискуссия - это гласная, публичная речевая и мыслительная деятельности в ситуации разногласия. Дискуссия - это поиск ответа на вопрос, вызвавший разногласие.

В дискуссиях должны использоваться средства, которые признаются ее участниками. В противном случае дискуссия обрывается, ибо цель дискуссии - достижение определенной степени согласия в отношении предмета спора.

Дискуссии могут проходить в устной и письменной форме, быть кратковременными, долговременными и средней продолжительности, быть сквозными, тематическими или производными.

Дискуссии относятся к принципиальным спорам, поэтому в них всегда должны присутствовать осведомление сторон и аргументация. Если эти мыслительные деятельности не осуществляются в дискуссиях, то процесс становится малоэффективным. Дискуссия - это открытый спор, стороны всегда должны быть готовы разъяснить, как понимают предмет спора, какие методы применяют для изложения аргументов, каковы их аргументы.

Дискуссия - это всегда спор пропонентов с оппонентами, это всегда контроль за взаимными мыслительными действиями (аргументациями). Различают в связи с этим дискуссии «из-за истинности тезиса», «из-за аргументов» и «из-за демонстрации».

Еще важным основанием для квалификации дискуссий является количество высказываемых в ней точек зрения (количество сторон). В этом случае они принимают вид диалога или полилога. Стороны могут быть представлены индивидами или группами, тогда ведут речь об индивидуальных и групповых дискуссиях. Групповые дискуссии интересны в педагогическом отношении. В таких дискуссиях осуществляется совместная познавательная деятельность. Это важно в деле воспитания. Они посредством групповых дискуссий эмансипируются от эгоизма, обретают способность принимать точку зрения другого. В групповых дискуссиях особо проявляется воспитательная функция. Но дискуссии выполняют и другие функции: эвристическую и репродуктивную, аргументативную и репрезентативную, контролирующую и развивающую познавательный интерес. Функции дискуссий также могут быть избраны для их классификации.

Как подготовиться к дискуссии? Алгоритм подготовки к дискуссии складывается из шести этапов: 1) выделение возможных точек зрения о предмете спора - альтернатив; 2) составление дискурса (тезауруса) к каждой позиции; 3) осуществление действительной дистинкции понятий, составляющих тезаурус; 4) формулирование возможных острых вопросов для каждой позиции; 5) построение основных дефиниций предмета спора для каждой позиции; 6) построение классификации понятий о предмете спора.

Искусство дискуссии связано с умением использовать аргументы. С. Поварнин справедливо отмечал, что «выбор доводов определяется задачами, которые мы ставим спору. Желая проверить истину какой-нибудь мысли, мы выбираем в пользу её самые сильные с нашей точки зрения основания. Желая убедить кого-нибудь, выбираем доводы, которые должны казаться наиболее убедительными ему. Желая победить противника, выбираем доводы, которые более всего могут поставить его в затруднение. В споре для убеждения слушателей мы приспособляем выбор доводов не столько к противнику, сколько к слушателю и т. д. Неуменье принимать в расчет задачи спора при выборе доводов - промах, безграмотность в споре. Между тем многие делают этот промах. Они, например, совершенно «не считаются» с развитием противника, его специальностью, его «психологией» и искренне удивляются и негодуют, что довод, столь очевидный и сильный для них самих, не замечен, отвергнут или высмеян противником» [8].

Итак, подбор аргументов - дело не простое, следует учитывать, прежде всего, такие качества аргументов, как убедительность, силу, целесообразность, адресность и «чувствительность».

Наиболее убедительными, как показывает опыт, являются статистические данные. Они часто вызывают доверие у участников спора. Однако цифрами нельзя злоупотреблять. Во-первых, обилие цифр оглушает слушателей, затрудняет восприятие содержания речи. Во-вторых, важно, чтобы статистические данные представляли реальное положение дел, не искажали действительности, не затушёвывали недостатков. Немного уступа-

ют цифрам в убеждающей силе примеры из жизни, описание тех ситуаций, в которых оказывались аргументаторы. Чтобы убедить противную сторону в правильности тезиса, часто ссылаются на мнения и суждения авторитетных лиц, приводят цитаты из произведений видных политических, государственных, общественных деятелей, известных учёных и писателей.

Эристик должен различать убеждающую роль факта и мнения. Факт обладает большей объективностью. Факт проверяем (верифицируем). Мнения большей частью субъективны. Факты являются более надежными аргументами. Но и к фактам следует относиться критически, учитывать исторические и социальные условия, личностные ориентации при их получении. Эристик должен не забывать, что убеждающим воздействием также обладают законы и теории, аксиомы и принципы науки и не только в научных спорах. Различают сильные и слабые аргументы. Аргумент, против которого легко найти трудно опровергаемое возражение, называют слабым. А если оппонент вынужден согласиться с аргументом без каких-либо уточнений, значит, был использован сильный аргумент. Дело не в количестве приводимых аргументов, а в их силе.

Всегда ли необходимо демонстрировать тот или иной аргумент? Применение аргументов должно определяться теми целями, которые ставит эристик. Чтобы добиться цели, эристик изучает того, к кому обращены его доводы, и приводит доводы с учетом индивидуальных особенностей оппонента. Эристик, подбирая те или иные доводы, должен позаботиться о том, чтобы они воздействовали не только на разум, но и на чувства оппонента и слушателей. Психологи доказывают, что на процесс убеждения сильное влияние оказывает эмоциональное состояние слушателя, его субъективное отношение к предмету речи.

В последней четверти 20 века на первый план вышли вопросы о внелогических способах аргументации, о гуманистическом аспекте аргументации. Гуманистическая природа аргументации позволяет её выделить из вынуждающих видов воздействия. При гуманистической аргументации реципиент признается свободной личностью, аргументатор учитывает интеллектуальное и моральное право реципиента отвергнуть аргументацию. Конечно, в определенных условиях аргументация может не всегда служить гуманистическим целям. Она может быть использована в целях обмана, введения в заблуждение, побуждения реципиента к совершению безнравственных и противоправных действий.

Как интеллектуально-речевая деятельность аргументация осуществляется в форме построения письменного или устного текста. Аргументационный текст – это совокупность предложений, произнесенных или написанных аргументатором, которые адресованы реципиенту с целью побудить его принять или отвергнуть то или иное положение. Аргументационный текст имеет определенную логическую структуру. В этой структуре выделяются тезис, аргументы и демонстрация. Тезис – это то положение,

истинность или ложность которого аргументатор пытается обосновать с помощью аргументов. Аргументы – это те положения, из которых выводится тезис. Демонстрация – это логическая связь аргументов и тезиса. Вообще, рождение науки связано с построением аргументационных текстов.

Аргументационным текстом не исчерпывается поле аргументации. В поле аргументации включается и контекст. Контекст представлен множеством элементов аргументационной ситуации, которые оказывают воздействие на реципиента, заставляя принять тезис аргументатора. Например, к контексту относятся личностные качества участников аргументационной ситуации. Скажем, отношение реципиента к аргументатору, чувствует ли он к нему симпатию или антипатию, доверие или настороженность, сильно сказывается на восприятии аргументационного текста. На контекстуальные способы воздействия уже обратили внимание в античности, но тщательному изучению они подвергаются лишь в последней четверти двадцатого века. Сегодня выделяются такие способы контекстуальной аргументации, как обращение к традиции, авторитету, интуиции, вере, здравому смыслу и вкусу. Из контекстуальных способов аргументации наиболее значимым является аргумент к традиции, ибо восприятие реципиентом приводимых аргументов обусловлено теми традициями, которые он разделяет. Традиция закрепляет принятые реципиентом допущения. Она создает первичную когнитивную установку, без которой аргумент утрачивает силу. В обращении к традиции аккумулируются другие способы контекстуального воздействия.

Итак, контекстуальная аргументация в дискуссии приближает её участников к истине, если она вписывается в систему логических аргументов, оправдывается их разумом.

Библиографический список

1. Блажевич, Н. В. Лекции по эристике / Н. В. Блажевич, Ф. А. Селиванов. - Тюмень : Изд-во Тюменского государственного университета, 2002
2. Блажевич, Н. В. Эристика : курс лекций / Н. В. Блажевич, Ф. А. Селиванов. - Тюмень : Тюменский юридический институт МВД РФ, 1999
3. Блажевич, Н. В. Эристика или искусство спора: учеб. пособие : в 2 ч. / Н. В. Блажевич, Ф. А. Селиванов. - Тюмень : Слово Тюмени, 1993.
2. Учебная дискуссия : монография / под ред. Н. В. Блажевича. - Тюмень : Тюменский юридический институт МВД РФ, 2004.
3. Блажевич, Н. В. Судебная эристика : монография. - Тюмень : Тюменский юридический институт МВД РФ, 2005.
4. Методика написания, правила оформления и порядок защиты кандидатской диссертации : учеб. пособие / авт.-сост. А. Л. Анисин, Н. В. Блажевич, Н. В. Яджин. - Тюмень : Тюменский юридический институт МВД РФ, 2010; Блажевич, Н. В. История и философия науки для юридических специальностей : учебник / Н. В. Блажевич, А. Л. Анисин. - Тюмень: Тюменский институт повышения квалификации сотрудников МВД России, 2016. - Гл. 10.
5. Рикер, П. Герменевтика, этика, политика / П. Рикер. - Москва, 1995.
6. Блажевич, Н. В. Онтология диалога / Н. В. Блажевич // Личность и культура на рубеже веков. - Екатеринбург, 1997.

7. Блажевич, Н. В. Логика для следователей : учебник / Н. В. Блажевич. - 2-е изд. - Тюмень : Тюменский институт повышения квалификации сотрудников МВД России, 2013. - Гл. 13.
8. Поварнин, С. Искусство спора / С. Поварнин.- Санкт-Петербург, 1996.

Бембель Р.М.

ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ЗАКОН КРУГОВОРОТА МАТЕРИИ И ЭНЕРГИИ ВО ВСЕЛЕННОЙ

Вселенная – это целостная иерархическая система космических тел, имеющая фрактальную и самоподобную структуру в самом широком диапазоне масштабных уровней – от микромира амеров эфира до мегамира взаимодействующих скоплений галактик. Эфир-геосолитонное понимание (или концепция) предлагается как основа и зародыш для новой космологической концепции целостной Вселенной.

В 1755 году вышла книга Иммануила Канта «Всеобщая естественная история и теория неба, или исследование о составе и механическом происхождении всего мироздания, построенная на основе принципов Ньютона». Книга оставалась неизвестной около 40 лет. Лишь в XIX веке Александр Гумбольдт высоко оценил кантовскую книгу. А Ф. Энгельс показал, как философ может предвосхитить выводы естественных наук. В этой книге с позиций диалектического материализма дано представление об образовании и последующем развитии Солнечной системы. Кант рассматривал развитие мира и Солнечной системы не только на основе единства и борьбы противоположных сил притяжения и отталкивания, но и ввёл этот метод как диалектический принцип. Он высказал предположение, что Солнечная система образовалась из туманности, состоящей из частиц, которые притягиваются друг к другу согласно закону всемирного тяготения. Кант на основе философских рассуждений вводит в дополнение к силам притяжения силы взаимного отталкивания и рассматривает образование Солнечной системы как единый процесс рождения планет, их спутников и звёзд.

Физического механизма возникновения сил притяжения и сил отталкивания у Канта нет, а есть лишь философские предположения. В эфир-геосолитонной космологии и космогонии этим механизмом являются гравитационное поглощение эфира и антигравитационное геосолитонное отталкивание, обусловленное реактивной силой геосолитонной дегазации планет, звёзд и их спутников.

Французский учёный Пьер Симон Лаплас (1749-1827), не зная о работе Канта, в 1796 году в сочинении «Изложение системы мира» предложил модель, похожую на модель Канта. Согласно гипотезе Лапласа, Солнце образовалось из частиц раскалённой туманности, вращающейся вокруг собственной оси. Под действием центробежных сил эта вращающаяся ту-

манность породила образование колец, которые превращались в планеты, а в центральной части образовалось Солнце.

Гипотезу, согласно которой Солнце, планеты и спутники были одновременно образованы из протосолнечной раскалённой вращающейся туманности в результате действия одного механизма вращения стали называть небулярной (от слова небула– туманность) гипотезой Канта-Лапласа.

В современной ортодоксальной астрономии принято считать, что небулярная гипотеза ошибочна (неверна), так как она не в состоянии объяснить целый ряд свойств Солнечной системы. Главными аргументами против гипотезы Канта-Лапласа являются противоречия, связанные с вращением и температурой туманности. В частности, противоречие между моментами количества движения планет (98%) и Солнца (2%). Это противоречие, по мнению большинства астрономов, указывает на полную несостоятельность гипотезы Канта-Лапласа.

После гипотезы Канта-Лапласа было предложено много космогонических гипотез, которые не получили широкого распространения. Большинство этих космогонических гипотез можно отнести к одному из трёх типов:

1. Гипотезы, согласно которым Солнце породило планеты из вещества изверженного Солнцем.

2. Гипотезы, согласно которым Солнце и планеты сформировались одновременно из частиц туманности.

3. Гипотезы, согласно которым Солнце образовалось раньше планет, но планетное вещество было захвачено из межзвёздного материала – космических метеоритов, астероидов и частиц.

Предлагаемая в данной работе эфир-геосолитонная космогоническая концепция, хотя и включает в себя элементы всех трёх типов гипотез, но, однако, принципиально отличается от всех.

Во-первых, Солнце и планеты, согласно эфир-геосолитонной концепции, возникли не одновременно, а последовательно: планеты родились из геосолитонных извержений Солнца и других (более ранних) планет.

Во-вторых, главным материнским источником весомого вещества всех планет, звёзд и галактик являются атомы (амеры) космического реального газа эфира, который поглощается достаточно крупными по массе телами благодаря действию механизма гравитационного притяжения.

В-третьих, эфирный ветер, дующий в сторону наиболее массивных астероидов, планет и звёзд, захватывает и приталкивает к ним все более мелкие тела, увеличивая тем самым массу массивных космических объектов.

В-четвёртых, геосолитонный антигравитационный механизм, выбрасывая из массивных тел вещество и кинетическую энергию, образует узкие пучки типа солнечного ветра, отталкивающие массивные тела друг от друга, чем обеспечивает разрешение проблемы известного гравитационного парадокса.

В-пятых, гармоничное взаимодействие механизмов эфирного гравитационного притяжения и геосолитонного антигравитационного отталкивания гарантирует долговременное существование и непрерывную эволюцию целостной стационарной Вселенной без какого-либо мифического «Большого взрыва».

Идеи образования звёзд и планет путём сгущения вещества туманностей теперь лишь немного трансформировались в идеи образования весомого вещества звёзд и планет путём сгущения космического эфира, механизм которого подробно изложен в многочисленных работах В.А. Ацюковского по эфиродинамике.

Оригинальный вклад в разработку современной космогонической концепции внёс В.Ф. Блинов в 2006 году, опубликовав книгу «Растущая Земля: от планет к звёздам». Согласно его представлению, Солнце и другие звёзды образовались из планет, благодаря эфиродинамическому росту их масс. Однако, в космогонической модели В.Ф. Блинова отсутствует механизм геосолитонной антигравитационной дегазации, существенно сдерживающий скорость роста планет и звёзд и растягивающий время их роста и эволюции. В.Ф. Блинов не только значительно расширил известную диаграмму Герцшпрунга-Рассела за счёт подключения к главной последовательности звёзд последовательности планет и астероидов.

Галактика Млечный путь имеет два вращающихся рукава, в одном из которых находится вращающаяся Солнечная система.

Солнце – центральное тело Солнечной системы, представляющее, согласно ошибочным представлениям ортодоксальной астрономии, раскалённый плазменный шар. В действительности доказан лишь факт, что высокотемпературной является самая верхняя часть газовой атмосферы, называемой короной, где температура водородно-гелиевой смеси достигает нескольких миллионов градусов. Вместе с тем в ортодоксальной астрономии по каким-то причинам игнорируется другой проверенный факт: температура в Солнечной атмосфере падает по мере приближения от короны к подошве атмосферы (от миллионов градусов до 5000°С) почти в 1000 раз.

Логично допустить, что под подошвой атмосферы Солнца температура вещества продолжает падать по мере погружения в большие глубины, где возможен переход к отрицательным температурам, приближенным к абсолютному нулю. Физической причиной падения температур внутри Солнца, как и внутри других звёзд является переход тепловой и кинетической энергии части вещества в скрытую потенциальную энергию давления.

Солнце – это ближайшая к Земле звезда, относящаяся к разряду жёлтых карликов, которая продолжает увеличивать свою массу и светимость за счёт гравитационного поглощения эфира, пыли, метеоритов, комет и астероидов из окружающего пространства. В перспективе, при гармоничном эфир-геосолитонном процессе роста этот жёлтый карлик может достичь гигантских размеров и светимости голубых звёзд-гигантов.

В Солнце сконцентрировано 99,9% всей массы Солнечной системы. Линейный радиус шарообразного Солнца составляет около 700 000 км, что в 109 раз больше радиуса Земли. Средняя плотность Солнца $1,43 \text{ г/см}^3$, что почти в 4 раза меньше плотности Земли ($5,55 \text{ г/см}^3$). Такая большая разница средних плотностей указывает на чрезвычайно большую долю лёгких газов в солнечной атмосфере и рыхлой литосфере в структуре Солнца в сравнении со структурой Земли. Геосолитонная антигравитационная дегазация на Солнце активно работала ещё до рождения малых планет земной группы, и поэтому оставила огромный объём взрыхлённой литосферы (гиперионовая сфера). На Земле доля разрыхлённой геосолитонными землетрясениями верхней части литосферы называется астеносферой. В более глубоких сферах на Солнце и на Земле, и на планетах-гигантах под астеносферой происходит под действием реактивных сил геосолитонных землетрясений быстрое и существенное уплотнение горных пород. На Земле по материалам сейсмологии чётко выделяется граница Мохоровичича (Мохо), на которой происходит резкий скачок плотности и скорости продольных и поперечных волн. Вероятно, аналогичные Мохо границы существуют на других планетах, на Солнце и звёздах.

В ортодоксальной астрономии принято считать, что источником энергии, пополняющим потери на излучение и поддерживающим высокую температуру Солнца, являются ядерные реакции, происходящие в недрах Солнца. При таких реакциях не только водород превращается в гелий, но освобождается и выделяется очень мощный высокоскоростной поток эфирного ветра из ядер атомов водорода. Суммарная масса всех амеров эфира при превращении водорода в гелий равна известному дефициту масс этой термоядерной реакции. В релятивистской физике ошибочно считается, что никакого эфирного ветра при этих реакциях не возникает, а происходит фантастическое превращение материи в энергию. Но такое превращение является недопустимым, нарушающим закон сохранения материи и энергии.

Термоядерный синтез химических элементов в Солнце и планетах следует рассматривать как один из специфических, наиболее энергоёмким процессов дегазации космических тел. В этой дегазации основным носителем ядерной энергии являются субвертикально направленные узкие вихревые пучки амеров эфира, протонов, электронов, атомов и молекул водорода, гелия и других химических элементов, образующихся в геосолитонных столбообразных термоядерных реакторах.

Впервые идею об образовании всей последовательности химических элементов периодической таблицы Менделеева из эфира внутри Земли и других космических тел высказывали русские учёные И.О. Янковский и Д.М. Менделеев в конце XIX и начале XX веков. Современное развитие этой идеи Янковского-Менделеева – в предлагаемой эфир-геосолитонной космогенной концепции.

Неисчерпаемость материального и энергетического источников термоядерных геосолитонных реакций обеспечена механизмом гравитационного притяжения эфира и его кинетической энергии звёздами и планетами. Поэтому в действительности происходит не уменьшение энергии и массы Солнца, как это принято считать в ортодоксальной космологии, а, наоборот, постепенный рост массы и энергии, излучаемый этой звездой.

Солнечное весомое вещество, выносимое геосолитонной дегазацией, кроме эфира, содержит по массе свыше 70% водорода. 27% гелия и около 2,5% других химических веществ, среди которых абсолютно преобладают кислород, углерод и азот.

Максимальная температура солнечного ветра достигает в короне Солнца величин 2-10 млн° С. Однако сила солнечного ветра постепенно падает по мере удаления геосолитонных потоков от Солнца, так как они встречают сопротивление встречных потоков эфирного ветра, порождаемого гравитационным притяжением Солнца.

Вместе с ослаблением силы солнечного ветра падает и температура газовых потоков. В XXI веке на орбите Земли с помощью современных космических аппаратов удалось измерить температуру космических газов, которая оказалась в интервале от 2000°С до 3000°С.

Тысячекратное ослабление силы солнечного ветра на участке протяжённостью в 150 млн км убедительно свидетельствует об огромной роли космического эфира при защите планет от слишком высоких температур геосолитонных выбросов Солнца и других звёзд.

Внутреннее строение Солнца определяется в значительной степени огромным давлением эфирного ветра, направленного в центр его внутреннего ядра, где на каждый квадратный метр сферической поверхности величина давления превышает миллиарды атмосфер. Вероятно, что столь аномально высокое давление в ядре Солнца, как и в ядрах других звёзд и больших планет, обеспечивает своеобразную «упаковку» амеров эфира в компактные тороидально-винтовые вихри, то есть, в протоны, ядра атомов водорода. Поэтому в ядре Солнца растёт давление протонного газа за счёт стремления к нулю давления эфира, что и создаёт главную первопричину возникновения гравитации и эфирного ветра, согласно законам газовой механики, дующего в сторону Солнца. Обратное движение эфира и его энергии из Солнца в открытый космос возникает (тоже в соответствии с законами газовой механики) из области высокого давления протонного газа. Протонная дегазация внутренних сфер Солнца порождает термоядерные реакции, при которых, вместе с извержениями метеоритов и протуберанцев, вновь возрождаются эфирные потоки, возвращающиеся в виде геосолитонной дегазации в космическое пространство. Гармоничный круговорот материи и энергии в Солнце, планетарной системе и в галактике, вероятно, осуществляется благодаря закону единства и борьбы противоположностей – гравитации и антигравитации.

Определённо свой вклад в понимание космологического механизма геосолитонной дегазации Солнца и важнейших особенностей его внутреннего строения сделал английский астроном Уильям Гершель (1738-1822). Он был современником И. Канта, но едва ли был знаком с его философскими представлениями о законах эволюции мира. Гершель не только наблюдал звёздное небо, используя самые крупные для того времени телескопы, но и впервые увидел через этот уникальный, им же созданный инструмент, те же самые туманности разной величины и плотности, на основе которых Лаплас и Кант разработали свою космогоническую гипотезу Солнечной системы. Гершель первым предсказал ледяную природу ядер комет на основе опытов, проведённых с Лавуазье ещё в 1780-х годах.

Ещё в начале XVII века И. Кеплер отверг эстетический уклон Коперника ради гармонии более высокого порядка, из которого следует универсальный принцип природных явлений и процессов – принцип диалектического единства и борьбы противоположностей. «Небесное движение, – писал И. Кеплер, – есть ни что иное, как ни на миг не прекращающаяся многоголосая музыка, воспринимаемая не слухом, а разумом». Физического механизма возникновения сил притяжения и сил отталкивания у Кеплера, как и у Канта нет, а есть лишь философские интуитивные предположения. В эфир-геосолитонной космологии и космогонии этим механизмом являются гравитационное поглощение эфира и антигравитационное геосолитонное отталкивание, обусловленное реактивной силой геосолитонной дегазации планет, звёзд и их спутников. Геосолитонный антигравитационный механизм, выбрасывая из массивных тел вещество и кинетическую энергию, образует узкие пучки типа солнечного ветра, отталкивающие массивные тела друг от друга, чем обеспечивает разрешение проблемы известного гравитационного парадокса.

Реактивная сила геосолитонной дегазации на космических телах почти всегда направлена в сторону центра этих тел, что и порождает крутящий момент движения как вокруг их собственной оси вращения, так и вокруг звезды, удерживающей около себя планеты и другие спутники звёзд. Геосолитонный механизм, формирующий крутящий момент движения звёзд и планет впервые позволил понять и объяснить один из «загадочных» парадоксов вращающихся моментов Солнечной системы: астрономы не могут объяснить известный факт многократного превышения величины суммарного вращающего момента планет Солнечной системы над вращающим моментом самого Солнца, масса которого на несколько порядков превышает суммарную массу всех планет. Следовательно, планеты имеют собственный энергетический источник, обеспечивающий такое быстрое вращение, которое может противостоять гигантскому притяжению Солнца. Этим источником энергии является эфир-геосолитонный механизм, превращающий энергию эфира в энергию геосолитонной дегазации планет, гарантирующую скорость вращения планет, необходимую для Солнечной

системы. При этом, независимо от местоположения той или иной планеты в Солнечной системе, каждая из них живёт и эволюционирует вполне устойчиво, пользуясь единым мудрым космическим законом и общим материально-энергетическим источником – эфиром. Энергия глубинных геосолитонов, рождаемых при термоядерных реакциях, представлена в форме кинетической энергии, а носителем её являются различные атомы газов, среди которых ведущую роль играют амеры эфира, извергаемые из протонов. Дефицит массы при термоядерной реакции превращения четырёх протонов в одно ядро гелия (эта реакция хорошо известна как реакция взрыва водородной бомбы) ошибочно в релятивистской физике интерпретируется как превращение массы в энергию. На самом деле, согласно законам классической физики, утверждающим сохранение массы и энергии в естественных природных процессах, масса материи не исчезает, а частично переходит в массу амеров эфира с огромной кинетической энергией. Поэтому в эфир-геосолитонной концепции Земли и Вселенной материальная масса не превращается в энергию весомого вещества при термоядерных реакциях, а лишь частично возвращается из протонов обратно в космический эфир.

Ф. Энгельс показал в своей книге «Диалектика природы», как философ И. Кант смог не только предвосхитить, но и стимулировать развитие естествознания. Диалектический закон единства и борьбы противоположностей для гравитационного эфирного притяжения и антигравитационного эфирного отталкивания в космологии Вселенной привёл к пониманию основ гармоничной эволюции космических тел в Мироздании. Этот закон позволил понять первопричины той гармонии Мира, о котором 400 лет назад заявил И. Кеплер. Диалектическая гармония мира разрешила, наконец, проблему гравитационного парадокса, так как физическое взаимодействие гравитации и антигравитации исключает как вырождение Вселенной в сингулярную точку, так и Большой Взрыв, якобы, порождающий новую Вселенную.

Из космического хаоса эфира по этому закону возникает весомое вещество в форме протонов и электронов, как переход количества амеров эфира в материал атомов. Молекул, планет и звёзд. А по закону отрицания отрицания обратное возвращение весомого вещества в эфир при антигравитационной дегазации геосолитонной дегазации протонов и космических тел. Мысль Канта о круговороте материи и энергии в мироздании воплотилась в круговорот эфира и весомого вещества.

Такой круговорот во Вселенной длится вечно. В этом круговороте рождаются и гибнут планеты, звёзды и галактики. Они превращаются в эфир и возрождаются из эфира.

Гипотеза Канта-Лапласа превратилась сегодня в эфир-геосолитонную концепцию (ЭГК) Земли и Вселенной, опубликованной в 2016 году в монографии «Эфир-геосолитонная концепция растущей Земли».

ЭГК продолжает гипотезу Канта-Лапласа и обращает внимание на особую роль вихревого вращения амеров эфира и космических тел. Акт превращения материи эфира в материю протонов весомого вещества полностью реализуется образованием вихрей и их уплотнением.

Эфир-геосолитонный механизм, реализующий гармоничное взаимодействие гравитационного поглощения материи эфира и антигравитационного геосолитонного отталкивания вещества, порождающее протуберанцы, планеты, звёзды, рукава галактик и бары в них, работают согласно диалектическому закону единства и борьбы противоположностей, перехода количества амеров эфира в новое качество весомого вещества звёзд и галактик, а также закон отрицания отрицания, осуществляющего круговорот материи эфира и весомого вещества во Вселенной. Центральные части галактик содержат молодые и старые звёзды, вероятно, в тех же соотношениях, что и более молодые спиральные вихри рукавов. Геосолитонный механизм вращения планет, звёзд и звёздных систем в галактиках и в вихревых рукавах играет роль гармоничного механизма, обеспечивающего необходимую скорость движения в космической среде, заполненной эфиром, газами весомого вещества, космической пылью и другими объектами, оказывающими сопротивление вращательному и поступательному движению всех космических тел. Огромная энергия, обеспечивающая высокие скорости движения больших масс весомого вещества в галактиках, извлекается из кинетической энергии движения эфирного гравитационного ветра, который в ядрах планет, звёзд и галактик превращается в скрытую энергию поля давления и ядерную энергию протонов. Термоядерные процессы образования большинства химических элементов внутри планет, звёзд и галактик обеспечивают необходимой энергией геосолитонную дегазацию космических тел.

Геосолитоны внутри Земли, как и космические геосолитоны, извергаемые ядрами галактик в форме узких лазерных пучков, состоят не только из вихрей весомого вещества, но и из вихрей существенно меньших конгломератов амеров эфира, скорость движения которых на многие порядки превышает скорость света и скорость движения протонов и космических тел из весомого вещества. Кинетическая энергия эфирных вихрей значительно превышает кинетическую энергию тел из весомого вещества, поэтому эфиродинамическое понимание процессов эфирной гравитации и геосолитонной антигравитации позволит лучше объяснить большинство космологических процессов включая свойства квазаров и тёмных звёзд в ядрах галактик.

Губанов Н.Н., Губанов Н.И., Турова Е.И.
УНИВЕРСАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ ИСТИНЫ:
ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗРАБОТКИ

С самых истоков философского познания понятие истины было одним из главных её понятий. Пифагором, который ввёл в культуру само слово «философия», ещё в 6-м веке до Р.Х. утверждалось: «Иные... рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы — до единой только истины» [1, с. 15]. Спустя более двух с половиной тысяч лет крупный учёный 20 века Г. Рейхенбах утверждал: «Важнейшей целью научной философии можно считать установление понятия объективной истины в качестве высшего критерия философского познания» [2, с. 17]. И так, много веков философия ставила своей целью познание истины. В наше же время многие философы «жадными» до истины уже не являются: они пытаются обосновать необходимость отказа от этой категории.

Это выражается в разных формах. Так, А.В. Павлов отмечает: «Истина гуманитарной науки... имеет творческий... исторически и регионально меняющийся характер и нередко обозначается более слабыми понятиями *достоверности, правды и правдоподобия*» [3, с. 233]. Но чем предлагаемые им понятия отличаются от категории истины им не объясняется. В.М. Пивоев пишет: «Для естественного и технического знания важной характеристикой является истинность, но в сфере социальных и гуманитарных наук, в связи с присутствием субъективных интересов индивидов и масс, категория «истинности» не вполне применима, поскольку приобретает субъективно-оценочный подтекст, здесь уместнее использовать категорию “достоверности» [4, с. 99]. Каково содержание категории достоверности автором не разъясняется.

Необходимо, наконец, отметить наличие самой кардинальной позиции, заключающейся в признании необходимости устранения категории истины как из философского, так и из научного познания. Эту позицию разделяют Р. Рорти, Ж. Деррида и иные постмодернисты. Их последователи есть и среди отечественных философов. Журнал «Эпистемология & Философия науки» провёл панельную дискуссию. Её участники пытались обосновать целесообразность введения в научное познание вместо категории истины иных понятий. Л.А. Маркова предлагала заменить категорию истины понятием смысла, она утверждала: «Нечеткость границы между классикой-неклассикой, истиной-ложью, субъектом-предметом приводит к понятию смысл, который присутствует в каждой из сторон противостояния» [6, с. 53]. А.П. Огурцов утверждал, что «вместо понятия “истина” теорию науки можно построить на основе понятия “правдоподобность научных теорий”» [6, с. 66]. Результат проведённой дискуссии свёлся к выводу о ненужности категории истины и для философии, и для науки. Но физики, химики, биологи, астрономы и представители всех других частных

наук с таким выводом никогда не согласятся. Указанный журнал своей публикацией создал разрыв между собой и реальной наукой. Учёные, которым нет дела до сверхутончённых дискуссий постмодернистов и журнала «Эпистемология & Философия науки», всегда искали истину и будут продолжать это делать в соответствии с их древним неофициальным титулом рыцарей науки.

Ж. Деррида, Р. Рорти и другие авторы, отрицающие значимость для науки понятия истины, попадают в ситуацию парадоксальной самореференции: они должны показать, как их положения относятся к их собственному учению. Если в результате деконструкции все классические категории, в том числе и категория истины, разрушаются, то они должны ответить на вопрос: истинны ли их положения? Если они дают положительный ответ, то его нельзя признать логически последовательным, так как ранее они провозглашали отсутствие истины. А в случае отрицательного ответа, т.е. признания ими своих положений неистинными, к их учению нельзя относиться серьёзно. Итак, при последовательном проведении постмодернистских положений происходит их самоликвидация: если истины вообще нет, то и положения постмодернистов неистинны. Решение этого парадокса не дали ни западные, ни отечественные постмодернисты. Мы разделяем мнение Ф.А. Селиванова [7], Г.Д. Левина [8], С.А. Лебедева [9] и других авторов о том, что понятие «истина» и в 21-м веке – главная категория теории познания и незаменимое ни каким другим понятие науки. Особенно убедительно это показано Ф.А. Селивановым.

В настоящее время выделены следующие теории научной истины: корреспондентская (аристотелевская), рассматривающая истину как соответствие знания предмету; когерентная – истина есть самосогласованное знание, соответствие некоторого положения иным положениям, которые уже приняты за истинные; конвенционалистская, представляющая истину как соглашение учёных об адекватности некоторых положений своему предмету; прагматистская, согласно которой истина – знание, приносящее пользу, успех в деятельности; инструменталистская, представляющая истину как описание совокупности операций, которые ведут к решению задачи; консенсуалистская, полагающая истину итогом когнитивных переговоров учёных о квалификации знания как истинного; интуитивистская – истина – знание, которое интуитивно очевидно, несомненно, которому не требуется эмпирическое обоснование и доказательство; эмпиристская, согласно которой истина представлена знанием, следствия которого подтверждены в наблюдении или в наблюдении и эксперименте; психологистская, представляющая истину как знание, основанное на вере учёных [9, с. 8-9].

По справедливому замечанию С.А. Лебедева, «главной объективной причиной неоднозначности решения проблемы истины... является качественное разнообразие различных видов научного знания» [10, с. 7]. Он

полагает, что «каждая из...концепций отражает...некоторый реальный аспект бытия реальной науки и процесса научного познания...Однако...у каждой из них есть и один достаточно серьезный изъян. Это их претензия на универсальность и необходимость» [10, с. 9]. Возможен ли синтез адекватных моментов имеющихся теорий и разработка общей, универсальной теории истины? Мы полагаем, что это возможно. Существование многообразия когнитивных процессов и необходимость их познания представляют собой не какую-то специфическую, а типичную познавательную ситуацию, которая обусловлена диалектикой категорий общего и единичного. Движение от постижения единичного к постижению общего – единая закономерность всех познавательных процессов. К примеру, существует много патологических процессов, но выработано общее понятие «болезнь». Физик изучает много энергетических процессов, но имеется обобщённое понятие «энергия» и единицы её измерения. Поэтому возможна и выработка общего понимания истины. Отрицание этого привело бы нас к давно преодоленному номинализму: отдельные когнитивные процессы существуют, а общее понятие истины выработать нельзя. Скорее всего универсальная концепция истины пока не разработана в связи с чрезвычайной сложностью и многообразием познавательных процессов.

Какое же содержание может иметь эта универсальная, или общая, концепция истины? Мы выдвигаем следующую гипотезу. Ядро универсальной концепции истины должно быть представлено теорией корреспонденции: лишь она обнаруживает сущность истины. Декарт чётко, наиболее кратко и ясно сформулировал сущность этой концепции: «Истина...означает соответствие мысли предмету» [11, с. 604]. Иные концепции с различной степенью объективности фиксируют разные стороны, признаки, функции истинного знания, способы его обоснования, признания членами научного сообщества, а ещё в ряде случаев приравнивают истину к её критериям.

Истинное знание непременно включает в себя информацию о некоторой конкретной реальности. То знание, которое замкнуто в своей собственной сфере и не относится к какой-либо действительности, истинным быть не может. Если нет соотнесённости знания с предметом, то понятие истины лишается смысла. Беспредметной истины, истины ни о чём не бывает. По справедливому замечанию В.В. Ильина, «познание бывает либо предметным, либо никаким» [12, с. 93].

И во всех познавательных процессах истина является соответствием между знанием и его предметом – тем, что субъект познаёт. В социальных, гуманитарных и философских науках объекты и предметы познания, а также и постижение истины, имеют свои особенности. У них более выражена в сравнении с объектами естественных и технических наук степень уникальности, в содержание их объектов входит субъективная реальность, не обладающая физическими и химическими качествами. Однако эти осо-

бенности могут быть учтены без отказа от истолкования истины как соответствия знания своему предмету.

В 20 веке концепция корреспонденции испытала серьёзные трудности, что вызвало отказ от неё ряда философов и учёных. Одно из затруднений было порождено характером квантовомеханического объекта, который существует лишь в экспериментальной ситуации, а в натуральных условиях его нет, к примеру, потока определённых элементарных частиц. В связи с этим возникает вопрос: можно ли экспериментально полученные знания отнести к объективной реальности? Больше напрашивается заключение об отнесённости этих знаний не к объективной, а к сконструированной в эксперименте реальности, и, следовательно, стремление к выявлению соответствия между знанием и объективной реальностью смысла не имеет. Это заключение правдоподобно, но не истинно.

В период неклассической физики когнитивные проблемы усложняются: во-первых, необходимо установить соотношение знания и структуры эмпирического объекта, во-вторых, соотносить знание с физической картиной мира – тем, что называют дисциплинарной онтологией. «Вписывание» знания, полученного в экспериментальной установке при изучении эмпирического объекта, в дисциплинарную онтологию – сложная процедура.

Сложные для концепции корреспонденции обстоятельства сложились также, когда при изучении проблем квантовой механики, космологических гипотез, гипотез возникновения жизни на планете, геологических гипотез учёные не увидели возможностей как можно установить соответствие знания объекту из-за того, что отсутствовали прямые эмпирические подтверждения этих гипотез. Но тот факт, что эмпирические подтверждения не были известны, свидетельствует не о несостоятельности теории соответствия, а о том, что эти подтверждения ещё не найдены. Представителями всех наук настойчиво ищутся эти подтверждения (или опровержения в случае ложных гипотез), и со временем они находятся.

Вспомним известный из истории науки эпизод. В первую половину 19 века рассматривалось несколько гипотез о том, из каких химических элементов состоит Солнце. Но из-за 150 млн км расстояния до светила и чудовищных температур на нём невозможно было вообразить, как могут быть верифицированы эти гипотезы. О. Контом химический состав звёзд был назван непознанным и навеки непознаваемым фактом [1, с. 256]. И для современников Конта его утверждение представлялось неопровержимым. Однако, Г. Кирхгофом и Р. Бундзеном в 1859 г. был изобретён метод спектрального анализа. Этим методом и был установлен химический состав звёзд, в том числе и Солнца. На Солнце, к тому же, в 1868 г. обнаружили гелий, а на Земле это произошло только спустя 27 лет. Технические и научные открытия невозможно принципиально предсказать, в противном случае они бы не были открытиями. У нас имеется только возможность к экстраполяции уже имеющихся тенденций. По этой причине нельзя уста-

новить какие-либо границы постижения мира, так как нам неизвестно, что появится в науке и технике будущего. Наша задача – настойчиво и неустанно продвигаться вперёд в постижении мира.

Каким же может быть соотношение теории корреспонденции с иными концепциями истины? Сторонники теории когеренции, как отмечалось, трактуют истину как знание, согласованное с другим, достоверным, знанием. Истинное знание – это непротиворечивая система знания. Ясно, что в концепции когеренции происходит абстрагирование от предмета истины (познаваемой реальности) и по этой причине сущность истины в ней не раскрывается. Однако теория когеренции раскрывает целостность, системность, логическую непротиворечивость истинного знания. На указанных трёх качествах истинного знания основывается логический критерий истины, позволяющий доказать адекватность соответствующих положений, не прибегая к эмпирической проверке. Теория когерентности, как видим, является не альтернативной, как некоторые полагают, а дополнительной в отношении корреспондентской концепции и может служить обогащению содержания универсальной концепции истины.

Подобно этому, эмпиристская теория Ф. Бэкона также не обнаруживает сущность истинного знания, но показывает, что эмпирическое подтверждение служит критерием истины. Консенсуалистская и совпадающая с ней в ряде аспектов конвенционалистская теория выявляют условия, при которых научное сообщество принимает знание как истинное. Мы знаем, что не существует окончательного ни теоретического, ни опытного подтверждения истинности гипотез. Отмеченные две концепции могут выявить факторы, которые способны прервать регресс в бесконечность и признать гипотезу истинной. Так, консенсус в процессе когнитивных переговоров между учёными и принятие истинности гелиоцентрической гипотезы Солнечной системы были достигнуты примерно за 200 лет, принятие истинности неевклидовой геометрии – приблизительно за 50 лет [10, с. 17].

В прагматистской концепции сущность истины приравнивается к ее критерию, который, притом, толкуется неверно (польза в делах). Но при правильной трактовке из этой концепции можно извлечь рациональное зерно об условиях использования научного знания во благо, а не во зло людям. Инструменталистская концепция может раскрывать условия использования истинных знаний для эффективной теоретической и практической деятельности. Существенную роль в когнитивных процессах играют субъективные факторы: воля, вера, интуиция, эмпатия, интроспекция. Эту роль способны раскрывать интуитивистская и психологистская теории истины. Итак, синтез адекватных моментов различных теорий истины, как мы полагаем, возможен, и его результатом может стать разработка универсальной теории истины.

Корреспондентская концепция истины отвергается рядом авторов на основе положения И. Канта о том, что человеку известны только собствен-

ные восприятия и ничего неизвестно о предметах самих по себе, вне восприятия. По их мнению, критерия истины нет, так как нельзя непосредственно сопоставить своё знание с предметом. По мнению Д. Юма, нельзя ещё считать, что предметы реально существуют. Но приведённые положения не опровергают теорию соответствия знания предмету. Кант, Юм и другие агностики и скептики верно полагали, что человеку непосредственно даны ощущение и восприятие, но не сам предмет, который не может быть перенесён в сознание человека. Правильно и их положение о невозможности прямого сопоставления знания с предметом.

Но они не принимали во внимание наличие у субъекта косвенного, опосредованного опытом, способа сравнения двух образов как критерия истины [13]. Человек исследует объект и формирует о нём знание. Пока неизвестно, истинно ли оно или нет. В последующем человек производит логические операции с полученным знанием и создаёт модель, или образ, ожидаемых событий или явлений. Далее или посредством эксперимента, или наблюдения за естественным ходом явлений человек сравнивает восприятие (образ) реальных явлений со своей моделью предполагаемых, предсказанных явлений. И в случае их совпадения человек признаёт то исходное знание, на основе которого создан образ ожидаемых явлений, истинным.

Например, Д.И. Менделеев при исследовании химических соединений открыл периодический закон. Используя этот закон, великий химик предсказал существование трёх ещё неизвестных химических элементов и их свойств. Предвидение учёного полностью подтвердилось: предсказанные элементы были найдены и получили названия галлия, германия и скандия. Как же можно объяснить совпадение образа предугаданных явлений с образом воспринятых явлений? Это совпадение можно объяснить лишь тем, что знания, которыми владел Д.И. Менделеев, были истинными, т.е. соответствовали действительности. А раз знания являются истинными, то и предметы этих знаний существуют. Истинность знаний свидетельствует о существовании предметов этих знаний.

Таким образом, совпадение ментально моделируемых результатов с данными опытной проверки подтверждает соответствие знания действительности и правомочность концепции корреспонденции. Опытная проверка, являющаяся ведущим критерием истины и сводящаяся к сравнению образов предсказанных явлений с восприятиями реальных явлений, является косвенным способом сопоставления знания с реальностью.

И иного способа у человечества нет: уж такова природа нашей познавательной деятельности. И, говоря словами известного классика, «если это кого-то огорчает, то ему уж ничем нельзя помочь». К счастью, весь многовековой опыт развития науки, включающий в себя великие открытия, показывает, что замеченное Кантом и Юмом обстоятельство не является непреодолимым для науки препятствием. Представители самых раз-

ных наук не принимают во внимание положение агностиков и скептиков о том, что невозможно сравнить образ и предмет. Они пользуются описанным выше косвенным методом сравнения и непрерывно производят свои триумфальные открытия.

Изложенное позволяет сделать положительное заключение о наличии принципиальной возможности синтеза рациональных элементов существующих теорий истины и разработки универсальной теории. Ядром последней следует признать корреспондентскую теорию, ибо лишь она признаёт необходимый для понимания сущности истины характер эпистемологического отношения между знанием и его предметом. Когнитивный процесс осуществляется в системе «субъект-объект», даже в ситуации человека размерного объекта, при котором субъект в качестве элемента включается в объект. Теория корреспонденции констатирует соответствие знания предмету (части объекта) как истинное. А верификацией этого соответствия служит эмпирическое подтверждение, являющееся косвенной формой сопоставления знания с действительностью с помощью сравнения двух образов – предсказываемых явлений и действительных.

Итак, любым учёным неявно или явно используется корреспондентская теория. Её неявное использование происходит также в процессе присвоения учёных степеней во всех странах. Диссертации содержат определения предмета исследования и выносимые на защиту положения. Соискатель степени должен доказать соответствие его положений предмету исследования. А в этом и заключается истинность знания по корреспондентской теории. Наиболее значительный результат, по нашему мнению, должен быть достигнут на пути синтеза корреспондентской и когерентной теорий. Первой теорией выявляется сущность истинного знания, а второй – раскрывается его структура и системность. Иные концепции истины тоже включают в себя рациональные моменты, и задачей последующих исследований является их экспликация и синтез.

Библиографический список

1. Царегородцев, Г. И. *Философия* / Г. И. Царегородцев, Г. Х. Шингаров, Н. И. Губанов. - 4-е изд-е. – Москва : Изд-во СГУ, 2012. – 452 с.
2. Рейхенбах, Г. *Философия пространства и времени* / Г. Рейхенбах / пер. с англ. - Москва : Прогресс, 1985. – 344 с.
3. Павлов, А. В. *Логика и методология науки* / А. В. Павлов. – Москва : Флинта, Наука, 2010. – 344с.
4. Пивоев, В. М. *Социальные и гуманитарные науки: специфика и соотношение* / В. М. Пивоев // Вестник Ишимского госпединститута им. П. П. Ершова. – 2013. – № 3. – С. 91-10.
5. Губанов, Н. И. *Нищета философии постмодернизма* / Н. И. Губанов, Н. Н. Губанов // *Философия и общество*. – 2007. – № 1. – С. 54-68.
6. Маркова, Л. А. *Панельная дискуссия* / Л. А. Маркова, А. Л. Никифоров, А. П. Огурцов, Ю. С. Моркина // *Эпистемология & Философия науки*. - 2009. - Т. XXII. - № 4. – С. 48-77.

7. Селиванов, Ф. А. Благо, истина, связь / Ф. А. Селиванов. – Тюмень: Изд-во РИЦ ТГАКИ, 2008. – 260 с.
8. Левин, Г. Д. Истина и рациональность / Г. Д. Левин. – Москва : Канон +, 2011. – 224 с.
9. Лебедев, С. А. Курс лекций по философии науки: учебное пособие / С. А. Лебедев. – Москва : Изд-во МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2014. – 318 с.
10. Лебедев, С. А. Научная истина и ее критерии / С. А. Лебедев // Новое в психолого-педагогических исследованиях. – 2012. – № 4. – С. 7-22.
11. Декарт, Р. Рассуждение о методе / Р. Декарт / Сочинения в 2-х т. – Т. 1. – Москва : Мысль, 1989. – 654 с.
12. Ильин, В. В. Теория познания. Введение. Общие проблемы / В. В. Ильин. – Москва : Изд-во МГУ, 1993. – 168 с.
13. Губанов Н. Н. Критерии в системе научного знания / Н. Н. Губанов, Н. И. Губанов // Гуманитарный вестник. – 2016. – №2 (40). – С. 3.

Невелев А.Б.

ПРЕДМЕТНОСТЬ КУЛЬТУРЫ И ОВЕЩЕСТВЛЕННОСТЬ СОЗНАНИЯ

Овеществленность сознания означает инверсию, когда в нем на место вещи становится человек, на место человека – вещь. Если речь идет о ценностном сознании, то такое оборачивание связано с тем, что реальные общественные отношения между людьми прикрыты вещной оболочкой. Человек – предметное существо, его бытие опосредовано культурой как «метой». Его ценностное сознание как выражение отношений тоже предметно. Если культурная мета является вещью, то она может заслонить для осознания сами живые отношения людей, сконцентрировать энергию их захваченности миром на вещи как символе. Такое ценностное фокусирование жизненной энергии (деятельной способности) на самом теле символа (знака) является фетишизмом. Предметность сознания чревата возможностью его овеществления, фетишизацией символа (знака).

Если придерживаться культуроцентристской версии происхождения человека и его сознания, то проблески сознания предчеловека возникают именно с того момента, когда элементарно обработанная биотически нейтральная (абиотическая) вещь начинает систематически привлекать внимание становящегося человека. Неживая обрабатываемая вещь оказывается основой трансцендирования инстинктивного бытия человека и рефлексии над бытием. Она знаменует собой дистанцирование предсознания возникающего человека от безраздельной поглощенности живой природой. Внимание к биотически нейтральной вещи задает дистанцию человека по отношению к «зашоренности» становящегося сознания только биотически значимым содержанием мира. Человек открывается для универсального (сознающего) отношения к миру, возникает «просвет».

Развитие цивилизации систематически воспроизводит во все более расширяющемся масштабе это удаление человека от непосредственно при-

родного, биотического, инстинктивного бытия. Сознание, его ценностная составляющая формируется под мощным влиянием абиотического содержания культуры. Неживой культурно сформированный предмет (вещь) может выступать предметом ценностно обусловленной групповой или персональной идентификации и может стать предметом раздора, приводящего к гибели живых людей. Фетишистское идентифицирование с неживым вещным бытием как ценностью оказывается предельной культурно обусловленной основой истребления «неценного» живого человеческого бытия. У этого извращения множество форм проявления. Например, денежный эквивалент может фокусировать на себе энергию «вожделения» людей до такой степени, что «люди гибнут за металл». Преступления против жизни и здоровья человека, связанные с корыстными мотивами, являющиеся неотъемлемой чертой нашей повседневности, говорят о том, что проблема преодоления овеществленности сознания и самосознания не потеряла актуальности.

Насущным является обоснование перспектив развития сознания, как с его предметной, так и энергийной стороны. Подобно тому, как неживая вещь, будучи предметом систематического внимания, обеспечила, в конечном счете, освобождение от инстинктивного регулирования жизни и переход к ее сознательной регуляции, проблема овеществленности сознания современного человека может быть решена на пути поисков такой предметной основы, которая бы выполнила роль «отрицания отрицания» теперь уже по отношению к цивилизационному преобладанию идентификации человека с неживой вещью. Людям предстоит вернуться к доминирующему преобладанию своей идентичности с живым человеческим бытием, сохраняя при этом завоевание их культурного становления – разумную дистанцию сознания и самосознания по отношению к инстинктивному бытию. Проблема заключается в том, чтобы обнаружить реальное возникновение значащего случая (основы, примера, эталона) радикального преодоления овеществленности сознания и взять его в качестве основания культивирования, воспроизводства. Метод, опирающийся на идею обратной зависимости предметной и энергийной сторон сознания, позволяет концептуально реконструировать этот случай в его основных чертах.

«Здесь Родос, здесь и прыгай!». Основа, на которой может совершиться такое преодоление, должна трансцендировать, *выводить за* любую ценность, любое ценностное отношение; она может представлять собой с предметно значимой стороны только своеобразную *не*-ценность. Отрицательность по отношению к биотическому (живому) была в процессе становления человека у абиотического (неживого). Теперь отрицательность (негация) возникает уже по отношению к доминированию абиотического в ценностном сознании (по отношению к ценностной идентичности человека с вещью). Основа, выводящая за овеществленное ценностное сознание,

должна быть с предметной стороны таким предметным «пустяком», который бы олицетворял абсолютную ценностную *не* значимость, ценностную нейтральность. В то же время, эта основа оживотворяющей и обновляющей персональной идентичности не может не быть живым реальным человеком, с которым каким-то образом совпадает (идентичен) ценностно-незначимый предметный «пустяк». С ценностной точки зрения абсолютным предметным «пустяком» является то, что обозначается словами «ничто», «нетость», «просто *не*». Даймонион Сократа, например, есть это неопределенное «не», которое, отговаривая от какого-нибудь поступка, ничего определенного не советует. Сократ, реальный живой человек, историческая личность, совпадает (идентичен) в пределе со своим даймонионом, с ценностно нейтральным предметным «пустяком», с «просто *не*» (Гегель).

Показательным является заявление Сократа о том, что он, будучи во многом несведущим, является непревзойденный знатоком одной совсем небольшой науки – науки любви. Сократ в беседах с людьми посредством философского «ничтожения» предметной составляющей сознания (того, *что* мы любим) выдвинул на первый план энергичную составляющую: то, что мы *любим*. Любим, прежде всего, вообще, универсально (П. Тейяр де Шарден) [1], что и является ценностно-образующим основанием предметного сознания. Открытие собеседником Сократа этого обстоятельства выступает моментом его духовного рождения как цели майевтики. После этого духовного рождения все частные предметно определенные «любви» предстают взвешенными в эфире этой универсальной, предметно *не* определенной энергии любви, т.е. духа. Последующее развитие философски рефлектирующего сознания, так или иначе, конституировалось этим найденным при возникновении философии основанием.

Современное ценностное сознание в перспективе своего развития неизбежно становится *аксиологическим*, погоня за ценностями сменяется погоней за *с-мыслом* (В.И. Плотников) [2], т.е., – за *со-бытием* предельных любви и мысли (ноосфера). *Аксиологическое* отношение предполагает в качестве основания согласия опирающуюся на универсальную любовь рефлексию над любой частной ценностью, претендующей захватить сознание человека.

«*Не*», объективно совпавшее (идентифицированное) в качестве *имени* с человеком, есть основа грядущего преодоления овеществленности ценностного сознания.

Любой указатель отсылает к тому «другому», на что он указывает, поэтому только рассмотрение *совместного* бытия указателя и указываемого фиксирует для человека само бытие чего бы то ни было. В бытие чувственного сознания, в чувственной мыслительной форме (восприятии, представлении) существуют два полюса: внешняя вещь и культурный эталон, с которым она соотносится. Полюс внешней вещи – это *полюс еди-*

ничности чувственного образа (чувственной мыслительной формы), полюс культурного эталона – это *полюс всеобщности*.

Всеобщность указывающего культурного эталона – это результат «миллиардноразового повторения» найденных отдельным человеком фигур практического действия людей с миром на протяжении их истории. Из этого следует, что живое человеческое начало, «живая жизнь» человека, его непосредственное переживание бытия мира пульсирует между названными двумя полюсами мыслительной формы, являясь либо более частной, либо более общей. Все внешние чувства человека, свидетельствующие о его чувственном бытии, опосредованы культурными эталонами. Эта же зависимость характерна для возникновения и бытия внутренних чувств, опосредованных эталонными образами культуры конкретного народа (бытие образов «прекрасного», «возвышенного», «доброе» и т.д.).

Осознание бытия уже на уровне материального мира, таким образом, указывает на тот факт, что человек, его персональная идентичность живет *между* двумя полюсами: природой и культурой, полюсом единичного и полюсом общего (в пределе – всеобщего). Наличие общего полюса культуры в человеческом сознании делает человека свободным по отношению к «сущему», к конкретности его непосредственного бытия. И наоборот, наличие полюса единичного в сознании делает бытие человека свободным по отношению к общему полюсу культуры.

В культуре в целом как универсальной указывающей *мете*, представляющей человеку мир как *пред-мет*, различаются четыре группы культурных средств (орудия, символы, знаки, предельно универсальные знаки=универсалии), которые задают человеку соответствующие предметные горизонты (предметности) мира и представляют собой порядки возрастания универсальности предметного бытия человека.

В духовном бытии человека, захваченного целостным миром, может возникнуть энергийно-предметный эффект: предельная вспышка индивидуальной жизненной энергии (событие духа), обусловленная крайним внутренним накалом борьбы «противо-речей», духовный хаос. Спасающим от внутренней энергии универсального хаоса, выходом за него является общезначимый философский рывок («скачок») в порядок, рождаемый самим объективным противоречием, в котором едины все без исключения «*противо-речи*». Знаки-универсалии («бытие-небытие»), которые выражают предельную (философскую) мыслительную форму, объективно синтезировавшую в себе все предметности, фиксируют не только раздвоение единого в становлении, но и – *единство* раздвоенного – само «*не*» как *имя* единства контрадикторных речей. «*Не*» - словесная точка поворота к единству мира, предельное конституирующее основание согласия во внутреннем и внешнем бытии людей.

Предметность чувственно-определенного сознания задается чувственно-определенными культурными средствами. Уровень развитости

этого сознания сопряжен с уровнем овладения индивидом разнообразием культурно-вещественного опосредования. Предметностью чувственного сознания является орудийно заданный (орудийно опосредованный) объект, вещи внешнего мира как «сущее». Через символизирующие культурные средства проходит «эстафета истончения» предметного бытия мыслительных форм, предметной определенности персональной идентичности и нарастания неопределенности энергии переживания этого бытия человеком. Между предметно-определенными витальными, деятельными влечениями одного порядка и витальными, деятельными влечениями, связанными с предметностью другого порядка, существуют рефлексивные «зазоры».

«Истончение» предметности, нарастающая утрата бытийной определенности, универсализация продолжается в символическом сознании человека, в котором «эталонирующей» инстанцией выступают символы. Эта предметность сопряжена с фокусированием значительно бóльшей жизненной энергии (деятельной способности) человеческого индивида, поскольку задействует его витальные влечения универсальностью более высокого порядка, чем это делают другие чувственные созерцания. Мы трактуем символ как схематическое изображение (образ, представление) предмета, которое сохраняет свою похожесть на предмет хотя бы в самой абстрактной форме. Символ трактуется нами в «восходящем» и «нисходящем» значении. Сущность знака – в чистом указании, а сущность символа – в *чистом представительстве* (Г-Г. Гадамер). Предметность, задающуюся символом, условно назовем предметностью - 2 (Π^2), в отличие от предметности орудийно-опосредованного вещественно-чувственного сознания, которая, соответственно, выступает предметностью - 1 (Π^1). Переход сознания от символа к знаку как «эталонирующей» инстанции связан с тем, что на место образа становится, прежде всего, слово. Знак утрачивает чувственную похожесть на предмет, который подвергается обозначению.

Предмет становится в этом смысле «сверхчувственным» и выводит сознание человека и его персональную идентичность на уровень предметности - 3 (Π^3). «Продуктивная память производит, следовательно, соединение созерцания с представлением, и притом свободное соединение, в котором прежнее отношение, когда в основе представления лежало созерцание, перевернуто. В этом соединении, осуществляемом продуктивной памятью, чувственное наличное бытие не имеет само по себе никакого значения, оно имеет здесь *только то значение, каким его наделяет дух*(выделено курсивом нами – А.Н.)». [3, с. 191]. Как видим, Гегель отмечает два направления движения по предметным слоям бытия: восходящее и нисходящее. От созерцания к представлению – восходящее направление, и от духа к представлению – нисходящее.

Гегель подводит читателя к процессу *разрыва сознания с образом через слово*: «Конкретное представление по сути дела превращается сло-

вом - знаком в нечто безобразное, отождествляемое со знаком». «Образ умерщвляют, и слово заменяет собой образ» [3, с. 192]. «Чистота» совместного переживания бытия как идеализированной энергии обусловлена уровнем абстрактности общего (всеобщего) полюса мыслительной формы. Знак, порывающий со всякой аналогией, со всякой похожестью на предмет, доводит бытие персональной идентичности до качества «несмешанности» с миром.

Соответственно, изменяется и качество связанности жизненной энергии влечений (любви) человеческого индивида. Ее предметность становится «сверхчувственной», неопределенность энергии мыслительной формы вновь возрастает. Таким образом, выход персональной идентичности человека в сверхчувственную сферу мы связываем с переходом от символа к знаку как культурно эталонирующей инстанции. Знак утрачивает чувственную похожесть на предмет, который подвергается обозначению, и выводит идентичность человека на уровень бытия предметности - 3 (Π^3). На этом пути предметность персональной идентичности вбирает в себя противоречивость бытия человека в знаковом мире. Противоречивость мира осуществляет в сфере сознания человека предметную универсализацию, которая схватывается человеком с помощью все более отвлеченных средств. Это необходимо для удержания нерушимости бытия.

Логика «истончения» предметности не останавливается и на абстрактной определенности знаково-информационного поля, она ведет к постановке вопроса о предельных границах этого поля и попытке эти границы обнаружить. Есть ли среди всех знаков такой знак, который, оставаясь знаком, не означал бы более никакой предметности, был бы *непредметен* по предмету? Предметом его являлась бы «не-предметность». В соответствии с этим обстоятельством универсализируется, с одной стороны, предметность базы рефлексии, размышления человека над бытием его жизненного мира, с другой стороны, возрастает неопределенность и фокусированность интенций его сознания, «энергичность» последнего. «Исчезающая предметность» (К.Ясперс), рассматриваемая как тенденция противоречивого развития, связанная с универсализацией социокультурных средств отношения к миру, присуща каждой исследуемой предметности, имеющей свою противоречивость. Она характеризует собой предел исчерпания определенности той или иной предметности. Исчерпание определенности бытия всех предметностей вместе с их составляющими выражается предметностью - 4 (Π^4).

Человек в его персональной идентичности относится к перечисленным предметностям мира не нейтрально, он в них заинтересован, захвачен, «вождедеет» их, потому что они составляют предметную основу его бытия и его идентичности. Если мы не задумываемся над словами, с помощью которых мы выражаем наше заинтересованное (идентифицирующее) отношение к миру, то язык выдает самую глубинную тайну бытия словом

«люблю». Чем выше персональная идентичность человека поднимается по уровням своего предметного противоречивого бытия, чем меньше становится его зависимость от бытия объекта, от полюса единичности, тем больше становится зависимость его идентичности от бытия средства, от культурной формы, от полюса общего.

Отсюда следует, что идентифицирующая предметно противоречивая энергия любви человека в принципе может развиваться (возвышаться, сублимировать) от поглощенности бытием предметности - 1, т.е. конкретной (единичной) жизненной ситуацией, до поглощенности предметностью - 4, абстрактной всеобщей значимостью идеализированного указателя, идеала. Соответственно, возможно и осознание предельно предметной идентичности бытия человеческого «я» с философской универсалией, в которой человек становится идентичным неравенству самому себе.

Его «я» становится в точке предметности-4 идентичным небытию себя как частного, разнородного, противоречивого сущего, т.е., тождественным единственной в данный момент предметной определенности слова «не», которое фокусирует энергию его любви к миру в нераздельное единство. «Не» как предельная *безотносительная* мысль выводит любящее бытийное переживание мира человеком за любую его противоречивость (в пределе – антагонизм, хаос) и становится предельно любящей мыслью, идеалом, *вестью о любви, во что бы то ни стало*, независимо от бытия любой предметной определенности. Старинная эллинская мудрость «Познай (узнай) себя и ты познаешь (узнаешь) мир» предполагает эту предметную идентичность человеческого «я» с «не» как с точкой поворота человека к миру в целом, к универсуму. Само по себе это слово значимо именно только как бытийная точка поворота ко всему, к универсуму. Но поскольку без него (без слова «не») человек не может преодолеть противоречивого предметного содержания и выйти к идеалу согласия, постольку оно должно быть осознанно и с положительной предметной стороны, со стороны его *бытия* как Слова вообще. Человека всегда влечет будущее, которое является бытием «еще-не» (Э. Блох), которое еще только слово «не», единственная предметность, фокусирующая всю энергию его устремленности в будущее.

Библиографический список

1. Тейяр де Шарден, П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. – Москва : Наука, 1987. – 240 с.
2. Плотников, В. И. Социально-биологическая проблема / В. И. Плотников. – Свердловск : Изд-во УрГУ, 1975. – 190 с.
3. Гегель, Г. В. Ф. Философская пропедевтика / Г. В. Ф. Гегель // Работы разных лет : в 2-х т. Т.2. – Москва : Мысль, 1971. – 630 с.

ИСТИНА, ДОБРО И КРАСОТА В ПРАГМАТИЧНО-РАЦИОНАЛЬНОЙ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Истина, добро и красота испокон веков волновали человечество, привлекали к себе не только мыслителей, философов, вождей, правителей всех уровней и рангов как высшие абсолютные ценности и цели, к которым можно стремиться всю жизнь и так и не достичь их. Примером подобного стремления и достижения может служить жизнь русских философско-космистов, гуманистически неуклонная деятельность Махатма Ганди, устремления великого множества современных ученых и простых людей, не вдававшихся в подробности значений этих слов. Тем не менее, в последние десятилетия, с увеличением темпов цивилизационного развития, нарастания интенсивности жизнедеятельности в прагматично - рациональной повседневности все меньше к ним обращаются люди, все реже эти категории занимают умы и сердца людей, волнуют душу человека. Хотя почти ежедневно мы желаем и нам желают «всех благ», но под этим выражением каждый понимает свое, не задумываясь особо над его происхождением и объективным значением. Однако все люди исполнены не только желать другим благо и красоту (реже истину), но и иметь их. Идеалы добра, истины и красоты всегда представляли и представляют собой ценное, желаемое, сохраняемое и приумножаемое, то к чему стремятся и чего хотелось бы большинству людей.

Истина является центральной категорией в гносеологии, традиционно в классической греческой философии означала соответствие субъективных когнитивных актов: ощущений, представлений, понятий, суждений, умозаключений, теорий и т.п., - объективной действительности. В эпоху Средневековья Фома Аквинский в работе «Сумма теологии» дает новое определение истины: «...Истина определяется как согласованность между интеллектом и вещью».

Истина не только норма жизни и познания, не только должное и вечное, что обеспечивает совершенство, но и в сущности сверхценное, то что, по большому счету, и есть идеал. Но не любая истина может быть идеалом. А если так, то тогда какая? Не случайно А. С. Пушкин в свое время писал о том, что «нас возвышающий обман дороже тьмы низких истин». Истина, за которую люди порой готовы отдать все, и даже жизнь, является не просто соответствие мысли предмету или объективной реальности, это истина рассудка и качества, а не счета и расчета. Это жизненная истина, т.е. та, которую нельзя найти раз и навсегда, а только можно порождать в мысли и действии в процессе познания и поиска. В этом смысле истина на наш взгляд может пониматься:

- а) как космический закон, иерархично упорядочивающий все мироздание;
- б) как неперемutable условие, обязательное для исполнения;

- в) как цель и смылосодержание всей жизнедеятельности человека;
- г) как способ познания целостного мира и любых его частей;
- д) как процесс духовного восхождения и самосовершенствования;
- ж) как «перводвигатель» и основа социальной энергии;
- з) как метод гармонизации бытия т.д.

Истина органично связана с такими абсолютными ценностями как Вера, Добро, Красота, Любовь, Свобода и др. Между Истиной и этими, как и она сама, высшими ценностями существует определенная связь. Истина есть основание блага и красоты, она их переводит из сиюминутности, повседневности в долговременность, вечность. Человек как смыслопорождающее и смыслоизвлекающее существо, понимая это, всегда должен руководствоваться принципами гуманности и высшими ценностями.

Высшие ценности - это ценности абсолютные по своей значимости, отражающие фундаментальные отношения и предельные, насущные потребности людей, без которых ни личность, ни общество не могут состояться. К таким ценностям относится часть материальных, духовных и социально-политических ценностей: мир, жизнь, человечество, свобода, истина, добро, красота, справедливость, любовь, самосохранение, самореализация и т.д. Классификация этих ценностей диалектична, она исторически подвижна и не является жесткой и однозначной, тем более в различных культурах. Существует как минимум триадная градация качественного отношения к этим абсолютным ценностям в той или иной культуре, в различные исторические эпохи: значимость, норма, идеал. Культура более развита и более совершенна, если абсолютные ценности и качество их понимания, признания и отношения к ним у людей достигает эпогея, т.е. максимального приближения к идеалу. Если же они признаны обществом как значимые ценности, но при этом они не стали ценностями - целями для большинства членов этого общества, то трудно говорить о культурном восхождении, скорее всего, следует утверждать духовное вырождение, при котором и наблюдается в повседневной жизни забвение этих ценностей, отторжение от этих идеалов, норм и даже значимостей. Следует различать в духовной жизни людей светские ценности и религиозные. Среди религиозных особо выделяют следующие: Вера (Бог), Добродетель (Милосердие), Надежда, Любовь, Красота. Таким образом, первичной здесь является религиозная составляющая, затем – морально - нравственная и художественно-эстетическая. Поэтому рациональный запрет религии или даже ее опровержение требует адекватной замены и формирования такой аксиологической системы, которая бы отвечала морально-нравственным и гуманизированным запросам человечества. Поэтому уже 2 тысячелетия религия удерживает центральное место в структуре общественного сознания. В светской жизни в настоящее время доминирует несколько иная иерархия ценностей: Свобода, Красота, Благо, Любовь, Надежда, но не всегда Истина. Однако именно она необходима как для человека, так и для бытийного су-

ществования всех этих ценностей. Даже выражения: истинная свобода, истинная красота, истинное благо, истинная любовь и т.д. подтверждают эту необходимость, не говоря уже об эмпирических фактах и данных нашего собственного опыта. Известно, что мудрейший Гесиод на вопрос о том, что такое свобода, ответил: «Чистая совесть!». Понятно, что без соблюдения и утверждения правды и истины в душе каждого человека чистую совесть трудно сохранить. Ведь истина настолько необходима, насколько необходимы все вышеперечисленные ценности для каждого из нас, она необходима настолько, насколько она прекрасна, т.е. напрямую связана с красотой, гармонией. Но не посвященным это трудно признать и даже понять и не случайно они задают вопрос: «А так ли это?». Если красота более очевидна и понятна в условиях повседневности, хотя она тоже не однозначна (очень часто безобразное считается красивым), то с истиной гораздо сложнее. Студенты на вопрос: «Зачем необходимо утверждать правду и что дает истина?» отвечают: «С правдой трудно жить, а истину почти невозможно найти!». Кое в чем они правы, хотя руководствуются своим небольшим опытом. Так как всегда в мире во все исторические эпохи, как и в нашей прагматично – рациональной повседневности истина не всегда бывает прекрасна, она может быть и неприятной, жестокой и даже страшной для отдельных людей. Не случайно народная мудрость гласит: «Лесть порождает друзей, правда - ненавистников!». Люди всегда говорили бы правду, но поскольку истина вскрывает не только красоту, не только добро или справедливость, но и их противоположности - антиподы: безобразное, зло, несправедливость и т.д., то лучше, считают они, от этого воздержаться. Но без истины нет, и не может быть развития, может быть только развитие не истинное. Тогда какое развитие следует считать истинным? Только с помощью философских концептуальных подходов к теории истины, диалектических законов развития, синергетических и методологических основ в целом, возможно приступить к поиску ответов на поставленный вопрос. Однако, благодаря фундаментальным философским исследованиям категория истины получила множество определений и целый ряд известных концепций: корреспондентская или аристотелевская, авторитарная теория истины, когерентная, конвенциональная, инструменталистская, прагматическая, и другие. Множественность теорий истины вызывает целый ряд вопросов, ответы на которые свидетельствуют о том, что категория истины до сих пор до конца не проработана и представляет особый интерес для фундаментальной науки. Но не только, известно всем, что отличительными признаками гуманного в человеке как раз и является признание им самим этих вечных ценностей и установление соотношения между ними. Истина, добро и красота, дополняя друг друга, образуют некую целостность, гармонию, нечто вроде положительного единства, как утверждал В.С. Соловьев. Красота-это мера эстетического вкуса и совершенства явлений, предметов, процессов и систем, а также их ценностное значение для чело-

века. Добро же означает принципы человеческой экзистенции, формирования личностного бытия, существенные качественные характеристики отношения к природе, обществу и духовной жизни. Определенная часть философов, рассматривая эти ценности, серьезно сближает их. Яркий представитель классического этапа древнегреческой философии - Сократ считал знание и истину добром. В. Гюго аналогично указывал на прямое соотношение истины и красоты. Категорично утверждал французский прозаик-реалист Г. Флобер: «Все, что прекрасно, - нравственно». А индийский Нобелевский лауреат Р. Тагор констатировал: «Прекрасное - это законченное выражение добра. Добро же - законченное выражение прекрасного». Однако менее оптимистично были настроены другие авторы. Одним, из которых был всемирно известный отечественный писатель, выдающийся мыслитель Л.Н. Толстой. Он утвердительно заявлял: «Понятие красоты не только не совпадает с добром, но, скорее, противоположно ему, так как добро большей частью совпадает с победой над пристрастиями, красота же есть основание всех наших пристрастий». Истина не есть красота, а красота не сводится к добру, но, тем не менее, каждая из трех ценностей в определенном смысле затрагивает другую. Еще в свое время И. Кант противоречиво указывал на то, что прекрасное является символом морального добра, поэтому на наш взгляд рассматриваемые ценности связаны друг с другом отнюдь не простой, а весьма сложной символической связью.

Непреходящее значение вечных ценностей в современном мире вызовов и рисков, неопределенности и непредсказуемости еще более возрастает. Человек в 21 веке живет и находится в медиа пространстве большее количество времени. Оно представляет новую среду его обитания, как и новую культуру или ее антипод - антикультуру. Именно от того содержит она в своей сущности истину, добро, красоту, их органическую целостность и единство можно определить культуру в прагматично - рациональной повседневности или же ее явную противоположность. Глобальные тренды, мега события, драмы смыслообразования и откровенное падение нравов в техногенной цивилизации обнажают анатомию современной философии и значимого императива - «культура». Мысль повелевает действительности, требует изменения существующего и предписывает всему сущему закон совершенства, гармонии посредством утверждения Истины, Добра и Красоты. В социуме этот закон совершенства может действовать как закон сизигии. «Закон социальной сизигии выражает устойчивую самоустраемленность человека на личностную внутреннюю гармонию, свою собственную родовую общественную сущность, на ее сохранение и развитие, на самосохранение себя как социального существа. Данный закон выступает как «стратегия действия»... [1, с. 27]. Очень важно показать пример соотношения Истины, Добра и Красоты в сфере хозяйства, в сфере экономических, производственных отношений. От наличия и соотношения этих вечных категорий зависит динамика развития культуры и ее направлен-

ность.«В сфере хозяйства культура высвечивается как на лакмусовой бумажке. О ее развитии или отсутствии как раз и свидетельствует гуманный или антигуманный, очеловеченный или бесчеловечный характер экономических отношений. Еще И. Шумпетер выделял два типа хозяйства: в одном случае экономика служит человеку, государство поставлено также на службу личности; в другом случае личность находится на службе у государства, экономика обслуживает лишь интересы узкой группы олигархов» [2, с. 340]. В первом случае создаются наиболее благоприятные условия для развития культуры, которая в свою очередь оказывает непосредственное влияние на хозяйствующих субъектов. Во втором случае все обстоит с точностью до наоборот: культура практически не развивается, вместо нее возникают такие явления, как субкультуры, кич; разрушается матрица и ядро культуры, усиливается ее ассимиляция и другие негативные и асоциальные процессы. В подобной ситуации «вопрос о культурной безопасности в России, да и в других странах, стоит на повестке дня одним из первых» [3, с. 135].

Таким образом, актуализация традиционных, вечных ценностей: Истины, Добра и Красоты во всех сферах бытия и в повседневной жизни каждого человека усиливает социо - культурную динамику развития общества, совершенствует и обогащает его культуру, гуманизирует и гармонизирует повседневную экзистенцию и в целом существенно синергично улучшает качество жизни каждого человека.

Библиографический список

1. Шабатура, Л. Н. Становление социальной компетентности личности в процессе гуманизации профессионального образования : дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11 / Шабатура Любовь Николаевна. - Омск, 1996. - 167 с.
2. Шабатура, Л. Н. Традиция в контексте национальной культуры / Л. Н. Шабатура // Традиционная и техногенная цивилизация: проблемы взаимодействия: материалы науч.-практ. конф. / Тюменский государственный нефтегазовый университет. - Тюмень, 2010. - С. 339-354.
3. Культура и антикультура: логика, аксиология, диалектика: колл. монография по материалам Всерос. науч.-практ. конф. «Селивановские чтения» / отв. ред. Л. Н. Захарова, Л. Н. Шабатура. - Тюмень : Изд-во ТИУ, 2017. - 254 с.

Исаченко Н.Н.

К ВОПРОСУ О ПРИРОДЕ ЗАБЛУЖДЕНИЙ

Динамика социокультурных процессов влечет за собой социальные, политические и экономические изменения современного общества. Высокий темп развития современного общества, его информатизация, коммерциализация искажает представление о реальности современного мира, влияет на деформацию ценностной системы, что способствует формированию в сознании современного поколения фальшивых идеалов, заблужде-

ний. Сложившаяся ситуация усилила интерес современных философов к исследованию проблемы возникновения заблуждений, сопровождающих человека на протяжении всей его жизнедеятельности.

Исследование проблемы заблуждений, природы и их источников остается одной из актуальных философских проблем. К этой проблеме обращались в разные периоды своего творчества самые известные философы: Платон, Аристотель, Демокрит, Ф. Бэкон, И. Кант, Г. Гегель, К. Маркс, Ф. Энгельс, А. Шопенгауэр, Э. Фромм, К. Поппер, русские философы В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков, современный исследователь Ф.А. Селиванов, а также известные богословы.

Начиная с философии античности проблема заблуждений исследуется неразрывно с изучением проблемы истины. Потому чаще всего в философии понятие «заблуждение» дается как противоположное понятию «истина», и рассматривается как знание, принимаемое за истинное, но не соответствующее предмету, реальности. К заблуждениям относят ошибки (логические, фактические), иллюзии, утопии, фантазии человека.

Заблуждение, в отличие от лжи, - это неадекватное отражение действительности, что философами отождествлялось с ошибками, которые возникали по причине «несовершенства познавательных способностей человека» [3].

В определении природы и источников заблуждений позиции философов расходятся. Платон, Аристотель, Демокрит источником заблуждений считали несовершенство познавательных способностей человека, его необразованность. Философы античности к источникам заблуждений относят ошибочные оценки людей возникающих ситуаций, явлений, искажение реальности собственными эмоциями, следование закостеневшим принципам, фантазии людей. Другим источником заблуждений Платон и Аристотель называли физиологическое состояние тела, «душевную усталость», что не дает человеку видеть мир, соответствующий действительности [1; 10].

О влиянии негативных эмоциональных состояний, человеческих страстей на возникновение заблуждений писали Платон, Аристотель, К. Гельвеций. Как утверждал Платон, «страсти и другие влечения тела являются препятствием на пути к истине» [13, с. 206]. Такую же точку зрения озвучивал и Аристотель [1], отмечая отрицательное влияние страстей на рассуждения человека. Эта позиция находит отражение в трактате К. Гельвеция «Об уме», в котором подчеркивается о том, что негативное влияние страстей способствует возникновению заблуждений. Человеческие страсти не дают возможности исследовать предметы, явления всесторонне, сосредоточиваясь на одной стороне рассматриваемого явления, предмета [5]. Похожие размышления мы находим у Ф. Бэкона: «Человеческий разум не сухой свет, его окропляют воля и страсти. ...Бесконечным числом способностей страсти пятнают и портят разум» [3, с. 22]. А. Шопенгауэр уточнял:

«страсть употребляет разум для своих целей, а не разум управляет страстью» [17, с. 281].

О возникновении заблуждений под влиянием страстей писали и теологи. В частности Григорий Богослов предупреждал о том, что страсти способствуют погружению сознания в заблуждения, влияют на чувства и волю, а затем «через преступные вкушения способствуют грехопадению человека и общества» [6].

В эпоху Нового времени в процессе борьбы с религиозными толкованиями особо остро встает проблема истины-заблуждения. Ф. Бэкон считал, что формированию заблуждений способствуют неблагоприятные условия жизни, а также разум, искажающий реальность как кривое зеркало [3].

И. Кант одним из источников заблуждений называл «неправомерный выход сознания индивида за пределы чувственного опыта» [10, с. 262]. Г. Гегель утверждал, что заблуждения являются «свидетельством движения человеческого сознания к истине. К. Маркс и Ф. Энгельс расценивают заблуждение как неизбежную противоположность истины, возникающее как противоречие в процессе развития познания [12]. На самом деле, заблуждение является спутником человека на протяжении всей его истории существования, так как «кто ищет, вынужден блуждать» (И.Гете) [7]. Марксисты признают проблему заблуждений как социальную, возникающую в процессе преобразования общества, объясняя причину их возникновения «ограниченностью общественно-исторической практики и человеческого знания» [12].

В мировой философской мысли сформулированы концепции, сторонники которых сводят объяснение процесса формирования заблуждений к особенностям чувственного и рационального познания. В отечественной философской мысли проблема формирования заблуждений остается менее изученной. Среди наиболее известных российских ученых, занимавшихся исследованием природы заблуждений, следует назвать В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, С.Н. Булгакова, признающих источником заблуждения сомнения человека в подлинности своего существа, духа [2, с.87]. Одним из известных современных исследователей этой проблемы является Ф.А. Селиванов, разграничивающий понятия «заблуждение» и «ложь», и выявивший объективную основу заблуждений [14, с. 45].

Итак, источниками заблуждений являются неверные оценки различных ситуаций, искажение различных событий, явлений собственными эмоциями, фантазии, соединение несовместимых идей, возникающих в сознании под влиянием внешних впечатлений, человеческих страстей. Возникновению заблуждений способствуют ограниченность практики, личного знания.

Чаще всего заблуждения классифицируют по следующим основаниям:

- по соотношению субъективных и объективных факторов в процессе возникновения ошибок, иллюзий, заблуждений;

- по формам общественного сознания (заблуждения политические, научные, философские);
- по уровню общественного сознания (обыденно-практические, теоретические);
- по роли заблуждений в научном познании (конструктивные, деструктивные);
- по способу существования (теоретические, практические).

Социальное заблуждение – это заблуждение, иллюзии, ошибки групп людей, политических лидеров, отдельных слоев населения, способствующие изменению мировосприятия, мироощущения, мировоззрения. Источниками социальных заблуждений могут быть субъективные и объективные факторы. Субъективными являются - индивидуальные интересы, ценности, отсутствие способности осознанно выражать свои интересы в различных концепциях, установках. К объективным относятся социальные факторы, представляющие ограниченность практики и познания, их незрелость или «ущербность». Смена установок в обществе, ломка стереотипов влияют на возникновение заблуждений.

Современное российское общество, находящееся в динамике социокультурных процессов, нашедших отражение в кардинальных переменах социальной структуры, ломки традиционных устоявшихся стереотипов, традиций, норм формирует в сознании людей множество заблуждений. В ходе этих преобразований мы наблюдаем и процесс преобразования общественного сознания. В российском обществе сложились две противоборствующие ценностные системы: традиционная и новая, современная. Носителями первой являются члены общества (их меньшинство), которые строят свою жизнь на основе идеалов гуманизма, честности, справедливости, патриотизма. Носителем второй является часть общества, формирующая новую ценностную систему, основанную на прагматизме, которая извращает душу российского человека заботой о прибыли любым способом.

Ориентация современного общества на новые социальные и экономические отношения, направленность на достижение успеха любой ценой формирует в сознании современного поколения фальшивые идеалы, искажает морально-этические представления, ведет к заблуждениям. Вследствие этого субъект теряет способность адекватно отражать действительность, что выражается в формировании имморального отношения к жизни, в отрицании нравственных норм, переоценке ценностей, что ведет к совершению серьезных ошибок и необдуманных поступков.

Современный человек находится во власти страстей. Им овладевают одновременно рациональные страсти (любовь, счастье, потребность в правде) и иррациональные (тщеславие, жажда власти, злость, зависть). Страсти «ведут» человека, они являются «стержнем мотивационной сферы жизнедеятельности», становятся стимулом поведения и источником заблуждений. Э. Фромм различал рациональные страсти, способствующие

проявлению целостности личности и придающие смысл ее жизни; и иррациональные страсти, подрывающие силы человека, ведущие к раздвоенности и потере смысла жизни [16].

Заблуждения способствуют формированию новой философии жизни, сторонники которой «предлагают освободить человеческое сознание от понятия «грех» и тем самым дать возможность людям обрести в жизни счастье» [9, с. 189]. Гедонисты провозглашают идею о том, что одним из стимулов человеческого поведения является наслаждение. Пропагандируя свободный образ жизни в лозунге: «максимум счастья и удовольствия через вседозволенность», они ратуют за уничтожение запретов во взаимоотношении полов, за упразднение таких понятий как «долг», «честь» [9, с. 190]. Таким образом, они признают, что моральные нормы, принципы не являются препятствием для реализации желаний, что ведет к вседозволенности и аморальности. Под влиянием заблуждений человек может стать нравственно извращенным, что разрушает его душу и тело. Одолеваемый пороками, человек становится рабом своих влечений, страстей, что способствует проявлению девиации, ресентимента.

Другим источником заблуждений являются социальные условия. Социальная дифференциация современного российского общества увеличивает пропасть между классами, обостряет конкуренцию внутри них. Низкий социальный статус, отсутствие достойных условий жизни, неспособность иметь то, что дает веру в счастливое будущее, запечатлеваются в особенностях психики человека и, через эти особенности, влияют на процесс познания действительности. Такая ситуация рождает ложные идеи, заблуждения, формирует негативные эмоции. Человек, по своему естеству, должен стремиться к добру, однако, современное общество делает выбор в пользу зла. И вызвано это разочарованием, страхом перед будущим, неуверенностью в себе, своих силах. Одна часть общества, прекратив поиски ориентиров, смысла жизни, плывет по течению в надежде, что река перемен сама вынесет из тупика. Другие, под влиянием заблуждений, испытывают по отношению к более успешным людям ненависть, злобу, не находя выхода из сложившейся ситуации, проживают негативные эмоции многократно и, под влиянием чувства бессилия, формируют в себе ресентимент [8].

В обществе происходило смещение ценностных ориентаций в сторону индивидуализма, расчетливости, успешности. Ориентация современного общества на рыночные отношения, основанные на жесткой конкуренции, нацеливание на достижение успеха любой ценой постепенно способствовала формированию в сознании современного поколения фальшивых идеалов, искаженных этических норм, установок, представлений, что, в конечном итоге, вело к заблуждениям, которые стали не только атрибутивным компонентом научного познания, но и сопровождали человека в обыденной жизни. Процесс формирования рыночных отношений создал благоприятную почву для возникновения системы взаимодействия людей,

основанной на принципе «ты – мне, я – тебе». Такая трансформация сознания людей несет деструктивный характер [9, с. 188].

Человек в современном информационном обществе регулярно испытывает на себе негативное воздействие информации, распространяющейся посредством информационно-коммуникативных сетей. Активное внедрение ценностей массовой культуры, норм и установок, искажение исторических фактов, антироссийская пропаганда оказало негативное влияние на изменение духовно-нравственных ориентиров, на разрушение традиционных основ общества, на деформацию общечеловеческих ценностей [7].

Итак, проблема заблуждений в современном обществе остается одной из актуальных в философском дискурсе, потому возникает необходимость не только в обнаружении заблуждений, определении их источников, но и осуществлении поиска путей для их преодоления. История развития общества показывает, что некоторые заблуждения рано или поздно преодолеваются.

Преодоление заблуждений возможно как на теоретическом, так и практическом уровне, что требует от субъектов наличия высокого уровня мышления, культуры. Для преодоления заблуждений необходимо изменить или усовершенствовать породившие их социальные условия, переосмыслить прошлый опыт, изменить отношение к жизни, устранить негативные условия, формирующие заблуждения. Важнейшей предпосылкой преодоления заблуждений являются рациональный подход к исследованию окружающего мира, зрелость практики, и углубление и расширение границ познания. Важным условием преодоления заблуждений развитие у субъектов критического отношения к своим мыслям и чувствам, формирование культуры мышления. Субъекту, находящемуся в плену заблуждений, необходимо доказывать несостоятельность и вред заблуждений, акцентировать внимание на их несоответствие с действительностью. Воспитание общества на основе гуманизма способствует зарождению новых духовных, философских, этических, социальных ценностей и мотиваций, соответствующих требованиям нашего времени, способных помочь в преодолении заблуждений.

Ориентация общества на традиционные общечеловеческие ценности, на моральные принципы, формирующие положительную мотивацию, могут кардинально изменить основу мировоззрения. Необходимо в основу воспитания современного поколения положить принципы русского православия, основу которого составляют такие понятия как «добродетель», «красота», «честь», «любовь», обретающие высоко нравственное значение.

Особая роль отводится философии, способной формировать объединив религиозные заповеди, золотое правило нравственности, этику, должна сформулировать Нравственный Императив – основной моральный закон современного общества.

Библиографический список

1. Аристотель. Этика / Аристотель. – Москва : АСТ, 2010. – 496 с.
2. Бердяев, Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – Москва : АСТ, 2010. – 163 с.
3. Бэкон, Ф.: Сочинения : в 2 т. Т. 2. Новый Органон / Ф. Бэкон. – Москва : Мысль, 1998. – 575 с.
4. Гегель, Г. В. Феноменология духа / Г. Гегель / пер. Г. Шпета. – Москва : Наука, 2000. – 495 с.
5. Гельвеций, К. Сочинения : в 2-х т. Т. 2. Об уме / К. Гельвеций. – Москва : Мысль, 1973. – 680 с.
6. Григорий Богослов, святитель. Слово 36. О себе самом и к говорившим [Электронный ресурс]. — Режим доступа: <http://www.raskol.net>.
7. Исаченко, Н. Н. Источники заблуждений современного общества / Н. Н. Исаченко // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. - 2014. - № 4. - С. 69-71.
8. Исаченко, Н. Н. Природа и источники возникновения заблуждений / Н. Н. Исаченко // Вестник Тюменского государственного университета. – 2014. – №10. – С.61-68.
9. Исаченко, Н. Н. Ресентимент в системе образования / Н. Н. Исаченко // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2013. – № 4 (56). –Т. 1. – С. 187-191.
10. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – Москва : Эксмо, 2015. – 736 с.
11. Карнап, Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка / Р. Карнап / пер. А. В. Кезина // Вестник МГУ. Серия «Философия». - 1993.- № 6. - С. 11-26.
12. Маркс, К. Собрание сочинений: в 25 т. Т. 21 / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Москва : Политическая литература, 1961. — 366 с.
13. Платон Федр / Платон. Сочинения. – Т. 2. – Москва : Мысль, 1993. – 539 с.
14. Селиванов, Ф. А. Поиск ошибочного и правильного / Ф. А. Селиванов. – Тюмень : ТюмГНГУ, 2003. –196 с.
15. Соловьев, В. С. Сочинения в 2-х т. Т.1 / В. С. Соловьев. – Москва : Мысль, 1990.– 894 с.
16. Фромм, Э. Анатомия человеческой деструктивности / Э. Фромм. – Москва : Республика, 2004. – 635 с.
17. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр. – Минск : Попурри, 1999. – Т. 2. – 832 с.

Табуркин В.И., Доронина М.В.

СИСТЕМНЫЕ ОСНОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ КОНЦЕПЦИИ НАУЧНОЙ РЕВОЛЮЦИИ

XX век и начало XXI века в истории науки характеризуются не только эпохой синтеза и интеграции научного знания, но и эпохой кардинальных изменений и преобразований в системе науки и применения ее достижений в новых технологиях материального производства. При этом качественному изменению подвергаются существенные стороны и элементы всего фундамента научной теории. Такое состояние науки проявляется в том, что ее основополагающие принципы и положения совершенствуются, уточняются и дополняются новыми идеями и представлениями. В условиях коренного изменения общенаучных и родовых понятий и принципов научной картины мира и всей научной теории в целом, как правило, в

науке осуществляется качественный скачок перехода от старой научной теории к образованию новой научной теории. Обычно в современной философии науки указанный познавательный процесс приводит к кардинальному изменению всей системы теоретического научного знания, в результате которого возникает новая научная революция.

Какое же смысловое содержание в понятие научной революции вкладывают современные представители философии науки?

С точки зрения современной философии науки революции в науке определяются главным образом как коренные, качественные изменения в развитии всего базиса научного знания. В процессе образования той или иной исторической формы научной революции происходил и происходит перерыв постепенности в формировании и развитии научного знания, в результате которого возникают не только новые виды знания, но и переосмысливаются и перерабатываются основания предыдущих, традиционных периодов развития науки [6; 7, с. 37-45; 14, с. 209].

Для более глубокого и полного осознания оснований научной революции необходимо выделить и применить особые методологические пути и способы их исследования. Как нам представляется, таким способом исследования оснований научной революции может быть метод системного анализа.

Как показывает системный анализ истории науки, причины перестройки и качественного обновления оснований концепции научной революции является ряд философско-методологических принципов и положений [21, с. 295; 23, с. 288-296].

Так, важнейшим элементом в структуре оснований концепции научной революции выступает, прежде всего, принцип единства (преемственности) новации и традиции в развитии научного знания [9; 11, с. 241-252; 24]. Смысловое содержание этого принципа выражается в том, что в традиционной форме науки уже имеются в зародышевом состоянии элементы нового научного знания. Без этой необходимой связи нельзя представить возникновение новаций, тем более зарождение новой революции в науке. При этом важно осознать, что традиции содержат в своих основаниях устаревшие и консервативные элементы, которые, безусловно, отрицаются и преодолеваются в процессе дальнейшего развития науки. В результате возникновения и формирования новаций в развитии науки происходит воспроизведение традиционных стандартов в исследованиях, но в новых формах и видах их качественного изменения. Именно новый диалектический процесс и заставляет ученых критически пересматривать традиционные парадигмы исследования и приспособлять их к новым ситуациям в развитии науки. Такой познавательный процесс сопровождается не только воссозданием традиционных форм научного знания, но и их коренными, качественными изменениями, связанных с выдвижением новых идей, представлений и открытий в развитии науки. Действительно, в результате

применения традиционных средств, методов и теорий к новым концепциям, основаниям и открытиям явно обнаруживается неспособность их объяснить новые научные факты, полученные в ходе научного исследования. Поэтому не случайно на подобное несоответствие обращали и обращают пристальное внимание и некоторые современные ученые. Так, один из создателей квантовой механики XX века В.Гейзенберг подчеркивает: «Революцию делают ученые, которые пытаются решить эту специальную тему, но при этом еще и стремятся вносить как можно меньше изменений в прежнюю науку. Как раз желание изменить как можно меньше, и делает очевидным, что к введению нового нас вынуждает предмет, что сами явления, сама природа, а не какие-либо человеческие авторитеты заставляют нас изменить структуру мышления [1, с. 198].

Таким образом, выяснение принципа единства, преемственности новаций и традиций в развитии науки дает нам возможность глубже и полнее осмысливать возникновение и функционирование той или иной исторической формы научной революции.

В системе философско-методологических оснований концепции научной революции не менее важную роль играет также принцип объективности в развитии научного знания. Смысловое содержание этого принципа выражается в том, что научные революции обусловлены переходом научного знания к исследованию новых объектов. При этом онтологическое основание изучения появления новых типов реальностей в период научных революций заложено, главным образом, в изменении философского понимания взаимоотношений бытия и познания. Как известно, большинство ученых в настоящее время склоняются к выводу о том, что если объектами исследования классической науки были простые системы, а объектами изучения неклассической науки выступали сложные системы, то объектами познания в современной науке являются, прежде всего, сложные, уникальные, саморазвивающиеся системы, которые в процессе исторического качественного изменения образуют новые уровни своей самоорганизации и самодвижения. При этом формирование каждого уровня самоорганизации оказывает существенное влияние на ранее созданные, в результате чего происходит качественное изменение элементного состава, связи и взаимодействия системы в целом [13; 19]. В этой связи на развитие современной науки постепенно начинают оказывать существенное влияние системы, характеризующиеся особым саморазвитием, открытостью и сложностью. Поэтому в современной науке требуется создать новую методологию исследования в связи с революционными в ней изменениями. Такая методология научного познания сложных самоорганизующихся систем характеризуется следующими чертами и признаками, а именно: открытостью системы как необходимого ее качества для осуществления круговорота вещества, энергии и информации; нелинейностью системы как выра-

жения множественности путей ее эволюции, на основе которой возможен более адекватный выбор решения этой проблемы; когерентностью как согласованного протекания во времени процесса в данной системе; хаотичностью как закономерного характера переходных состояний системы; непредсказуемостью как необходимой черте поведения структурных элементов и их связей в системе; активностью взаимодействия системы со средой как основы изменения ее в направлении, обеспечивающем наиболее успешное функционирование системы; гибкостью структуры системы как необходимого фактора ее приспособления к среде; преемственностью в развитии системы как закономерной связи между прошлым и настоящим опытом [5, с. 354].

В современной науке объектом исследования чаще всего выступают сложные природный комплексы, включающие в себя и самого человека, а именно, так называемые «человекообразные» системы. К таким системам обычно относят: медико-биологические объекты; экологические объекты, включая в них биосферу и системы, преобразованные человеком (социобиогенетические системы); объекты биотехнологий (в первую очередь объекты генной инженерии); системы «человек-машина», включающие в себя информационные системы и системы искусственного интеллекта и т.д. Сложность и даже невозможность экспериментирования с перечисленными системами, а также трудность определения границ возможного вмешательства человека в объект исследования связаны с решением ряда социальных, психологических и этических проблем.

Следовательно, выяснение общего статуса и значение принципа объективности в развитии научного знания во многом способствует более глубокому осмыслению методологических путей становления и формирования системных оснований современной концепции научной революции.

Существенной стороной при характеристике системных оснований современной теории научной революции является включение в их логическую структуру принципа применения новых познавательных средств и методов научного исследования [2, с. 69-72; 10; 15; 21, с. 56-113]. Именно в результате этого обстоятельства и были достигнуты не только увеличение научной информации и расширение границ научного познания, но исследованы более глубокие и существенные свойства и закономерности явлений и процессов реального мира. Действительно, революционные, коренные качественные изменения в науке возникают, прежде всего, при условии применения в ней новых средств, способов и методов исследования. Так, революционный переворот, например, в биологии сначала был связан с изобретением простого микроскопа, затем усилился с созданием электронного микроскопа и ультра-микроскопа; изобретение оптического телескопа привело к первой научной революции в астрономии, а изобретение радиотелескопа - ко второй революции в космологии. Безусловно, количе-

ство подобных изобретений средств наблюдения, измерения и экспериментов науки, обосновывающих научные революции, постоянно увеличивалось и увеличивается в истории развития научного знания.

К революционным изменениям науки приводят также формирование и применение в ней новых эмпирических и теоретических методов исследования. Исторический анализ науки показывает, что, например, революция в естествознании XVII века была связана с применением эмпирических, теоретических и математических методов научного знания, построения и опытной проверки на их основе новых естественнонаучных теоретических концепций и гипотез. В результате дальнейшего прогресса науки роль и влияние теоретических методов и математических моделей исследуемых объектов природного и социального мира значительно изменялась. Формируется даже специфическая форма объединения эмпирических и теоретических методов исследования в виде мысленного или идеального эксперимента. Синтез эмпирических и теоретических методов заметно увеличивается в развитии современной науки. Это выражается в том, что качественное изменение природы объекта исследования в современной науке ведёт к качественному обновлению подходов и методов научного познания. Такая зависимость особенно четко прослеживается в формировании и развитии следующих направлений в современной науке: комплексных исследовательских программ, в которых принимают участие специалисты различных областей знания; междисциплинарных исследований. Реализация комплексных научных программ создает особую ситуацию в современной науке, а именно: формирование единой системы экспериментальных и теоретических исследований, фундаментальных и прикладных знаний, интенсификации прямых и обратных связей и отношений между ними. При этом в современной науке указанная тенденция выступает основой возникновения и усиления взаимодействий, сложившихся в различных областях науки идеалов, норм и методов познания [3; 17, с. 10; 18, с. 192-197].

Итак, выяснение принципа применения новых средств и методов в развитии научного знания позволяет осмыслить более глубокие механизмы возникновения и формирования оснований современной теории научной революции.

В основании современной концепции научной революции необходимо также включить принцип формирования новых теоретических структур, способствующих более глубокому объяснению и пониманию научных фактов [5, с. 243-299; 16].

Как известно, начальной стадией формирования концепции научной революции стала такая форма научного знания как проблемная ситуация. Эта форма научного знания выражает несоответствие между старыми теориями и методами и вновь открытыми научными фактами, а также невозможностью их объяснить и понять. Старые, традиционные принципы, законы, понятия, теории и методы науки вступают в явное противоречие с

новыми результатами эмпирического и теоретического исследования. При этом философско-методологический принцип противоречивости является источником, движущей силой в становлении оснований концепции научной революции.

Для выяснения причин возникновения проблемной ситуации как первоосновы революционных изменений в науке можно в качестве иллюстрации обратиться к методологическому анализу революции в естествознании, относившейся к рубежу XIX и XX столетий. В этот период появились новые обстоятельства, оказывавшие на естествознание стимулирующее и революционное влияние. К началу XX века формировалось развитие ведущих отраслей естествознания: физики (атомной энергии, радиолокации, средств связи, автоматики и т.д.), химии (синтеза высокомолекулярных соединений - каучука, искусственных волокон, синтетического топлива; изучение легких сплавов для авиации и др.), аэродинамики и прочих направлений в науке. В промышленности к началу XX века энергетической базой стали не только пар, но и электричество, и также химическая энергия (двигатели внутреннего сгорания). Кроме этого выдвигались новые технические задачи, такие как открытие способа передачи энергии на большие расстояния. Стимулирующее воздействие на естествознание роста новых потребностей техники привело к тому, что к концу 90-х годов XIX века началась «новейшая революция в естествознании» и, прежде всего, в физике. В результате экспериментальных открытий в области строения вещества в конце XIX - начале XX веков обнаружилось многочисленное противоречие между электромагнитной картины мира и опытными научными фактами. Возникли противоречия между опытными фактами и невозможностью их объяснения на основе теории электромагнетизма, электромагнитной картины мира. Подобное состояние в неклассической науке подтвердили многие открытия изучаемого периода [20, с. 76-80; 22, с. 163-176]. В связи с этим произошла качественная, коренная перестройка прошлых, классических оснований в развитии науки и, прежде всего, механической и электромагнитной картин мира и их мировоззренческих и философско-методологических принципов. Прежние классические теории и их картины мира, к сожалению, были не в состоянии объяснить и обосновать новые фундаментальные открытия в области специфического объекта исследования - микромира. Надо отметить, что новая физическая картина мира трансформировалась в двадцатом столетии в релятивистскую и квантово-механическую картину мира, что, бесспорно, повлияло на становление и формирование более глубоких и системных оснований современной теории научной революции.

Таким образом, все рассмотренные нами здесь системообразующие принципы в логической структуре оснований современной концепции научной революции, а именно: принцип единства (преемственности) новаторства и традиции в развитии научного знания; принцип включе-

ния новых объектов в научном исследовании; принцип применения новых средств и методов в научном познании; принцип образования более совершенных теоретических структур для объяснения и понимания новых научных фактов, органично связаны и взаимодействуют друг с другом и выстраивают более глубокий, целостный «образ» современной концепции научной революции.

Библиографический список

1. Гейзенберг, В. Шаги за горизонт / В. Гейзенберг. – Москва : Прогресс, 1987. – 368 с.
2. Доронина, М. В. Естествознание в целостной концепции природы : учеб. пособие / М. В. Доронина, В. И. Табуркин. – Тюмень : БЮРО+, 2017. – 136 с.
3. Князева, Е. Н. Основания синергетики / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2002. – 414 с.
4. Кохановский, В. П. Философия и методология науки / В. П. Кохановский. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1999. – 576 с.
5. Кохановский, В. П. Эмпирический и теоретический уровни научного познания / В. П. Кохановский // Философия для аспирантов. – Ростов-на-Дону, 2002. – С. 243-299.
6. Кун, Т. Структура научных революций. – Москва : Прогресс, 1977. – 300 с.
7. Лакатос, И. Методология научных исследовательских программ / И. Лакатос // Вопросы философии. - 1995. - № 4. – С. 37-45.
8. Лакатос, И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / И. Лакатос. - Москва : Наука, 1995. – 295 с.
9. Лешкевич Т. Г. Философия науки: Традиции и новации: учеб. пособие / Т. Г. Лешкевич. – Москва : ПРИОР, 2001. – 428 с.
10. Лойфман, И. Я. Дух диалектики. (Теоретико-методологические проблемы) / И. Я. Лойфман. – Екатеринбург : Изд-во Урал. гос. ун-та, 2000. – 104 с.
11. Матяш, Т. П. Научные традиции и научные революции: Типы научной рациональности / Т. П. Матяш // Философия науки в вопросах и ответах. – Ростов-на-Дону, 2008. – С. 241-252.
12. Основы философии науки / отв. ред. В. П. Кохановский.– Ростов-на-Дону : Феникс, 2007. – 608 с.
13. Проблемы методологии постнеклассической науки. – Москва : Наука, 1992. – 273 с.
14. Рузавин, Г. И. Философия науки / Г. И. Рузавин. – Москва : ЮНИКИ-ДАНА, 2005. – 400 с.
15. Селиванов, Ф. А. Диалектика и её альтернативы / Ф. А. Селиванов. – Тюмень : Изд-во ТГИИК, 1991. – 61с.
16. Стёпин, В. С. Теоретическое знание / В. С. Степин. – Москва : Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.
17. Стёпин, В. С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность / В. С. Степин // Вопросы философии. - 2003. - №8. – С. 71-83.
18. Стёпин, В. С. Философия науки: Общие проблемы: учебник / В. С. Степин. – Москва : Гардарики, 2006. – 384 с.
19. Стёпин, В. С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В. С. Степин, Л. Ф. Кузнецова. – Москва : Наука, 2003. – 295 с.
20. Табуркин, В. И. Естествознание в системе науки и культуры : учеб. пособие / В. И. Табуркин. – Тюмень: Изд-во ТГСХА, 2003. – 130 с.
21. Табуркин, В. И. Основы современной философии : учеб. пособие / В. И. Табуркин. – Тюмень : Изд-во ТГСХА, 2006. – 423 с.

22. Табуркин, В. И. История и методологические науки: учебное пособие / В. И. Табуркин., М. В. Доронина. – Тюмень : Изд-во ТГСХА, 2012. – 308 с.
23. Табуркин, В. И. Основы философии науки: Вопросы истории и теории : учебное пособие / В. И. Табуркин., М. В. Доронина. – Тюмень : Изд-во Гос. агр-го ун-та Северного Зауралья, 2013. – 348 с.
24. Яковлев, В. А. Инновация в науке / В. А. Яковлев. – Москва : ИНИОН, 1997. – 161 с.

Мартыненко Н.К.

ЗАБЛУЖДЕНИЕ КАК ОРГАНИЧЕСКАЯ ФОРМА ИСТИНЫ

Познание сущности окружающего нас мира относится к категории извечных проблем. Каково назначение жизни человека, в чем главная задача его земного пути не дает покоя пытливым умам с древнейших времен по сегодняшний день.

Так или иначе, процесс познания, безусловно предопределен двумя сторонами: познающим и познаваемым, субъектом и объектом, относительной активностью и пассивностью.

Если под познанием мы понимаем путь достижения знания, а под знанием целостное представление о познаваемом, следовательно, за истину признаются наиболее полные сущностные характеристики познаваемого.

Общепринятым критериальным методом поиска истины служат законы логики, в частности закон противоречия. По утверждению И. Канта ни одной вещи не может быть приписан признак, который ей противоречит, этот принципиальный подход является универсальным для всей системы познания истины, поскольку противоречие ее разрушает [1, с. 145]. С другой стороны данный закон раскрывает ложь и заблуждение, ведет к истине. Но является ли данное нами допущение истинным? Здесь включается сила субъективного. Наши представления о познаваемых предметах сугубо субъективны, в какой степени происходит совпадение или напротив несоответствие представлений одних познающих с представлениями других о предметном объекте. Совпадает ли представление с пониманием, соответствует ли сущности предмета. Если даже допустить такое совпадение, это все относится к области познающего.

Онтология познаваемого предмета, как такового, может быть недоступна познавательным способностям и возможностям познающего. Онтология предмета остается вне рамок критериальных методов познания, которые сформированы познающим субъектом. Если истинным знанием является соответствие сущности предмета, его конкретным признакам, благодаря чему знание отличает его от других вещей, - ложное знание содержит сущностные признаки предмета, которые могут быть отнесены и к другим предметам. Следовательно, всеобщий критерий истины может быть применим к познанию познающего, но не к познаваемому, как объекту содержания. Но в познании содержания и кроется истина. Законы логи-

ки познания в качестве критерия истинного знания могут быть применимы только к мышлению, к истине по форме. Истинное по форме познание может расходиться с истиной по содержанию, непротиворечие по форме не вскрывает заблуждения в содержании, бытии предмета. Содержательная, объективная истина познания не может быть открыта только с помощью диалектики. Если дефиницировать заблуждение как несоответствие знания сущности предмета, можно назвать его противоположностью истине? Как говорилось выше, истина имеет критерии относительно процедуры мышления, ее формы, что и вызывает определенный кратковременный или долговременный этап – заблуждение, связанный с неспособностью познающего субъекта раскрыть содержательную сторону в силу субъективных факторов, например, недостаточной знаниевой базы, уровень инструментария.

Критерий истины познания, формы не может служить критерием истины содержания. Истина бытия предметов требует иных критериев. Заблуждение неминуемый результат познания, истины по форме, по мышлению, не может быть априорно тождественным истине понимания содержания, сущности бытия. Истина, заблуждение и ложь относятся к практике суждения о познаваемом объекте. Источником заблуждения служит практическая деятельность человека. Объективные и субъективные обстоятельства оказывают определенное давление на направленность суждений.

Определение того, что считать заблуждением, безусловно, носит спекулятивный характер, зависит от определенных жизненных ориентаций.

Опыт формируется, трансформируется, аккумулируется и используется в определенных временных, а следовательно, культурных пространствах [2, с. 9] с характерными жизненно-ценностными парадигмами, истинами, которые не есть тождественны истинам бытия.

Греческий философ Карнеад отмечал, что ощущение, представление и мышление вводит человека в заблуждение [3, с. 400].

Отражение в нашем субъективном сознании объективного мира не может дать стопроцентную истину этого мира, без проникновения в тайну сущности бытия. Эта область принадлежит к трансцендентальному [3, с. 262-265].

Постижение истины бытия за пределами человеческого возможностям, что определяет трудность в определении характера и сущности заблуждения.

Применима ли диалектика к критериям истины бытия. Связь чувственного опыта с трансцендентальным, с запредельной идеей, абстрагирование, отвлеченность от конъюнктуры в процессе познания помогает в определенной мере преодолевать кризис заблуждения.

Путь от незнания к знанию, от истины к истине лежит через выбор определенных жизненных установок, практической рациональности и духовного развития. Приобретаемые знания, открытия и достижения непременно содержат заблуждения, знания, истина по форме относительна. Яв-

ляется ли относительной истина по содержанию, по предметной сущности. Можно ли говорить об относительности заблуждения? Если заблуждения предопределены трудностью постижения бытийности, отсутствием универсального критерия познания бытия предмета, возможен ли выбор выводов? Природа заблуждения содержится в ограниченных возможностях субъекта в постижении сущности бытия познаваемого. Заблуждение продукт несоответствия истины опыта и истины идеи трансцендентной основе бытия. Заблуждение – неперенный естественный этап в движении истины, может характеризоваться ошибкой, крушением результатов победы достигнутой цели, а может оцениваться как толчок к новому поиску.

Таким образом, через постижение трансцендентального лежит путь к относительному заблуждению, а через него к относительной истине. Вера, как интуитивная убежденность в открывшемся знании, ведет познающего к соединению истины формы с истиной содержания, к преодолению заблуждения к целостной истине, которая вновь открыта критике. Критика служит методом трансформации заблуждения как временная форма относительной истины.

Библиографический список

1. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – Санкт-Петербург : Изд-во Н. Тиблена, 1867. – 627 с.
2. Дорожкин, А. М. Заблуждение как проявление мифа в науке / А. М. Дорожкин, А. Н. Ткачев // Ценности и смыслы. – 2016. – № 6 (46). – Т. 1. – С. 8-12.
3. Гегель, Г. Лекции по истории философии / Г. Гегель. – Санкт-Петербург, 1932. – 454 с.

Майоров Д.Н.

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ НРАВСТВЕННОГО ОБЛИКА ИНЖЕНЕРА: ПОЛЕМИКА Ф.А. СЕИВАНОВА И В.Н. КАТАСОНОВА

В 2009 году состоялась восьмая всероссийская научно-практическая конференция «Духовный путь России». Она проходила 19 февраля, на базе Тюменского нефтегазового университета [1]. На круглом столе, проходившем в ТюмГНГУ, обсуждался вопрос и о нравственном поведении инженера. Среди приглашенных гостей был Московский профессор Владимир Николаевич Катасонов, доктор философских наук, математик по первому образованию, философ и богослов – по второму и третьему образованию. Область его научных интересов – была религиоведение, богословие, история и философия науки, этика аксиология, рассмотренные в контексте религиозного мировоззрения.

Присутствовал на встрече и Фёдор Андреевич Селиванов, которого представлять здесь никому не нужно. Между двумя известными профессо-

рами завязалась дискуссия вокруг вопроса о том, является ли нравственное поведение будущего инженера плодом образования и воспитания, его внутренних установок, самовоспитания, саморазвития, культуры, ответственности? Или же оно есть некоторое раскрытие внутреннего религиозного дара, который в последствии каждый человек может развить, опираясь на религиозное мировоззрение, или даст ему заглухнуть под грузом житейских попечений.

На первой позиции стоял Федор Андреев Селиванов, вторую, религиозную, позицию защищал Владимир Николаевич.

Это беседа надолго осталась в моей памяти, потому что Фёдор Андреевич блестяще и аргументированно доказывал, что нравственность инженера, воспитанная в Советском ВУЗе показывает, что и без религиозных установок в ВУЗе можно вырастить замечательных и нравственных инженеров.

Владимир Николаевич ему возражал, и говорил, что нравственность советских инженеров была заложена еще в Царское время, когда ответственный инженер, построив мост, становился под мостом со всей своей семьей на лодке, когда поэтому мосту проходил первый пассажирский поезд. Этим он сам показывал, что жизнью собственной, жизнью своей семьи, он гарантирует, что мост надежен. Так поступать может только религиозный человек. В советское время религиозная парадигма была насильственно исторгнута из системы нашего образования. Однако тот мощный потенциал нравственности, который был заложен в дореволюционное время, раскрывался в Советском инженере в полной мере. Однако, чем дальше от этого времени, тем менее присутствует религиозно мотивация поведения современных инженеров.

Фёдор Андреевич возражал, и говорил, что советские инженеры – ответственные и самоотверженные, их знает и уважает весь мир. Они создали первые в мире космические корабли, атомные мирные станции, лазеры, бетатроны и транзисторы. А сама нравственность существовала в гораздо более далекие, нежели чем христианские, времена. О нравственности говорили классики античной философии, об этике и эстетике рассуждали Платон, Сократ, Аристотель. Бесчисленное множество агностически настроенных мыслителей прошлого и современности являли собой пример безрелигиозного и нравственного отношения к событиям окружающего мира. Поэтому говорить, что только христианство является базовым ценностным фундаментом нравственного поведения будущего инженера, мягко говоря, это преувеличение [2, с. 100].

Тогда Владимир Николаевич продолжил свою мысль и ещё дальше. Он говорил, что нравственность человека коренится в его Божьем образе. Его получил еще первый человек на Земле, который был сотворен непосредственно Богом. И в каждом человеке этот образ присутствует, и этот образ религиозного поведения является задолго до Сократа, Аристотеля,

всех древних философов, он являет себя во всех религиозных и нерелигиозных культурах человечества, потому что он коренится в самой онтологической глубине, сердцевине природы человека [3, с. 460].

Так бы и полемизировали уважаемые профессора, пока их мирно не попыталась развести в стороны Баикина Антонина Ивановна, профессор кафедры «Истории и культурологии» Института Гуманитарных наук ТюмГНГУ, руководитель Тюменского историко-родоведческого общества [4]. Как разбушевавшихся юнцов она попыталась умирить почтенных профессоров. Ну-ну – сказала она, –мальчики, не ссорьтесь. На наш взгляд, это не совсем корректная попытка. Мы из-за этого не смогли дослушать интереснейший диалог между двумя крупными мыслителями.

По сути это был древний спор между религиозными и нерелигиозными системами мировоззрений в вопросе о происхождении нравственности. С другой стороны, этот спор между Владимиром Николаевичем Катасоновым и Федором Андреевичем Селивановым не смог быть завершен ни в то время, ни когда-либо после. Он не завершается и по сей день. Во многих западных университетах проходят ежегодные конференции по проблемам взаимодействия науки и религии в диалоговом поле, которое в англоязычной среде обозначается как «наука и религия», «scienceandreligion». Действительно, во всех старейших западноевропейских университетах теология всегда являлось университетской дисциплиной, к ней относились и относятся с глубоким уважением. Многие известные мыслители, например как, например, Чарльз и Мартин Хайдеггер или учились, или слушали курсы на теологических факультетах. И в России во всех учебных заведениях до революции присутствовал в образовательном пространстве Закон Божий – и в гимназиях, и в университетах, и в начальных церковно-приходских школах, и в училищах, не говоря, конечно, системе духовного образования. По сути, европейская наука сложилась под значительным влиянием христианского мировоззрения. Известная пословица «laborat – ora», по латыни, обозначает «Трудись и молись». От этого происходит известное слово «лаборатория».

Европейские христианские ученые и по сей день не хотят сдавать позиции перед всё большим натиском секулярного мышления, искусственно открывающего человека от его онтологической религиозной основы. Не желая сдавать своих позиций в христианских университетах, во многих европейских и американских университетах существует сообщества христианских ученых, которые собирают конференции по науке и религии, на которых присутствует не только христианские ученые или светские мыслители, но и представители других религиозных мировоззрений иудеи, мусульмане, буддисты. (International Society for Science & Religion (ISSR); ESSSAT – European Society for the Study of Science and Theology; ICSR 2018: 20th International Conference on Science and Religion London, United Kingdom, November 19 - 20, 2018 и т.д.)

Фёдор Андреевич Селиванов являл своей жизни образец высокой нравственности, глубокой интеллигентности, ответственного профессионального отношения к своему делу. Однако сказать, что его ответственное поведение базировалась только на светском мировоззрении, конечно, нельзя. «Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия», – говорит апостол Павел. И поэтому мы не знаем, какими установками объяснялось такое ответственное поведение Федора Андреевича к коллегам, студентам, аспирантам, ко всем тем, которые его окружали. Однако известно завещание Федора Андреевича, по которому его отпели по православному обряду. Отец Вячеслав Горшков, который его отпевал, видел, с каким благоговением молились присутствовавшие на отпевании его родственники, коллеги по работе, аспиранты и студенты. Чем-то это напоминает отпевание Анри Бергсона, который не повернулся еще христианству во время жизни, но просил, чтобы его отпели по католическому обряду. Само поведение окружающих, говорил отец Вячеслав Горшков, показывает, что нравственное поведение Фёдора Андреевича было очень христианским по сути.

Таким образом, полемика Фёдора Андреевича Селиванова и Владимира Николаевича Катасонова о нравственном поведении инженера, далека до своего логического завершения. Мне очень бы хотелось, чтобы на будущий год на Селивановских чтениях присутствовали бы философы не только из России, но из-за рубежа. Хотелось бы видеть на конференции тех иностранных гостей, которые отстаивают религиозные принципы нравственного поведения в глубоко секулярной западной среде. Это мужественное исповедание христианской веры в условиях всё большего секулярного погружения мира, начисто лишённого каких бы то ни было устойчивых нравственных ориентиров.

Это бы повысило престиж Тюменского индустриального университета и проводимых в нём Селивановских чтений. Для преподавателей и студентов нашего ВУЗа было бы интересна такая форма проведения конференции, в которой бы присутствовали представители не только светского, но религиозного мировоззрений из-за рубежа.

Библиографический список

1. Духовный путь России [Текст]: материалы Всерос. науч.-практ. конф. (20 февраля 2009 г.). – Тюмень : ТюмГНГУ, 2010. - 352 с.
2. Селиванов, Ф. А. Этика — инженеру: учеб. пособие / Ф. А. Селиванов. – Тюмень : ТюмГНГУ, 2010. – 130 с.
3. Катасонов, В. Н. Главная проблема религиоведения / В. Н. Катасонов // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 2: Исследования : сб. / В. Н. Катасонов; Сост. и общ. ред. В. В. Шмидта, И. Н. Яблокова при участии Ю.П. Зуева, З.П. Трофимовой. Книга 1(1): Религиоведение в России в конце XX — начале XXI в. - Москва : МедиаПром, 2010. - 632 с.

4. Двенадцатые тюменские родословные чтения. Генеалогическая культура в системе человековедения : материалы Всерос. науч.-практ. конф., ноябрь 2015 г. : [сб.] / ФГБОУ ВО Тюменский государственный нефтегазовый университет; Региональная общественная организация «Тюменское историко-родословное общество» ; [редкол.: А. И. Баикина и др.]. - Тюмень : ТюмГНГУ, 2015. - 244 с.

Benkrid Djamel

LA NATURE DE LA GÉOPHILOSOPHIE ENTRE NIETZSCHE ET HEIDEGGER: APPORT ET LIMITE

La Géo-philosophie instituée s'est comprise comme paradigme réel de l'impensée, abordant l'être de tout ce qui est, et métaphysique spécialisée, cherchant à élucider l'Être de Dieu, de l'Univers (de la nature) et de l'âme humaine. Il y a aussi une ontologie générale, complétée par les différentes ontologies régionales, et le rapport entre le «général» et le «spécial» ou «régional» est resté foncièrement impensé, ainsi que les rapports avec les différents domaines. Que signifie la pluralité des plans, où réside la spécificité de chacun - qui n'est pas isolée du reste - et qu'en est-il de l'unité? Comment une pensée, unitaire et différentielle à la fois, peut-elle scruter, sans succomber à la technicisation de la pensée, le logico - onto - logique, le physique, le psychique, le social - historique, le poétique et l'artistique? Qu'est-ce qui fait qu'un phénomène donné, c'est-à-dire perçu, puisse se manifester comme l'ensemble de ses dimensions et dans sa particularité rayonnante? Ce qui nous saisit en se dissimulant se propose tant dans sa singularité que dans son universalité. De quelle manière cependant en faisons-nous l'expérience et le saisissons-nous uni - multidimensionnellement? La phénoménologie ne répond pas à la question, à supposer qu'elle la pose, ce qu'elle ne fait pas. Le temps du fondement de l'Être, fondement de ses modes d'Être, être suprême et divin, nature, être humain, est derrière nous. Avec sa clôture se propose une autre ouverture. Nous, au terme des métamorphoses ontologiques et métaphysiques, avons à tenter une autre approche. Le questionnement itinérant ne concerne pas le fondement qui, plus que fêlé, de fond en comble, s'effondre, en laissant certes des vestiges et des traces. Le questionnement doit s'opérer à partir de l'impensé, du sans fond qui sans cesse s'éloigne. Car il y a, d'entrée de jeu: monde, sans qu'il fût d'emblée nommé, pensé, expérimenté comme tel. Il n'appelle aucun dieu, ne souffre pas de son absence. La nature n'est pas à envisager comme un objet de plaisir ou de la technique. L'homme ne peut pas être fixé comme sujet, je, moi, nous, et collectivité, existence, personne, individu ou "dividu"¹, unité psychosomatique, conscient ou inconscient, Da-sein, être-là, éclaircie du **Sein, Lichtung** de l'Être. L'histoire ne règle pas le sort entier du transhistorique. La technique nous impose, plus encore que ses œuvres, son énigme. La

¹ Cf. Jean-Pierre Faye

métaphysique, issue de l'histoire et la marquant en retour, implique une technique méthodique et systématique. Elle n'a pas pu cependant penser la technique, et ne le pouvait pas historiquement. Au moment de sa problématique achèvement, avec Hegel, s'ouvre une perspective. A la lisière de la métaphysique, tentant d'inverser ses signes ou de la surmonter, Marx, Nietzsche et principalement Heidegger la mettent en question. Elle devient la question dominante de l'époque. La technique révolutionne incessamment ce qui est et donne à penser. La métaphysique plus ou moins ontologique dit et pense ce qui est, détermine son devenir, mais reste foncièrement «conservatrice». L'ontologie va avec une certaine apologie de l'être et de l'étant. Et quand elle parle de ce qui doit être, elle se meut dans la sphère fantasmagorique de l'idéalité. Etre, étant, devoir – être, baignent dans la lumière de l'idéalité. En ce qui concerne les choses, elles se posent et se meuvent comme des ombres. De Platon à Hegel, et en grande partie au-delà de lui, la lumière d'un absolu - idée, nous, bien, sujet lié à Dieu, sujet absolu philosophique, donne visibilité et viabilité, signifie l'arrêt du questionnement. La vérité de Nietzsche représente un sens paradigmatique. Pour Nietzsche, la vérité n'est pas réelle, elle s'incarne dans des éclats ou fragments qui peuvent se météoriser de temps en temps; Nietzsche s'oppose à l'idée de l'égalité, de nivellement par le bas, sociale et individuelle, d'un point de vue philosophique ; l'homme moderne produit une personne juridique qui fait de la question de l'être une citadelle introuvable; c'est un sujet de droit qui n'est pas lié à l'Etat de droit, même s'il prétend l'être. Nietzsche et Heidegger diagnostiquent tous deux le nihilisme planétaire. Le problème consiste à ANNIHILER LE NIHILISME, à l'époque de la fin de la métaphysique. Heidegger évalue lui-même comment il faut «comprendre la philosophie de Nietzsche et délimiter son lieu dans l'Histoire de la métaphysique». Il convient de scruter attentivement comment Martin Heidegger traite la partie comparatiste de notre thèse dans ses «Leçons de 1936 à 1939» consacrées à Nietzsche, à l'Université de Fribourg – en – Briscau.² La citation précédente, dont on doit la traduction à Pierre Klossowski, reste à critiquer, dans la perspective de Nietzsche, qui n'a pu répondre de son vivant qu'en invoquant la révolution silencieuse, qui s'avance à pas de colombes:

Quelle place cet hégélien cannibale assigne-t-il à Friedrich Nietzsche? «Il nous faut comprendre la philosophie de Nietzsche en tant que métaphysique de la subjectivité. Qui vaut ce qui a été dit quant à l'expression «métaphysique» de la Volonté de Puissance. Le génitif «de» à une double signification, au sens d'un génétivussubjectivus et d'un génétivusobjectivus»³.

La métaphysique de Nietzsche et du même coup le fondement d'essence du «nihilisme classique» se peuvent désormais délimiter plus clairement en tant

² In Martin Heidegger, *Nietzsche*, Bibliothèque de Philosophie, Gallimard, 1971, t.2, p 160.

³ In Daniel BENSARD, « Le problème du génitif », *La Discordance des temps*, Editions de la Passion, 1995.

que métaphysique de l'absolue subjectivité de la Volonté de puissance...Pour Nietzsche, la subjectivité est absolue en tant que subjectivité du corps, c'est-à-dire des impulsions et des affects, c'est-à-dire de la Volonté de Puissance. Selon le mot de Nietzsche: Homo est brutumbestiale, la «bête blonde» aux joues rouges», n'est pas une exagération fortuite, mais le vocable qui caractérise un enchaînement dans lequel Nietzsche se situait sciemment sans pour autant discerner ses rapports d'essence historique...La fin de la métaphysique qu'il s'agit de penser ici est le début de sa «résurrection» dans des formes dérivées: celles-ci ne laissent plus, à l'histoire proprement dite et révolue, que des positions métaphysiques fondamentales, comme par exemple, le rôle économique de fournir les matériaux de construction avec lesquels, transformés de façon concordante, le monde du «savoir» sera construit à neuf. Mais que faut-il entendre alors par «fin de la métaphysique»?

Réponse: l'instant historial où les possibilités d'essence de la métaphysique sont épuisées. Il faut que la dernière de ces possibilités soit cette forme de la métaphysique dans laquelle son essence se voit inversée. Cette inversion ne s'effectue pas seulement en réalité, mais aussi consciemment, comme reflet inversé. Nietzsche, dès le début, définit toute sa philosophie en tant qu'inversion du platonisme. Elle est dirigée par la manière anthropologique de penser, laquelle, sans ne plus rien comprendre à l'essence de la subjectivité, poursuit la métaphysique moderne en la banalisant. L'«anthropologie» en tant que métaphysique est la tradition de cette dernière dans sa forme ultime: la Weltanschauung. N'y aurait-il pas tout de même, des possibilités ouvertes historiquement à la métaphysique de l'avenir, dont nous n'avons pas le moindre soupçon? Et en effet nous ne saurions nous tenir jamais «au-dessus » de l'histoire, moins encore et du tout «au-dessus» de l'histoire de la métaphysique, dès lors qu'elle est le fondement d'essence de toute historialité. Dans les théories du contrat social, chaque philosophe prétend obtenir la meilleure approche de l'origine de la formation et la structure des sociétés dans l'homme est toujours à la recherche d'une paix durable et globale. D'après Nietzsche, le contrat social, tel qu'il a été établi par Jean Jacques Rousseau particulièrement, est le début de la formation d'une société structurée pour faire valoir le mal absolu de la pitié égalitariste, humaine trop humaine, dont l'homme est la première victime. Considérons la question de l'état de nature dont le résultat est cet Etat social, symptôme d'une société devenue décadente, qui a légitimé un individu funeste dont la modernité fait l'apologie absurde comme s'il s'agissait d'un type humain respectable et responsable. Cette vision morbide de la sociabilité de l'homme est le résultat de l'accumulation des valeurs de l'état de société, en réaction à l'état de nature, dans le sens où l'homme ne doit pas accepter une philosophie des Lumières de façade. Ce type d'homme issu de la modernité est un destructeur de l'esprit, de l'Etre étant. L'Etre déploie une énergie excessive qui ne peut être nécessaire que s'il considère sa position devant ce monde misérable, qui voit décliner la participation des individus dans

l'évolution historique de la modernité réactive. Pourquoi Nietzsche suscite-t-il beaucoup de passions dans la communauté des chercheurs et des philosophes ? Dans quelle optique son œuvre demeure-t-elle une fresque et une prouesse indomptable ? Pourquoi existe-il un style nietzschéen à nul autre pareil ? Pourquoi sa critique a-t-elle fondé une véritable matière de la pensée à révolutionner ? Pourquoi le style de l'écriture comme élément de sublimation pulsionnelle, et aussi comme dépassement des conventions classiques de l'objectivité consensuelle, fait-il exister une énigme chez Nietzsche ? Pouvons-nous le confirmer dans cette thèse ? Cette position devra être assumée tout au long de notre recherche. Revenir au style aphoristique de ses écrits témoigne d'un dépassement de toutes les limites de l'écriture depuis des siècles. Dans les écrits de Nietzsche, la profondeur de la pensée est vivante dans la «dynamite, les explosifs», «l'esprit qui s'enflamme», Geist,⁴ : Derrida commente cette traduction dans l'avertissement «Je parlerai du revenant, de la flamme et des cendres». Il a été déconsidéré, considéré, interprété, mal interprété, surinterprété, mais l'histoire de la pensée lui a rendu hommage, partout dans l'espace et le temps. Il a pu intégrer la pensée non pas parce qu'il a pensé les impensés, c'est que la pensée est en elle-même une quête et une source qui se matérialise, celle-ci en elle-même instaure un dépassement de l'histoire, cet espace humain, trop humain engendre un goût d'histoire et de savoir dans les limites du réel. Assumer l'héritage philosophique de Nietzsche consiste à voir dans quelle perspective l'entreprise nietzschéenne a su s'imposer comme un modèle philosophique. Deux dynamiques doivent être analysées, afin que nous puissions observer de près cette structure théorique, la question du sens et de la valeur : quelle est la nature du sens dans l'espace philosophique et quel est le rôle de ce sens dans le processus de l'évolution de l'homme ? Ce qui fait sens d'un point de vue objectif dans l'analyse philosophique, le sens est sans aucun doute un élément qui régule l'espace de la pensée universelle à partir d'une transformation des valeurs que l'humanité a pris l'habitude d'admettre comme les valeurs idéologiques et les révélations divines, la critique de la raison, quels que soient ses critères méthodologiques n'a pas pu produire le sens objectif du sens comme effet de surface. Quant aux valeurs que l'histoire de la philosophie a refoulées ou censurées, le projet de Nietzsche pour leur transvaluation philosophique est avant tout critique. Cette dernière doit être projetée dans l'espace du sens et l'essence de la philosophie, cette idée cardinale de la pensée de Nietzsche peut se résumer ainsi : quel est le sens des valeurs véhiculées de l'homme dans un monde qui n'a pas de direction bien ferme et affirmée ? Dans quel schéma de crise se situe la nature de cette critique structurelle ? Quels sont les fondements expérimentaux de cette critique ? Mais appréhender cette question dans le sol purement métaphysique, c'est resté prisonnier dans un gouffre où le concept ne peut s'accroître et se développer, nous devons voir dans

⁴Renvoie ici à la traduction de Geist par Jacques Derrida, in *Heidegger et la question- De l'esprit et autres essais*, coll. Champs, Flammarion, 1990, p 44.

quelle proportion le sens de la métaphysique représente le socle de la pensée de Nietzsche. Qu'est-ce que cette idée, cette chose, cet objet, la nécessité de définir le sens de cet ensemble sans faire un détour dans les origines de la métaphysique d'une part? Et aussi quel est l'esprit de cette métaphysique qui marque l'ensemble de la pensée nietzschéenne, d'autre part? Qu'est-ce que la métaphysique? Et que valent les études de la science des objets ou des aspects qui n'appartiennent pas au visible. Elle n'est pas «un monisme de la matérialité», comme le proclame Jean Paul Sartre⁵, et non plus quelque Dieu unique, cosmos, divinité mythologique; toutes dimensions susceptibles d'exercer une réflexion spirituelle liée à l'objet et au sujet qui produit une réflexion depuis l'intérieur de l'Être. Revenons aux revenants, à la flamme et la cendre ! Nous ne devons pas spéculer dans l'espace d'une métaphysique intégrale, qui consiste à poser la question de l'essence de l'être absolu, mais de poser la question de la question. A la question de la métaphysique: «Qu'est-ce que c'est?», Nietzsche substitue la question généalogique : «Qui? Qui est-ce qui?» Qu'en est-il de la force qui s'est emparée du sens? Que veut dire vivre dans un cosmos qui est infini ou illimité? Quelle tâche analytique et théorique doit être approuvée par une critique qui remet en cause l'histoire de la morale dans une perspective divine, sociale, conventionnelle ou originelle d'un côté? Et d'un autre côté, quels seraient les paramètres et valeurs qui pourraient refonder un système qui ne génère que des résultantes négatives ? Pour Nietzsche, il existe deux options de l'analyse philosophique: l'une est primitive et dogmatique. La deuxième est une explication qui s'épanouit par la force d'une philosophie historique. Le projet de Nietzsche est de transformer les propos de la pensée philosophique antérieure pour cimenter une nouvelle approche. Laquelle consiste à opérer une transmutation de toutes les valeurs dans les fondements de la philosophie. Dans quelles circonstances la philosophie de l'histoire peut-elle se prévaloir et se revaloriser par rapport à la philosophie dogmatique?

La réponse de Nietzsche est affirmative et précise: pourquoi les concepts sont-ils subordonnés à une genèse? Quelles conditions doivent éclairer leur sens? Le philosophe explique le concept non pas à partir des légendes ou des mythes, des fables comme «histoires construites de toutes pièces», mais à partir d'une généalogie réactive qui conçoit la force du concept en lui-même, c'est le beau, le méchant, l'intègre, le juste, le droit, le sincère. La philosophie de l'histoire a comme tâche l'explication d'un type de monde opposé à celui de la métaphysique et de la divinité. Elle se matérialise dans un sens conceptuel, avec une rigueur de recherche qui serait une sorte d'artisanat du concept.

L'esprit de la pensée nietzschéenne consiste à rendre sa légitimité naturelle à la Vie comme Volonté de puissance infinie. Il s'agit d'une essence naturelle exprimant la source de la vie, qui est de répondre au destin imposé comme

⁵ In Jean Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, NRF, Gallimard, 1960

mission par l'existence. Le projet de Nietzsche peut s'intégrer dans les processus de l'évolution de la vie en tant qu'entité psycho - naturaliste qui illumine la vie de l'Être. Pour Nietzsche l'histoire des idées philosophiques depuis les Grecs jusqu'à nos jours n'était qu'une hérésie irrationnelle qui s'est déployée dans le sol de la civilisation occidentale. Mais dans quelles conditions l'exposition peut-elle être élucidée d'un point de vue analytique et historial?

Pour Nietzsche, l'histoire a été composée par des forces réactives liées à des préoccupations culpabilitaires théologiques, et surtout, de la genèse de l'anamnèse des systèmes de valeurs religieuses qui sont demeurées un véritable poison mortel pour les sociétés. Quelle que soit la période et sa dominante, cette vision désespérée ne peut être absolue dans le temps, s'imposant comme une fatalité, une force surhumaine, au dessus des hommes. Nietzsche tente avec toutes ses forces de déterminer le sens le plus profond de l'objectif de l'histoire. Que signifie l'histoire dans l'esprit de Nietzsche ? La réponse est simple, elle se situe dans l'ensemble des circonstances et des hasards qui produisent le sort absurde de l'homme. Nietzsche évalue que le plus fondamental ne peut être que la puissance d'exister, l'homme existant seul affrontant les forces de la/sa propre nature. Il ne s'agit pas d'une société idéale conforme aux fantasmes de certains philosophes utopistes de la raison qui se sont substitués à la puissance affermatrice des individus existants. Ils ont fait de l'homme le créateur de la société, mais c'est la société qui a créé les hommes tels qu'ils sont. Cette différence ontico-ontologique à revers éclaire bien des énigmes.

Quelles sont donc les valeurs dominantes dans la philosophie de Nietzsche? C'est la force psychologique qui se situe dans une étape de la dispensation de l'être lorsqu'elle est surmontée par la force de la critique. Dans cette approche objectivante, l'être humain serait capable d'assumer son existence et de se détourner de la vie morbide qui s'inscrit dans une modernité inerte, ce qui veut dire dans l'air du temps, c'est une modalité d'être de l'Être, c'est ce qui doit être jugé par sa propre volonté et non pas par des vérités pré-établies. Nietzsche réfute le rapport aux choses comme cause, causa ou causalité simple. Cette vision traditionnelle qui consiste à conférer aux valeurs philosophiques une autorité absolue est un non-sens. Le sens de la critique de Nietzsche est que les philosophes en général, Schopenhauer et Kant en particuliers, sont les porte-parole d'une pensée critique qui n'a pas dépassé le stade élémentaire de la philosophie. Le but recherché se trouve dans cette différence ontologique qui a toujours voulu imposer dans l'espace de la philosophie un paradigme introuvable. Qu'est-ce à dire? C'est prendre en considération toutes les distances nécessaires afin que la critique des valeurs devienne un élément (con) substantiel dans la création des valeurs. Nous constatons qu'à partir de cette conclusion, le sens des préceptes et des versets, quel que soit la nature théologique de la religion s'effondre pour que la critique et ses réactions accomplissent la tâche qui consiste à démontrer la valeur de la philosophie dans sa quête existentielle. La multiplicité des postulats de la

philosophie est un élément fondamental dans l'esprit de la philosophie. Précisons quelle philosophie? La philosophie ne peut se stériliser dans des prises de positions personnelles, mais seulement dans la diversité et les multiples interprétations. La forme critique représente le socle fondamental de cette dernière. La deuxième idée fondamentale de la pensée dans l'esprit de la philosophie, c'est que chaque chose a une force à l'intérieur d'elle-même. L'action inhérente à chaque forme de la chose se heurte au phénomène dans son acception philosophique. Elle entre en contradiction avec l'objet de la phénoménologie et n'inclut pas l'analyse de la phénoménologie comme telle, comme objet fondé du savoir humain. L'étude du phénomène philosophique doit fournir le socle épistémologique ou épistémè comme élément d'intégration au magma de l'histoire. Nietzsche considère que l'historique de l'évolution des choses est un accroissement de complexité dans les degrés de structuration des objets. La philosophie nietzschéenne demeure un symbole de l'analyse des multiplicités singulières, une variable ambivalente, dichotomique au premier niveau, d'une part et d'autre part, c'est la réflexion indépendante des puissances transcendantes, qui font de l'histoire une captive de la métaphysique divine.

Ainsi Nietzsche montre bien que la philosophie doit distinguer dans un premier stade, le principe d'un Dieu en général et la théologie en particulier, afin que ce soit des individus libres qui s'expriment. C'est ainsi que Dieu ne peut faire partie intégrante de l'objet d'une étude philosophique. Le sens du sens ne relève pas de la force; le sens est un effet de surface, qui relève de la phénoménologie, cette science merveilleuse des surfaces⁶. Il demeure inerte dans une réflexion malade. Son importance décroît dans l'analyse en raison de son comportement statique, ou plutôt désincarné et apathique. Il est-là partout, il n'est pas pluriel, il n'est pas multiple, ni singulier - pluriel. Il est le tout dans le rien, une stérilité qui ne peut engendrer ni le sens ni les valeurs relatives, ou plutôt relationnelles, qui pré - supposent l'émergence d'un concept. Avec Dieu, on ne peut rien produire au-delà de cette chose même, avec Dieu on ne peut pas mobiliser des instruments théoriques capables de mettre en œuvre une causalité apte à formaliser des relations selon une causalité scientifique complexe et relationnelle. Ni la réalité ni la raison ne peuvent transmettre le sens d'un concept dans une réflexion liée à son contexte. Dans quelle proportion la puissance de la volonté du sujet de l'observateur⁷ peut-elle ne se soustraire de la réalité de l'objet observé, ne serait-ce que par les techniques d'observation, d'éclairage et de sélection de l'objet en observation? Nietzsche conçoit la volonté dans un modèle antidialectique et représentant la volonté, et c'est une recherche opérationnelle causale avec des multiplicités singulières. Chercher la volonté dans sa cause n'est pas important, car elle n'est pas une représentation nodale et complexe entre des objets, mais elle réagit en sens contraire. Sa force se

⁶ Cf. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Minuit, 1969

⁷ Cf. l'effet Compton ou la relation d'incertitude de Heisenberg, décrits par Gaston Bachelard dans *La formation de l'Esprit scientifique*, qui prouvent que le photon qui éclaire une particule modifie sa position, sa vitesse et son sens.

retourne contre elle-même dans la délimitation de la chose et de sa qualité propre. Il existe un devenir réactif des forces observées qui est le fondement du nihilisme.

Бэнкрид Джэмаль

**ПРИРОДА ГЕОФИЛОСОФИИ НИЦШЕ И ХАЙДЕГГЕРА:
ВКЛАД И ГРАНИЦЫ**

Под термином геофилософия понимают реально существующую парадигму категории немислимого, которая обращается к сущности Бытия и особого рода метафизике, пытаясь истолковать Бытие Бога, Вселенной и природу человеческой души. Также существует фундаментальная онтология, дополняемая региональной, а соотношение между «общим» и «частным» или «региональным» находится целиком и полностью в области категории немислимого так же, как и связь с разными областями. Что же означает множественность планов, в чём заключаются специфические особенности каждого – связанного с другими – и в чём их уникальность? Как мысль, единую и дифференцированную одновременно, можно выявить, не поддавшись техницизации мысли, онтологике, физического, психического, социально-исторического, поэтического и художественного? В чём суть данного феномена воспринятой реальности, который может проявляться и как многомерная совокупность и в своей лучезарной уникальности? Неосознанно постигаемое нами предполагает столько же особенного в своём своеобразии, как и в своей универсальности. Однако каким образом мы узнаём на своём опыте и постигаем идею единственности и множественности миров? Феноменология не даёт ответа на этот вопрос, даже если предположить, что она его задаёт, хотя это не так. Время создания понятия Бытия, создания его форм: высшего и божественного Бытия, Бытия природы, человеческого Бытия осталось далеко позади. Но в итоге напрашивается другое открытие. В соответствии с онтологическими и метафизическими преобразованиями мы попытаемся предложить другой подход. Несколько неопределённая постановка вопроса не затрагивает принцип фундаментального бытия, ростки которых пробиваются всюду, безусловно оставляя свои следы. Проблематика должна брать своё начало в категории немислимого, начиная с самой её беспрестанно ускользающей сути. Так как с самого начала существует мир, даже если он сразу не упоминается, и подвергаемая экспериментам по самой своей природе область мысли. Он не призывает никакого бога, совершенно не страдая из-за его отсутствия. Природа не считается объектом удовольствия или техники. Человек же не рассматривается как лицо, я (мыслящий субъект) или мы (в общности), как живое существо, личность, индивидуум или дивидуум, психосоматическая единица, Бытие-здесь, Бытие-в-мире, проблеск, просвет бытия. История

целиком не определяет будущее трансисторического подхода. Этот метод заставляет нас принять произведения со свойственной им загадкой. Метафизика, исходя от истории и в свою очередь накладывая на неё отпечаток, предполагает методический и систематический подход. Однако она не может осмыслить этот подход, и не могла этого сделать в течение всего развития истории. Когда Гегель смог обозначить круг проблем, то появилась новая перспектива исследования. На границе метафизики Маркс, Ницше и в особенности Хайдеггер делают её предметом изучения, пытаются изменить направление признаков или её раздвинуть границы изучаемого. Это и становится главным вопросом эпохи. Метод постоянно изменяется, переосмысливается. Метафизика осмысливает свою суть, определяет своё становление, но остаётся всё же «консервативной» по своему существу. Онтология в некоторой мере восхваляет Бытие. И когда речь идёт о том, чем она должна быть, преграда возникает в фантазмагорической сфере идеального. Понятие бытия освещается сквозь призму идеалистического. Что касается вещей, то они формируются и выступают в качестве теней, призраков (*отсылка к призракам пещеры Платона*). От Платона до Гегеля, и по большей части как раз благодаря ему, свет абсолюта – идея, мы, благо, тема, связанная с Богом, тема философского абсолюта – обретает внятность и жизнеспособность, являет законченность круга проблем. Истина Ницше разъясняет парадигматический смысл. Для Ницше истина не является реально существующей, она воплощается в неких фрагментах, осколках, время от времени проступающих на поверхность; Ницше противится идее равенства, социального и личного обезличивания с философской точки зрения; современный человек является юридическим лицом, делающим вопрос Бытия твердыней, отыскать которую невозможно; это вопрос права, не связанного с правовым государством, даже если он кажется таковым. И Ницше, и Хайдеггер прогнозируют нигилизм планетарного масштаба. Проблема состоит в уничтожении нигилизма в эпоху конца метафизики. Хайдеггер определяет, как нужно «понимать философию Ницше и ограничивать своё место в истории метафизики». Следует внимательнейшим образом выяснить, как Мартин Хайдеггер трактует данный тезис с позиции компаративизма в своих «Размышлениях 1936-1939 гг.», посвящённых Ницше и представленных во Фрайбургском университете. Предыдущая же цитата, переводом которой мы обязаны Пьеру Клоссовски, продолжает подвергаться критике с точки зрения Ницше, который при жизни не смог на неё ответить, ссылаясь на постепенно приближающуюся безмолвную революцию:

Какое же место этот пожирающий себе подобных гегельянец отводит Ницше? «Нужно понимать философию Ницше в качестве метафизики субъективности. Что представляет ценность сказанного в контексте выражения «метафизики» жажды власти. Генитив с предлогом «de» имеет двойной смысл субъективного и объективного генитива».

Метафизика Ницше и тем самым основа сущности «классического нигилизма», возможно, будет более чётко определена в дальнейшем в качестве метафизики субъективного абсолюта жажды власти... Для Ницше субъективность абсолютна как субъективность тела, то есть влечений и аффектов, то есть воли к власти. По словам Ницше «человек – самый жестокий зверь; белокурая бестия с розовыми щёчками», и это не случайное преувеличение, а обозначение и признак ситуации, в которой Ницше сознательно находился, не будучи в состоянии обзреть её бытийно-исторические связи. Подлежащий здесь продумыванию конец метафизики есть пока только начало её «воскрешения» в модифицированных формах; они оставляют истинной и истёкшей истории метафизических позиций лишь экономическую роль – доставлять строительный материал, из которого после соответствующей переработки заново строится мир «знания». Что же тогда значит «конец метафизики»?

Ответ: исторический момент, когда сущностные возможности метафизики исчерпались. Последней из этих возможностей должна быть та форма метафизики, в которой её существо перевёртывается. Это перевёртывание совершается не только действительно, но и сознательно, как отражение в обратном направлении. Ницше с самого начала характеризует всю свою философию как перевёртывание «платонизма». Оно направляется антропологическим образом мысли, который, уже не понимая сущности субъективности, продолжает современную метафизику и при этом примитивизирует её. «Антропология» как метафизика есть переход метафизики в её последнюю форму: «мировоззрение». Не остаются ли всё же еще какие-то возможности метафизики будущего, о которых мы и вовсе не догадываемся? Мы ведь на самом деле никогда не встаём «над» историей, всего менее – «над» историей метафизики, если верно то, что в ней заключено сущностное основание всей истории. В теориях общественного договора каждый философ пытается найти наилучший подход к изучению истоков образования и структуры такого общества, где человек всегда был бы в поисках длительного всеобщего мира во всём мире. По мнению Ницше, общественный договор, как его в частности определял Жан-Жак Руссо, является первой стадией развития общества, организованного для того, чтобы научиться ценить абсолютное зло с точки зрения эгалитаризма, человек таким образом начинает быть более гуманным, становясь впоследствии первой же жертвой этой гуманности. Рассмотрим вопрос природного, естественного состояния, результатом которого становится то общественное устройство, симптом общества, пришедшего в упадок, что узаконивает и бездумно восхваляет существование людей, наносящих вред обществу, рассматривая их как типичных представителей общества, людей уважаемых и ответственных. Этот болезненный взгляд на способность человека жить в обществе есть результат накопления ценностей режима общественного устройства в ответ на естественное состояние в том контексте, что

человек не должен принимать на веру идеи показной философии эпохи Просвещения. Подобный представитель современного человеческого общества уничтожает само понятие сознания, понятия сути Бытия как такового. В Бытие содержится колоссальная энергия, не являющаяся необходимой, если нет потребности определить его место по отношению к этому жалкому миру, который отвергает участие индивидуумов в процессе исторического развития постоянно изменяющейся современности. Почему же Ницше вызывает такую любовь у общества исследователей и философов? С какой точки зрения его работы остаются доказательством неукротимой храбрости? Почему существует не имеющий аналогов так называемый ницшианский стиль? Почему его критические замечания составляют основу революционной мысли? Почему стиль его сочинений является одним из составляющих импульсов сублимации и также выхода за пределы классических условностей консенсуальной объективности; что же такое загадка Ницше? Можем ли мы подтвердить это в нашем выступлении? Необходимо обращаться к этой мысли на всех этапах нашего исследования. Вернёмся к афористичному стилю его работ, свидетельствующем о выходе за пределы любых письменных источников на протяжении многих веков. В сочинениях Ницше живёт глубина «взрывоопасной» мысли, «воспламеняющегося духа», как говорил Гайст. Деррида прокомментировал свой перевод в обращении к читателю: «Речь пойдёт о призраке, об огне и пепле». Ницше рассматривали, пересматривали, толковали верно и нет, проводили переистолкование, но история философской мысли отдала ему должное в пространстве и времени. Он смог стать частью этой мысли не потому что его мышление уходило в область категории немислимого, но благодаря тому, что мысль являет по своей сути искания и первопричину, воплощающиеся в выходе за пределы истории, этой категории «человеческого слишком человеческого» для того, чтобы привить вкус к истории и знанию в рамках объективной реальности. Принятие философского наследия Ницше состоит в умении увидеть, в какой перспективе ницшианские начинания заставляют признать себя философской моделью. Два пути развития должны быть проанализированы, чтобы можно было ближе взглянуть на эту теоретическую структуру, вопрос смысла и ценности: какова природа смысла в области философии и какова роль этого смысла в процессе становления человека? То, что конструирует смысл с объективной точки зрения философского анализа, это смысл и несомненно некий элемент, регулирующий пространство всеобщей мысли с трансформации ценностей, которые человечество по привычке принимало как ценности идеологические и божественные откровения, критику разума, какими бы ни были методологические критерии, не имеющие объективного смысла в своей поверхностности. Что же касается ценностей, которые история философии отодвигала на задний план или подвергала цензуре, то объектом особой критики становится план философской переоценки Ницше. Он должен быть

реализован в области смысла и сущности философии, эта ключевая идея ницшианской мысли может быть выражена так: каков смысл ценностей, ведущих человека в мир, не имеющий окончательного, определённого направления? В какой схеме можно отразить кризис, лежащий в природе этой структурной критики? Что является её экспериментальной основой? Но рассматривать этот вопрос исключительно в метафизическом контексте значит остаться узником бездны, где концепт не может развиваться, мы же должны увидеть, в каком соотношении смысл метафизики представляет собой основу ницшианской мысли. С одной стороны, какова же идея, тема, необходимость определить смысл этой совокупности, не обращаясь к происхождению метафизики? А с другой стороны, какова сущность этой метафизики, составляющая основу ницшианской мысли? И что есть она сама? Из чего стоит беспредметная наука, аспекты которой не находятся в области видимого? Она не относится к «материалистическому монизму», как считает Жан-Поль Сартр и тем более не представляет собой образ некоего Бога, космоса, божественного начала; все её аспекты направлены на осуществление нематериальной рефлексии, связанной с объектом и предметом; эта рефлексия производится изнутри самого Бытия. Вернёмся к призракам, огню и пеплу! Мы не должны предаваться отвлечённым размышлениям в области интегральной метафизики, состоящей в постановке вопроса о сути абсолютного Бытия, но необходимо ответить вопросом на вопрос. Вопрос метафизики «Что это?» Ницше замещает генеалогическими вопросами «Кто? Кто есть кто?». В чём заключается сила, позволяющая овладеть смыслом? Что значит жить в космическом пространстве без границ и конца? С одной стороны, какая аналитическая и теоретическая задача должна быть принята критикой, ставящей под вопрос историю нравственности в божественной, социальной, конвенциональной или первоначальной перспективе? И с другой стороны, какими будут ценностные параметры, которые смогли бы преобразовать систему, имеющую до этого только негативные последствия? Для Ницше существует два способа философского анализа: один патриархальный и следующий догмам. Второй – объяснение, логику которого можно проследить благодаря силе истории философии. Идея Ницше состоит в изменении предмета внешней философской мысли для создания нового подхода. Он же состоит в управлении преобразованием всех ценностей, лежащих в основе философии. В каких же обстоятельствах происходит становлении истории философии, как можно будет извлечь пользу и произвести переоценку её ценностей по отношению к догматической философии?

Ответ Ницше определённый и точный: почему понятия должны зависеть от их происхождения? Какие условия должны разъяснить их смысл? Философ объясняет этот концепт, не обращаясь к легендам, мифам или сказкам как к «собраным по кусочкам историям», но исходя из идеи стремительно развивающей генеалогии, являющей собой силу непосред-

ственно концепта, это прекрасное, дурное, честность, справедливость, право, искренность. Задача исторической философии состоит таким образом в объяснении мира противоположного миру метафизики и божественности. Она воплощается в концептуальном смысле с исследовательской точностью, представляя собой нечто вроде изготовления концепта.

Дух ницшианской мысли заключается в непринуждённом узаконивании Жизни как Воли к бесконечной власти. Речь идёт о самой естественной сущности, выражающей источник навязанной жизни, отвечающей на вызовы судьбы. Замысел Ницше мог интегрироваться в процесс эволюции жизни в качестве психо-натуралистической сущности, освещающей суть самого Бытия. Для Ницше вся история развития философских идей, начиная с греков, была ничем иным, как иррациональной ересью, зародившейся в основании западной цивилизации. Но в каких же условиях её изложение может быть истолковано с аналитической и исторической точки зрения?

Для Ницше история состоит из беспрестанно движущихся вперёд сил, связанных с обвинениями теологов и особенно с происхождением анамнеза систем религиозных ценностей, остающихся воистину смертельным ядом для общества. Вне зависимости от периода и его преобладающих черт этот безнадёжный образ не может быть абсолютен во времени, насаждаясь как неизбежность, сверхчеловеческая сила, довлеющая над людьми. Ницше всеми своими силами пытался определить более глубокий смысл цели философии. Что же означает история по мнению Ницше? Ответ прост: она представляет собой совокупность условий и случайностей, формирующих абсурдную судьбу человека. Ницше определяет самое главное не как возможность существовать, человек существующий в одиночку сталкивается с силами, определяющими его собственную натуру. Речь не идёт об идеальном обществе, соответствующем представлениям некоторых философов-утопистов, которые подменяли разум утверждающей властью живущих индивидов. Они сделали человека создателем общества, тогда как на самом деле именно общество делает людей такими, какие они есть. Это бытийно-онтологическое различие отвечает на многие вопросы.

Каковы же основополагающие ценности философии Ницше? Это психологическая сила находится на этапе перераспределения бытия в то время, как она преодолевает силу критики. В рамках этого объективированного подхода человеческое существо остаётся способным принимать своё существование и отвергать нездоровую жизнь, берущую своё начало в инертности современности, что означает в духе времени; это разновидность сущности Бытия, то, что должно расцениваться посредством собственного желания, а не заранее установленными истинами. Ницше опровергает причинные отношения вещей друг к другу, говоря именно о заурядной причинности. Это традиционное видение, заключающееся в придании философским ценностям абсолютного влияния, полнейший нонсенс. Суть критических замечаний Ницше состоит в том, что философы в целом,

и Шопенгауэр и Кант в частности, являются глашатаями критической мысли, не опережающей элементарных стадий развития философии как науки. Искомая цель заключается в онтологическом различии, которое всегда стремится предписывать области философии некую неуловимую парадигму. Что ещё добавить? Нужно принимать во внимание все необходимые дистанции для того, чтобы критика ценностей стала значительным элементом в создании этих ценностей. Из этого заключения мы устанавливаем смысл заповедей и стихов, сколь бы теологическими ни была их природа, религия должна уступить для того, чтобы критика и отклики на неё выполняли задачу, состоящую в доказательстве ценности философии в её экзистенциальных исканиях. Множественность философских постулатов – это основной элемент области философии. Уточним, какой именно философии? Философия не может пройти процедуру стерилизации сличностных точек зрения, здесь необходимо разнообразие и множественность интерпретаций. Форма критики представляет собой основу последней. Вторая основная идея мысли в области философии – это то, что каждая вещь обладает внутренней силой. Действие, присущее каждой форме вещи, сталкивается с процессом его философского принятия. Оно вступает в противоречие с как таковым предметом феноменологии, как предметом, созданным человеческим знанием. Изучение философского феномена должно поддерживать эпистемологическое основание или эпистему (*совокупность, структуру знаний, свойственных определённой эпохе или социальной группе*) как элемент интеграции в путаницу истории. Ницше рассматривает исторический обзор развития вещей по принципу увеличения сложности по мере структурирования объектов. Ницшианская философия остаётся символом анализа уникальных множественностей, амбивалентной переменной на первый взгляд: дихотомической с одной стороны, и с другой – независимым размышлением о трансцендентальных силах, делающих из истории пленника божественной метафизики.

Итак, Ницше как следует показывает, что философия должна отделять в первую очередь наличие божественного принципа в целом и теологии в частности с целью появления мыслящих и свободных личностей. Так, например, Бог не может быть неотъемлемой частью предмета изучения философии. Значение смысла не зависит от силы: смысл является поверхностным, обнаруживая феноменологию, эту чудесную науку видимости. Он остаётся инертным при негодном рассуждении. Его важность проявляется в анализе по причине его статичных или даже скорее оторванных от жизни, бесплотных, равнодушных свойств. Он находится везде, он не множественный и не единственный, не разнообразный, не оригинальный. Он весь в небытии, в стерильности, которая не может породить ни смысл, ни относительные ценности, что приводит к появлению концепта. Понятие Бога не может дать нам ничего вне самой сути себя, понятие Богане может призвать на помощь теоретические инструменты, способные реализовать

причинность, которая может формализовать отношения между сложной научной и относительной причинностью. Ни действительность, ни разум не могут передать смысл концепта в процессе анализа, связанного с его контекстом. В каком же соотношении сила воли субъекта наблюдающего может избегать реальности объекта наблюдения, не будет ли это осуществлено лишь при использовании техник наблюдения, точки зрения и отбора объекта наблюдения? Ницше понимал волю как антидиалектическую модель, представляющую собой желание, что является эффективным исследованием причинности в её уникальной множественности. Искать желание в причине не так важно, так как оно не является многоуровневой и сложной репрезентацией между объектами, но действует в противоположном направлении. Её сила оборачивается против неё же самой в установлении границ вещи и присущих ей характеристик. Происходит стремительно развивающееся становление наблюдаемых сил, что и является основой нигилизма.

РАЗДЕЛ II. КРАСОТА И БЛАГО

Герасимов В.М.

БЛАГО В ИНТЕРПРЕТАЦИИ Ф.А.СЕЛИВАНОВА

Подготовка к Селивановским чтениям – хороший повод вспомнить категорию блага, одну из любимых категорий Ф.А. Селиванова, изучению которой Федор Андреевич уделил немало внимания [см.: 1, 2], и которая, кажется, в последнее время оказалась несправедливо забытой философами. Так, например, в Философском энциклопедическом словаре, изданном в 1983 году, есть статья о благе, а в огромной (1312 страниц) книге «Всемирная энциклопедия: Философия» 2001 года издания упоминания об этом классическом философском понятии уже нет. И это в определенном отношении не случайно: в указанном Философском энциклопедическом словаре написано, что «понятие Б. постепенно утрачивает свое значение и с сер. 19 в. вытесняется понятием ценности» [3]. Справедливости ради следует заметить, что понятие о благе не исчезло совсем из системы социальных научных знаний, но оно как бы перешло в разряд чисто экономических (см., например, статью о благе в Википедии). Нам представляется, что такое сужение объема понятия о благе неправомерно и не соответствует философской традиции.

Начало формирования понятия о благе видимо, совпадает с началом человеческой истории, задолго до появления философии. В процессе практического и духовного освоения действительности человек учился отделять полезное от вредного, необходимое для жизни от бесполезного. В качестве элементов философских систем понятие о благе появляется в текстах, относящихся к древнеиндейской и древнекитайской философии, в трудах древнегреческих и древнеримских философов. При этом в одних учениях благо рассматривалось как средство (Мо-цзы и его последователи, софисты), а в других – как цель (Платон, Аристотель). Платон в диалоге «Филеб» определяет благо как нечто «наисовершеннейшее». Поэтому «все познающее охотится за ним, стремится к нему, желая схватить его и завладеть им» [4]. Согласно Платону благо «довлеет себе» и в этом его отличие от остальных вещей. Идея блага у Платона находится на вершине всей иерархии эйдосов. Аристотель, который подверг критике учение Платона об идеях как самостоятельных сущностях, тем не менее поддержал в «Никомаховой этике» определение блага как объекта стремлений людей [5]. Противоположное благу и Платон, и Аристотель называли злом.

Часть более поздних философов следовали во взглядах на благо за Платоном и Аристотелем (в частности, Т. Гоббс, П. Гассенди), другие следовали традиции понимать благо как средство, связывая его с полезностью (Б. Спиноза, Н.Г. Чернышевский). И. Кант связывал благо с «состоянием приятности, довольства» [6]. У Гегеля благо – это некая практическая идея,

которая реализует самое себя через деятельность [7]. Понятие блага у Гегеля связывается с категориями цели, побуждения, долженствования [8]. Краткий экскурс в историю философии позволяет резюмировать, что содержание категории блага закономерно обуславливалось общей мировоззренческой позицией мыслителя и его методологическими способностями (способностью мыслить более - менее диалектически или же впасть в крайность или проявлять эклектизм). Диалектико-материалистическая парадигма, в рамках которой формировалось философское мышление Ф.А. Селиванова, позволила ему в его рассуждениях о благе избежать недостатков предшественников. Во-первых, следует подчеркнуть, что Ф.А. Селиванов рассматривал категорию блага как родовое понятие для этики; основные этические категории добра и зла не понять, по его убеждению, не обращаясь к категории блага. Само же понятие блага, по его мнению, «не входит в систему этических категорий, является общесоциологическим» [2, с. 18]. Ф.А. Селиванов связывал благо с потребностью, причем с потребностью разумной. Отмечая, что благо существует лишь в отношении «разумная потребность – вещь», он утверждал, что потребность разумна, если ее удовлетворение приносит пользу как личности, так и обществу, и «лишь удовлетворение и развитие потребности в пределах единства личного и общественного определяет качество блага» [9]. Благо и его антипод – зло для Селиванова – это не сами вещи как самостоятельные материальные или идеальные сущности, а это качества вещей в отношении к потребностям человека. Вещи обладают качеством блага или зла тогда, когда они вовлечены в процесс жизнедеятельности человека, когда они становятся жизненно важными, влияют на существование человека, являются объективно значимыми для него, независимо от того, насколько адекватно осознается субъектом эта значимость.

В начале статьи мы отметили, что категория блага в философии (но не в жизни вообще) постепенно стала заменяться категорией ценности. К категории ценности в советской философии стал проявляться интерес с середины 60-х годов, в то время, кстати, когда Ф.А. Селиванов заявил о себе как самостоятельный, оригинальный философ и когда уже вполне сформировался круг его научных интересов. В эти годы на страницах журналов «Вопросы философии» и «Философские науки» прошла дискуссия по проблеме ценностей. Вопрос о соотношении категорий блага и ценности специально не обсуждался, но большинство участников дискуссии так или иначе высказали свое мнение по этому вопросу. Мнения разделились: одни утверждали, что благо и ценность – это одно и то же (К.А. Шварцман, А.Ф. Шишкин, О.Г. Дробницкий, В.П. Тугаринов, который, правда, позднее изменил свою точку зрения), другие настаивали на их различии (В.А. Блюмкин, В.А. Ребров). Ф.А. Селиванов также выступал за то, чтоб различать благо и ценность. Он рассматривал ценность как меру блага. Блага, по мнению Селиванова, обладают ценностью для людей, причем ценность

различных благ может быть неодинаковой. «Вещи могут сравниваться по ценности в определенном отношении. Одна вещь может быть более ценной, чем другая. Сравнение по ценности предполагает, следовательно, количественное различие... Благо – качество вещей в отношении к потребностям людей, ценность же – мера блага. Вещь является благом в пределах ценности, за этими пределами она не есть благо» [2, с. 18]).

Различая благо и ценность, Ф.А. Селиванов не исключал и возможности отождествления их в определенных отношениях и, соответственно, взаимозаменяемости соответствующих терминов: «Но поскольку любая количественная характеристика может в некотором смысле, отношении рассматриваться как качественная,... постольку возможно употребление терминов «ценность» и «благо» в определенных случаях как синонимов» [2, с. 18]). Правда, в каких случаях это возможно, Ф.А. Селиванов не уточнил.

Библиографический список

1. Селиванов, Ф. А. Благо / Ф. А. Селиванов. – Томск : Изд-во Томского ун-та, 1967. - 66с.
2. Селиванов, Ф. А. Благо как исходная категория для системы этических понятий / Ф. А. Селиванов // Проблемы категорий марксистско-ленинской этики: материалы симпозиума, посвященного 100-летию со дня рождения В.И.Ленина. – Новосибирск, 1969. - С. 16-18.
3. Философский энциклопедический словарь / под ред. Л. Ф. Ильичев [и др.]. – Москва, 1983. - С. 55.
4. Платон. Сочинения: в 3-х т. Т.3, ч.1. - Москва, 1971. - С. 23.
5. Аристотель. Сочинения: в 4-х т. Т.4. - Москва, 1983. - С. 54-61.
6. Кант, И. Сочинения: в 6-и т. Т.4, ч.1. / И. Кант - Москва, 1964. - С. 382.
7. Гегель, Г. В. Ф. Сочинения: Т. 7 / Г. В. Ф. Гегель. - Москва – Ленинград, 1934. - С.145.
8. Гегель, Г. В. Ф. Сочинения: Т.3. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. - Москва, 1972. - С. 281-287.
9. Селиванов, Ф. А. Оценка и норма в моральном сознании / Ф. А. Селиванов. - Москва, 1977. - С. 9.

Марцева Л.М.

НРАВСТВЕННЫЕ ПРИНЦИПЫ СОИЗМЕРЕНИЯ КУЛЬТУРЫ И АНТИКУЛЬТУРЫ

Инструментарий различения культуры и антикультуры, на наш взгляд, содержится в сущностном феномене самой культуры. Слово *культура* происходит от слова *культ* (лат. – *cultus*), означающее в религиозном смысле служение божеству не только в обрядовом значении, но и как образцу для подражания в поведенческом, житейском и профессиональном смыслах. Всякий культ, включая «культ личности», представляет собой некий набор ценностей, нравственных (или безнравственных) принципов, определяющих жизнедеятельность индивида и объединяющих индивидов

в группы по близким интересам и моральным качествам. В светском варианте культ также предполагает любовь, поклонение и служение Родине, своему народу, своей профессии. При этом персонифицированная власть и вышестоящие инстанции становятся культовыми фигурами только при условии служения государству и народу, если сами транслируют в общество поведенческие образцы и нормы нравственности, т. е. пользуются доверием подавляющего большинства граждан. Заставить «любить себя» представители власти не могут, о чем свидетельствует фольклор в анекдотических сюжетах и интерпретациях их действий. В русской лингвистической традиции *культ* трактуется в смысле «преклонения перед кем-то или чем-то, почитания чего-то или кого-то за образец совершенства для подражания» [1, с. 284]. Отечественная литературная и философская традиции включают в качестве меры истины христианство в его православном виде, принятом после Крещения Руси Владимиром Святославичем в 988-989 гг. в качестве *государственной* религии. Литература, философия, наука и обыденная жизнь в широком смысле наполнены размышлениями о соотносимости духовно-нравственных идеалов с духовно-нравственной догматикой мировых религий, включая советскую эпоху в России и СССР как попытку созидания справедливого общества на принципах нравственного исполнения нравственного долга.

Крещение Руси способствовало единению народов ее населяющих на православных религиозно-нравственных основах совместной жизнедеятельности и продолжает объединять многонациональное и многоконфессиональное население современной Российской Федерации. Ядром всех классических мировых религий являются нравственные законы, определяющие дозволенное и запрещенное Богом в сфере человеческих коммуникаций. Табуирование христианством, исламом, буддизмом, конфуцианством, иудаизмом, зороастризмом и другими религиозно-нравственными учениями поведенческие *отклонения* от нравственной нормы у всех народов не просто порицаются, но и в жестких вариантах проходят по ведомству светских карающих законов, определенных в Конституциях, гражданском, трудовом, уголовном и других кодексах. Ограждение социумов от преступных деяний реализуется через судебную практику и пенитенциарные системы во всех странах для поддержания общественного порядка на основе допустимого в обществе поведения. Для таких же целей предназначено международное право во взаимоотношениях международного сообщества.

Морально-нравственные поведенческие нормы, закрепленные в догматике классических религиозных учений, сохраняются для всех граждан РФ как константы общественных отношений вне зависимости от этнонациональных различий, смены исторических эпох и социально-экономических формаций. Содержание моральных требований и запретных (табуированных от начала человеческой истории) поведенческих от-

клонений в своей сущности остаются неизменными в контексте всей мировой истории. К примеру, не убий, не укради, не прелюбодействуй, не возжелай того, что имеется у другого (не завидуй!), почитай родителей и т. д. Эти общие догматы вариативно входят не только в религиозное сознание, но и являются основой юридического защитного нормативно-правового каркаса у народов всех стран, этносов и наций. Вся мировая история демонстрирует борьбу человечества за сохранение нравственной догматики религиозных учений в ее практическом применении посредством культуры, в различных культурно-исторических общежительных формах жизни людей, вне зависимости от естественных процессов научно-технологического, технического, коммуникационного и социально-экономического развития человечества. Изобретательность человека известна. Но она двойственная: потрясающе плодотворна и потрясающе жестока в контексте человеческих взаимоотношений в межличностном и межгосударственном деловом сотрудничестве. Это напрямую зависит от духовно-нравственного качества и культурного потенциала индивидов, социума и образованных ими социально-политических и социально-экономических институтов.

Тема нравственных принципов в культуре индивида, обществ и мирового сообщества, включая запретительные меры в отношении отступлений от моральных запретов, остается не просто актуальной, но и все более угрожающей существованию человека и всего человечества. Мировая и отечественная история показывает множество сюжетов в различные хронологические периоды, когда отступления или человеческие интерпретации заданных классическими религиями нравственных поведенческих и общежительных правил приводят к человеческим драмам, внутренним государственным и межгосударственным конфликтам, локальным столкновениям и мировым войнам. Именно *отступление* от заповеданных общежительных правил в вариантах мировых и национальных религий мотивирует оправдательные вариации агрессивных явных и/или скрытных разрушительных технологий во взаимоотношениях в диапазоне от межличностных, внутрисоциальных (социально-классовых, межсословных, личностных) и глобальных международных масштабах.

Новейшие информационные технологии, интернет пространство показывают зримо всем и каждому количественно-качественные характеристики порочности землян, соотносительные характеристики добра и зла, жадности и бескорыстия и другие феномены, в прямом смысле угрожающие человечеству и будущему теперь уже всей планеты Земля. Опасность для человечества представляют не только прямые военные конфликты, но и экологические угрозы для развития человека как биологического вида в зависимости от рукотворных изменений естественной среды его обитания. К этому добавляются военные конфликты с сопутствующим истреблением естественной среды обитания людей, а также природных ресурсов, обеспе-

чивающих преемственность форм и способов их жизнедеятельности, включая здоровые инстинкты самосохранения в условиях создания по существу искусственной среды для антропоса.

Среди фундаментальных социально-экономических оснований проблемной культуры и антикультуры остаются укоренившиеся в мировой истории противоречия отношений труда и собственности. Именно в этих сферах аккумулируются нравственные качества индивидов, доминирующие моральные правила и противоречия взаимоотношений межличностного, межсубъектного и глобального социально-экономического характера: производитель, потребитель и посредник в распределении и потреблении совокупного общественного богатства. Социальные революции в разное время и в различных регионах мира, включая «перестройку» и последующий слом советской социально-экономической системы, благодаря новым эффективным способам распространения информации, формированию общенациональных и общемирового медийного пространства, особенно ярко показали, что *сфера взаимоотношений труда и капитала остается ведущей темой современной мировой истории*. Она не уходит в ее анналы, не облегчается технологиями массового производства и перепроизводства, необходимых для нормальной жизни всего человечества, а обогащается историческим опытом народов и технико-технологическим оснащением информационных потоков, доступных сегодня всем и каждому.

При этом нравственные качества людей и нравственные доминанты межчеловеческих отношений остаются в неизменной догматической зоне культурно-нравственных учений всего мира. С учетом того, что во всех религиозных системах у Бога есть известный антипод - Сатана – вечный защитник человеческих слабостей и провокатор действий, осуждаемых религиозно-нравственными доктринами. Человек оказывается распятым между «нельзя» и «хочу». Морально-ценностная догматика, сформулированная в религиях, остается неизменным «камнем» преткновения и стояния человека перед проблемой *выбора культуры и антикультуры*. Народы продолжают искать социально-экономические модели и технологии, предельно выражающие справедливость, заключенную в нравственных законах религиозных систем всех народов мира. Для различения культуры и антикультуры важно, что нравственные законы вложены в сердце каждого человека уже от его рождения. Человек рождается нравственно безгрешным, получая противоположные качества и поведенческие навыки в процессе адаптации к наличной в период его жизни культуре через воспитание, образование, коммуникации, социализацию.

Современному миру известны практики социалистического общежития в СССР и странах социалистического содружества, а также в современных дальневосточных странах: Китае, Корее. О воплощении христианских идеалов в социалистическом строе размышлял русский религиозный мыслитель и философ Л.А. Тихомиров. Результатом его подробного соп-

ставительного анализа стал вывод: «Несмотря на то, что революция, и особенно социалистическая, относится к христианству крайне враждебно и не раз уже обрушивалась на него чисто истребительными мерами, - нет сомнения, что в идее социалистической революции проявилось атеистическое воплощение христианского идеала» [2, с. 575-580].

В настоящее время ностальгия по советской эпохе характерна не только для старшего («предки»), но и для молодого поколения, которому предоставлена большая свобода выбора в реализации своих способностей, потенциала и приоритетов. При этом существенным ограничением достижения целей оказываются *деньги* – этот серьезный посредник между мечтой и возможностями в условиях индивидуализированного типа общества, когда человек сам должен искать средства осуществления своей мечты, включая финансовые способы реализации своих дарований. Другим ограничением качественного образования является подготовка специалистов высшей квалификации – кандидатов и докторов наук, проходящих через публикации и подготовку к защите, где денежная составляющая резко снижает качество работ и требования к ним. Это существенные отличия от советской эпохи, когда государство *искало таланты* и создавало условия для их «выращивания». Общество было заинтересовано в подготовке кадров высшей квалификации и их воспитании для работы во благо всей страны. Развитие способностей и развитие талантов являлось не делом одиночек, а общим делом советского народа во всем СССР.

Федоров Николай Федорович был религиозным мыслителем, основателем направления, получившего название русского космизма, и создателем одной из, как принято считать, утопических систем. В историю философии Н.Ф. Федоров вошел как автор сочинения «Философии общего дела», которое часто называют богословско-естественно-научным произведением, поскольку в нем выразился православный взгляд на перспективы развития общества на основе культуры. Он ввел в оборот понятия «общее дело», «регуляция природы», «долг сынов» и другие для описания такого строя жизни, где созидательный потенциал человека раскрывался бы не для личного процветания. А во благо всего общества, где социальная система строилась бы в неотрывной связи с учением о человеке как со-творце и со-работнике Бога.

В «Философии общего дела» раскрыта суть религиозно-теоретического обоснования перспектив социальных преобразований, которая состоит в неразрывной взаимозависимости результатов труда, преобразовательных действий и нравственных качеств, нравственной ответственности людей перед потомками и историей. Федоров Н. Ф. убеждал и доказывал, что социально-политическая гармония социума – это общее дело, прямо зависящее от *нравственного качества всех* и каждого, или *подавляющего числа людей* в обществе. По его учению, персонифицированная нравственность всех и каждого в своей конкретной работе и жизнедея-

тельности – условие благополучия всего социума. Моральные принципы каждого человека выявляются, материализуются через его дела и отзываются взаимодействием на общих и всем ясных основаниях моральной ответственности за свою работу. Безответственный индивидуальный эгоизм также отзывается во всем обществе дисгармонией, разрушающей общее дело. Н.Ф. Федоров в «Философии общего дела» писал, что духовно-нравственное здоровье общества выступает в качестве основной заботы государства – общим гражданским делом всего социума [3, с.84-89].

В.В. Ильин, отмечает, что, по убеждению Н.Ф. Федорова, «философия должна радикально изменить свою ориентацию от «мысли без дела» на то, чтобы «ориентировать человека на активное преобразование действительности», т. к. именно разделение мысли и дела обрекает человеческий род на взаимные распри, порабощение. В русской философско-культурологической мысли идея преобразовательной деятельности всех граждан во имя общего для всех благополучия проходит красной нитью. И.А. Ильин отмечал, что идея о должном преобразовании общества емко представлена в отечественной философии. *А дальнейшая задача философии в смысловой конкретизации социально-экономических целей общества, имманентных и желаемых для России: «Смысл радикального поворота в философии заключается в выработке плана преобразовательной деятельности. Общее дело – это преобразование природы, общественных отношений, самого человека. При этом каждый несет ответственность за все»* [4, С. 640].

Для понимания реальности (а не копирования чужестранных и доморощенных фантазий) планов общественного развития важна работа «Социокультурная динамика» Сорокина Питирима Александровича (1889-1968), где представлена интегральная теория смены глобальных систем ценностей в контексте мировой истории. Он определил три основных «системы истины», которые выражают идеалы и ценности разных исторических эпох: *наука, философия и религия*. Эти три фундаментальных основы идейно-ценностного единства нации продуцируют ее эволюцию с сохранением неповторимого образа в динамике общемировой истории. Мировая история показывает ход *циклического* развития процессов изменения самых устойчивых систем, выражающих идейно-ценностную динамику и цикличность исторических эпох. Например, средневековье с доминантой религиозной морали сменяется ренессансом (эпохой Возрождения), где доминантой выступает чувственная культура, основанная на телесных удовольствиях, отторгающих и замещающих табуирование и аскетизм религиозной жизни. При этом наука, философия и религия даже при самых глубоких трансформациях остаются важными основами при всех конкретно-исторических перипетиях, подвергая критическому осмыслению обновленные и уже известные истории поведенческие образцы, новации и мотивации. Эпоха Ренессанса (Возрождения) в новых формах воспроизведе-

ла старые, периода греко-римской античности ценности – торжество телесности и чувственного типа культуры с нравственным оправданием свободы самовыражения человека. После аскетичной, строго табуированной религиозными правилами культуры средневековья, мир перешел в зону Ренессанса – возрождения и торжества физических, чувственных удовольствий, включая празднества, пиршества, карнавалы, отвержение нравственных сдерживаний в образе жизни, во взаимоотношениях полов, социальных действиях и т.д.

В пространстве науки, философии и религии в различные времена формулируются и транслируются в общество конкретно-исторические системы истины и ценностей, облачаемые в материальную, чувственную атрибутику частной и общественной жизни, в вещный мир, создаваемый и демонстрирующий технико-технологическими трендами ценностные приоритеты эпох. Внятное различие ценностных систем П. А. Сорокин дал в своих названиях этим глобальным системам истин: *идеациональная* (религиозно-нравственная), *идеалистическая* (основанная на идеалах и идеологии) и *чувственная* (ориентированная на ощущения и чувственность бытия). Эти основные системы находятся в состоянии исторических флуктуаций (лат. *fluctuation* – колебаний) – *отклонения* физической или статистической величины *от среднего значения*, вызванного различными этнонациональными факторами и событиями. Теория флуктуаций П.А. Сорокина, аккумулирующая историческую логику мировой истории – это интегральная теория развития человечества – исторического процесса циклической сменяемости ценностных систем, захватывающих весь мир, т. е. имеющих глобальный характер. Иначе говоря, весь мир периодически переживает революционные эпохальные переходы из одной системы ценностей в другую. Происходит циклическое преобразование:

- *идеациональной (религиозно-нравственной) системы ценностей*, основанная на религиозных учениях (к примеру, эпоха Средневековья);

- *идеалистической системы ценностей*, в основе которой находятся идеи, идеалы и идеологические установки (включая социализм и коммунизм), ориентированные на всеобщее равенство в участии совокупного труда социума и доступности для всех общественных благ с учетом приоритетов и своеобразия пользования ими;

- *чувственной системы ценностей*, в основе которой доминирует *удовольствие* - удовлетворение преимущественно физических, физиологических, телесных потребностей людей [5, с.425-504]. Для этого используются различные средства и способы вопреки общественной морали, нравственным нормам и социальному благополучию общества. Более того, даже законодательное оснащение жизни вводит в норму, казалось бы, выходящие за пределы разумного, этики и эстетики поведенческие аномалии: однополые браки, «сомнительное» усыновительство, внутрисемейный раздел средств, собственности, стилей и образов жизни и т. д.

Названные П.А. Сорокиным всеобщие или глобальные ценностные системы в определенные эпохи охватывают все страны во всем многообразии их культур. Очевидная культурно-историческая специфика стран, моделируется и выражается особенностями внешнего проявления масштабных ценностных деформаций.

Более трех десятилетий Россия перестраивается по лекалам западного, на этот раз как основного «интересанта» и источника трансформаций мир системы - американского глобализма в виде глобальной системы *чувственной* культуры, насаждаемой и *дорого продаваемой*. Именно чувственный тип культуры (свобода удовольствий и нравственной распущенности) оказывается сильнейшим антиподом религиозно-нравственных поведенческих догматов и норм, а одновременно и наиболее доходным товаром на современном глобальном рынке товаров и услуг. За время «торжества» чувственного типа культуры выросло новое поколение граждан, которое уже замещает и которому предстоит заменить уходящее поколение, в какой-то своей части пролонгировавшее и удерживающее моральные скрепы социума. Принятие социумом и адаптация чувственного типа культуры в новых трендах жизни затрудняется характерной им агрессивностью и сомнительной нравственностью нововведений. Драматизм последних десятилетий от начала 90-х годов связан с принадлежностью граждан бывшего СССР и стран бывшего социалистического содружества к идеалистическому типу культуры, ядром которой была советская система *воспитания и образования* всех уровней. Вера в идеалы и стремление к их реализации соответствовали *идеалистическому* социокультурному типу общества, основанному на пусть нередко и недостижимых идеалах.

Драматизм советской эпохи, в сущности, был заложен сразу отменой православия как государственной религии и всех существовавших в России религий, закрытием храмов и ликвидацией сословия священнослужителей всех конфессий страны. «Приход к власти большевиков в корне изменило положение церкви в государстве. Одним из первых декретов советское правительство отделило церковь от государства. Церковь потеряла права юридического лица. Теперь она не могла владеть имуществом, священники не могли преподавать в светских учебных заведениях. Предмет «Закон Божий» был изъят из школьной программы. Государство провозгласило свое право пропагандировать научный атеизм, а пропаганда религии в любой ее форме была запрещена» [6, с.662-665]. Разруха и потери дорогих и близких людей во время Великой Отечественной войны принесли огромную горе всему СССР и каждой семье. Война, трагедии и разруха востребовали возвращения религиозно-нравственных правил в жизнедеятельность общества. Военная опасность и онтологический драматизм всего общества – фон, на котором советская власть изменила отношение к церкви. Состоялась 4 сентября 1943 г. встреча митрополита Сергия и главы СССР И. В. Сталина, на которой было решено созвать Архиерейский Собор и вернуть из ссылки остав-

шихся в живых священников. Уже 8 сентября 1943 г. Архиерейский собор при поддержке правительства был созван и начал работу. К 1949 г. было уже 14,5 тысяч возобновленных и отстроенных новых храмов, открыто 69 монастырей, 8 семинарий и 2 академии. Начал выходить журнал Московской патриархии, началось издание Библии, молитвословов, богослужебной литературы. При Совнаркомом СССР был создан Комитет по связям с РПЦ. Право на восстановление храмов и подготовку богословов получили все республики СССР в соответствии с религиозными предпочтениями местного и приезжего населения. Нравственные основания жизни вошли в культурную и социальную жизнь всех народов СССР как базовые ценности жизнедеятельности общества. Для населения с атеистическим сознанием они были представлены в виде «Морального кодекса строителя коммунизма», в котором в светских формулировках прозвучала нравственная догматика христианства, ислама и присущих народам СССР иных верований (иудаизм, буддизм, протестантизм и др.).

Воспитание морали и нравственных качеств личности составляло неразрывную связь с общими и профессиональными знаниями, применение которых предполагало моральную ответственность специалистов всех уровней во всех сферах жизни и отраслях трудовой деятельности. Сама трудовая деятельность воспринималась как *нравственный долг* каждого гражданина перед отечеством. Исполнение нравственных требований всегда требует от индивида определенной коррекции личных желаний и ограничений в жизнедеятельности для устойчивого развития страны. Советская *идеалистического типа культура* и трудовой образ жизни были оснащены моральными законами и всеми видами гражданского законодательства с соответствующим надзором за его исполнением. Художественная культура и кинематограф СССР создавали достойные для подражания образы и до сегодняшнего дня поражающие воображение своей нравственной чистотой и гуманизмом. Пороки публично обличались и вытеснялись за рамки социальной жизни.

К примеру, основным гражданским долгом, источником благосостояния и социального статуса человека в СССР признавалась равная для всех обязанность трудиться на благо всей страны: «Основу личной собственности граждан СССР составляют трудовые доходы. В личной собственности могут находиться предметы обихода, личного потребления, удобства и подсобного домашнего хозяйства, жилой дом и трудовые сбережения. Личная собственность граждан и право ее наследования охраняются государством. В пользовании граждан могут находиться участки земли, предоставляемые в установленном законом порядке для ведения подсобного хозяйства (включая содержание скота и птицы), садоводства и огородничества, а также для индивидуального жилищного строительства. Граждане обязаны рационально использовать предоставленные им земельные участки. Государство и колхозы оказывают содействие гражданам в ведении

подсобного хозяйства. Имущество, находящееся в личной собственности или в пользовании граждан, не должно служить для извлечения нетрудовых доходов, использоваться в ущерб интересам общества» [7, с. 10-11]. Взаимозависимость благополучия общества, государства и гражданина также определял Основной Закон страны СССР: «Источником роста общественного богатства, благосостояния народа и каждого советского человека является свободный от эксплуатации труд советских людей. В соответствии с принципом «От каждого по способностям, каждому по труду» государство осуществляет контроль за мерой труда и потребления. Оно определяет размер налога на доходы, подлежащие налогообложению. Общественно полезный труд и его результаты определяют положение человека в обществе. Государство, сочетая материальные и моральные стимулы, поощряя новаторство, творческое отношение к работе, способствует превращению труда в первую жизненную потребность каждого советского человека» [7, с. 10-11]. Здесь же констатировалось: «Высшая цель общественного производства при социализме – наиболее полное удовлетворение растущих материальных и духовных потребностей людей [7, С. 11].

Когда в современном мире речь идет о духовно-нравственном феномене «вообще» и в частности о нравственных идеалах воспитания, образования, социальной практике и трудовой деятельности в системе культуры, о характеристиках различных сфер жизни человека, общества и глобального мира нередко возникает смущение самим термином «духовно-нравственное». Это связано с ощущением недоговоренности и/или непроговоренности, что именно понимается различными авторами под словом «духовность», с «духом нравственности» какого именно качества она связывается культура в понятии «духовно-нравственное». Нравственность от слова «нрав», а индивидуальный, корпоративный, групповой и общественный в подавляющей части нравы могут быть поврежденными, испорченными порочными принципами жизнедеятельности индивида, группы, социума в подавляющей его части. К примеру, культ денег и богатства («золотой телец»), если он доминирует в социуме, превращает общество в нечистоплотную среду, где торжествуют обман и симуляция трудовой деятельности в интересах личной выгоды во вред окружающим людям, социальной и природной экологии, культуре в широком смысле.

Неопределенность понятия обнаруживают языкознание и лингвистические словари. К примеру, в «Большом словаре иностранных слов» (более 24 000 слов), вообще нет слов «духовный» и «дух» [8]. В «Толковом словаре русского языка» (80 000 слов и фразеологизмов) духовность определяется как «свойство души, состоящее из преобладания духовных, нравственных и интеллектуальных интересов над материальными, а слово «духовный» относится к религии и церкви [9, С.168]. В философских словарях и энциклопедиях понятие духовность рассматривается в культурно-исторической динамике с анализом изменений его смыслового содержания

в соответствии с трансформациями и реформациями религиозных систем и соответствующими трансформациями «духа эпохи», общественного сознания и нравственных доминант общества [10, с. 255-259].

В Энциклопедическом словаре «Христианство» слово «духовный» вообще отсутствует, а описывается в статьях применительно к конкретным феноменам: святой дух, духовборы, Духов день (Пятидесятница), духовенство, духовник, духовно-учебные заведения, духовные стихи, духовный регламент [11, с.495 - 510]. Ясное объяснение слова «духовный» находим у В.И. Даля: «духовный – бесплотный; не телесный, из одного духа и души состоящий; все относящееся к Богу, церкви, вере; все относимое к душе человека, все умственные и нравственные силы его, ум и воля» [12, с. 226]. Логика подхода понятна, т. к. в религиях содержится представление о множественности бесплотных и не телесных духов, включая и сатану - князя мира сего, который ведь тоже дух с деструктивной духовностью, порабащивающей человека, его интеллектуальные, нравственные и творческие силы. Когда «поврежденная духовность» охватывает доминирующую часть общества, наступают периоды разложения, кризиса, упадка всего социума и деградация мир системы. С неизбежными революционными способами массового «приведения людей в чувства» самыми жестокими средствами. Вплоть до взаимного уничтожения виновных и невинных в разрушении нормального общественного бытия, основанного на правовой и личной ответственности.

Духовно-нравственные качества человека проявляются деятельно через поступки, поведенческие особенности, способы получения необходимых для жизни материальных условий, места в социальной системе общества и т. д. Самым ясным способом выражения духовно-нравственного потенциала индивида был и остается *труд*. Можно сказать, что труд – это *телесность, материализация* духовных, идеальных потенциалов человека. Способность к созидательному труду – это уникальный дар человеку Богом, ведь только человек во всем поднебесном мире способен к труду – целенаправленной деятельности, концентрирующей интеллектуальные, физические, эмоционально-психологические, нравственные и духовные силы личности. Человек создан по образу и подобию Бога, который был и остается Великим Тружеником. В книге Бытия описано, как Господь Бог создавал мир и человека - уже в замысле *со-творцом* и *со-работником* Богу. Эти сюжеты многократно описаны христианскими богословами. Емко изложены труды Господа в Монастырских листках Свято-Никольского мужского монастыря Омской митрополии «Труды во славу Божию» и посвященному престольному празднику монастыря 19 декабря с описанием работ по его восстановлению.

В настоящее время слово духовность исключительно популярно. Екклесиаст приходит к заключению, что *целью труда* является сам *труд*, требующий от человека *усилия - напряжения* всех его физических, нравствен-

ных, интеллектуальных и творческих сил. Смысл труда - преодоление себя (своих слабостей, пристрастий, невежества и т. д.) в процессе работы и познание радости созидания. «Вот ещё, что я нашел доброго и приятного: есть и пить и наслаждаться добром во всех трудах своих, какими кто трудится под солнцем во все дни жизни своей, которые дал ему Бог; потому, что это его доля» (Еккл. 5. 17). Человек живет спокойно и даже радостно, если терпеливо занимается праведным, честным трудом и тем самым обеспечивает свою жизнь и помогает другим.

Екклесиаст приходит к заключению, что *целью труда* является сам *труд*, требующий от человека усилия - напряжения всех его физических, нравственных, интеллектуальных и творческих сил. Смысл труда - преодоление себя (своих слабостей, пристрастий, невежества и т. д.) в процессе работы и познание радости созидания. «Вот ещё, что я нашел доброго и приятного: есть и пить и наслаждаться добром во всех трудах своих, какими кто трудится под солнцем во все дни жизни своей, которые дал ему Бог; потому, что это его доля» (Еккл. 5. 17). Человек живет спокойно и даже радостно, если терпеливо занимается честным трудом и тем самым обеспечивает свою жизнь и помогает другим. Во II Послании к Фессалоникийцам апостол Павел объясняет, что единственное средство избавления от «беспорядочных и лукавых людей» (2 Фес. 3. 2) – это равная для всех необходимость телесного, материального труда: «Ибо вы сами знаете, как должны подражать нам; ибо мы не бесчинствовали у вас, ни у кого не ели хлеба даром, но занимались работою ночь и день, чтобы не обременить кого из вас, - не потому, чтобы мы не имели власти, но чтобы самих себя дать вам в образец для подражания нам. Ибо когда мы были у вас, то завещали вам сие: если кто не хочет трудиться, тот и не ешь. Но слышим, что некоторые у вас поступают бесчинно, ничего не делают, а суетятся» (2 Фес. 3. 7 – 11). Равная для всех людей обязанность работать и иметь трудовые средства для существования («в поте лица» зарабатывать хлеб) – одна из главных основ Библейского учения о труде. *Другой* основой учения о труде является заповедь любви, которая включает темы организации совместного, общего труда. Любовь обнаруживает себя в деятельностной заботе об окружающем мире, включая природу. Культура – это сфера активного проявления и выражения деятельной нравственности.

Библиографический список

1. Ушаков, Д. Н. Большой толковый словарь русского языка. Современная редакция / Д. Н. Ушаков. - Москва : Дом Славянской книги, 2009. - 960 с.
2. Тихомиров, Л. А. Религиозно-философские основы истории / Л. А. Тихомиров. - Москва : ФИВ, 2012. – 808 с.
3. Лосский, Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. - Москва : Прогресс, 1994. - 460 с.
4. Ильин, В. В. История философии / В. В. Ильин. - Санкт-Петербург : Питер, 2003. - 732 с.

5. Сорокин, П. А. Социокультурная динамика / П. А. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество. - Москва : Политиздат, 1992. - 543 с.
6. Всеобщая история религий мира. - Москва : Эксмо, 2006. - 736 с.
7. Конституция (Основной Закон) СССР. - Москва : 1985. - 744 с.
8. Большой словарь иностранных слов. - Москва : Центрполиграф, 2005. - 815 с.
9. Ожегов, С. И. Толковый словарь русского языка / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова. - Москва: Азбуковник, 1999. – 944 с.
10. Философия. Энциклопедический словарь / под ред. А. А. Ивина. - Москва : Гардарики, 2004. – 172 с.
11. Христианство. Энциклопедический словарь в 2 т. / Ред. кол. С. С. Аверинцев [и др.]. - Москва : Большая Российская энциклопедия, 1993, Т. 1. – 864 с.
12. Даль, В. И. Толковый словарь русского языка. Современная версия / В. И. Даль. - Москва : Эксмо-пресс, 1999. - 735 с.

Захарова Л.Н.

КРАСОТА И ЗДОРОВЬЕ

Что такое здоровье человека? Об этом существует множество мнений, но при этом очевидно, что здоровье можно рассматривать лишь в связи с болезнью – только в сравнении с ней можно определить истинное состояние здоровья человека. Часто здоровье определяют через понятие «норма», это значит, что у человека нормально функционируют его органы, он адекватно реагирует на внешнюю среду, приспосабливает ее к своим нуждам, развивает ее, изменяется сам. Норма в данном случае рассматривается как некое идеализированное состояние человека, как «оптимальное состояние организма, полного благополучия, прекрасного самочувствия. К такому здоровью реальное здоровье может лишь приближаться» [1, с. 138].

Приближаться к «идеализированному» здоровью, норме, принятой в данной культуре, человек может разными способами: заниматься спортом, избегать вредных привычек, выполнять предписания врачей, стараться быть в гармонии с собой и окружающими людьми. Норма - это характеристика в целом культуры как образа жизни человека. Как пишет А.Я. Флиер, «культура – это продукт наших договоренностей о допустимых *нормах* совместного общежития» [2, с. 21].

Существует также древний способ сохранения здоровья – приобщиться к красоте, пытаться понять ее в реальной жизни и в искусстве, стремиться быть красивым. Между красотой и здоровьем много общего. Красота, как и здоровье, также является идеализированным объектом, к которому можно лишь приближаться как к норме, канону. Красота оценивается в сравнении с безобразным, более ощутима на его фоне, как и здоровье в сравнении с болезнью. Красота изменчива, субъективна, порой невыразима. «Мы исходим из принципа, - писал У. Эко, - что Красота никогда не была чем-то абсолютным и неизменным, она приобретала разные

обличья в зависимости от страны, и исторического периода – это касается не только физической Красоты (мужчины, женщины, пейзажи), но и Красоты бога, святых, идей» [3, с.14].

Понимание здоровья также изменчиво. Век назад средняя продолжительность жизни в развитых странах была почти в два раза меньше, чем сейчас. И это было нормой для того времени.

Красота всегда притягательна (как и здоровье!), и также трудно определима. Об этом написал поэт Н. Заболоцкий:

А если так, то, что есть красота?
И почему ее обожествляют люди?
Сосуд она, в котором пустота,
Или огонь, мерцающий в сосуде?

Без сомнения, красота, как и здоровье, является ценностью для человека любой эпохи, любого общества, несмотря на то, что определить ее довольно трудно, а легче - «обожествлять» с помощью чувств.

Но, в то же время, всегда были и попытки описать ее, как и здоровье, определить, выделить объективные признаки. Красоту и здоровье многие философы античной культуры определяли через норму, пропорциональность, правильность. В древней Греции скульптор Поликлет создал статую «Дорифор» (Канон), которая считалась образцом гармонии, пропорциональности, соразмерности, нормой красивого. Трудно предположить, что молодой человек, запечатленный скульптором, чем-то болен. Напротив, он красив и здоров. Все пропорции идеального тела, созданного скульптором, построены согласно правилу золотого сечения., подчинены определенным расчетам относительно частей тела. И в наши дни скульптуру «Дорифора» можно считать своего рода учебным идеальным материалом, как пример «правильности» (и здоровья), причем не только для скульпторов и живописцев, но и для представителей других видов искусства, а также и врачей. Правильность – вот с чем, в первую очередь, связывали древние мудрецы красоту и здоровье. Согласно мифам, на вопрос о красоте дельфийский оракул (символ мудрости Аполлона) отвечал: «Самое красивое – это самое правильное».

Правильность, в свою очередь, связана с пропорциональностью, гармонией, мерой, которая важнее всего, как для красоты, так и для здоровья. В древней Греции известны были наставления семи мудрецов, начертанные в преддверии храма Аполлона в Дельфах. О чем говорили эти изречения? «Мера важнее всего». «Познай самого себя». «Лишнюю ни в чем». «Жизни конец наблюдай». Сохранилось стихотворение неизвестного автора, в котором говорится: «Лишнее все – бесполезно, старинная есть поговорка: Если не в меру, - и мед желчью становится нам» [1, с.121]. Нездоровье, также и некрасивое, связано с нарушением меры, излишествами. Современный врач А.Л.Мясников активно борется с «излишествами», утверждая здоровый образ жизни, обязательную соразмерность частей

тела: «Когда мы начинаем задумываться – а не пора ли сесть на диету? Правильно - когда смотримся в зеркало или начинаем мерить прошлогодние вещи! Живот торчит, складки везде, джины не застёгиваются. Кто-то и с внешним видом уже смирился, но ни шнурков завязать, ни пройтись побыстрее без одышки не может...» [4, с. 9]. Многовековая мудрость говорит о связи красоты и здоровья, их объединяет гармония, соразмерность, отсутствие лишнего. Этому полностью соответствует одно из древнейших определений прекрасного в искусстве, данное Аристотелем: «ни убавить, ни прибавить». Мера - один из признаков не только красоты и здоровья, но и в целом культуры.

Гармония, с которой также связывали красоту и здоровье, - это не отсутствие противоположностей, а их равновесие, утверждали древние философы, проводя идею равновесия между противоположными сущностями, которые нейтрализуют друг друга полярными точками зрения, противоречащими одна другой, но прибывающими в единстве. Здоровье можно понять и оценить как отсутствие болезни, а красоту – как отсутствие безобразного.

С древних мудрецов берет начало знаменитая триада – «прекрасное, мудрость и благо», которая пройдет через столетие и озарит средневековье. «Всякая красота тела есть соответствие частей вместе с некоей приятностью цвета», заметил Августин, автор знаменитой «Исповеди», живший в 4-5 веке н.э. Фома Аквинский через восемьсот с лишним лет повторит этот тезис, восходящий к пифагорейцам и Платону.

Искусство по-разному влияет на функционирование человека и в итоге – на его здоровье. «Пифагорейцы знали, что разные музыкальные лады по-разному влияют на психику человека, и выделяли резкие и умеренные ритмы, пригодные для укрепления духа молодежи, и ритмы вялые и чувственные. Пифагор вернул захмелевшему юноше спокойствие и уверенность в себе, дав ему послушать мелодию в ритме спондее, основанную на гипофригийском ладу (ибо фригийский лад действовал на него возбуждающе)» [3, с. 63].

В искусствоведении есть понятие «катарсис», которое возникло в Древней Греции. Оно переводится как «очищение», которое является результатом воздействия искусства на душевное состояние человека. Пифагорейцы приписывали катарсическое действие музыке и поэзии, а Аристотель еще и трагедии. По Платону, катарсис – предпосылка погружения души в лоно божества, и является совокупностью добродетелей. Б.Брехт называл катарсис «омовением», а Лессинг считал, что катарсис очищает страсти и доводит их до степени «благонравия». Шиллер видел в катарсисе призыв к «осознанию нашей «моральной свободы». Гете полагал, что катарсис помогает примирению противоположностей.

В очерке Глеба Успенского «Выпрямила» рассказывается о провинциальном учителе, сникшем, потерявшем смысл жизни. Он попадает в

Лувр и созерцает Венеру Милосскую. Величавая красота покорила учителя. Он ожил, наполнился силой и энергией, словно смятая в руке перчатка, которая наполняется воздухом. И потом он пытался вызвать в себе это воспоминание о встрече с Красотой, чтобы распрямить, оздоровить «скомканную человеческую душу», получить вновь ощущение полноты жизни, причастности к ней.

«Впрочем, воздействие эстетических ценностей, искусства в частности, на человека, на формирование и дальнейшее развитие его собственно человеческих качеств давно уже не оспаривается. К примеру, о катарсическом очищении души со времён античности уже столько сказано» [7, с. 16]. Уместно к данной теме рассуждение Гадамера об «актуальности прекрасного», о том, что «... произведение искусства вызывает ощущение, что каждая его деталь, каждый его момент вплетены в целое изображение, текста или иной формы, действуют не как нечто механически сцепленное или обособленное, словно мертвый предмет, влекомый потоком событий. Все в нем подчинено некоему центру. И относительно организма мы можем говорить о существовании внутреннего центра, так что все его элементы подчинены не какой-либо внешней цели, а служат самосохранению и обеспечению жизнедеятельности. Кант очень удачно назвал «целесообразностью без цели» то, что свойственно как организму, так и произведению искусства [5, с. 311]. Прекрасное тем и актуально, выражаясь термином Гадамера, что оно способствует сохранению целостности, «целесообразности» функционирования организма. Целесообразность красоты в том, что она гармонизирует наш организм целом: «Когда мы рассматриваем живописные шедевры, даже в репродукции, мы испытываем необыкновенное воздействие, и дело не в линиях или мазке: есть в них нечто интегральное, воздействующее на нас целиком, на все наше существо. К таким произведениям относится «Мона Лиза» Леонардо да Винчи» [6, с.52]. (К сожалению, воздействие живописи на человека не всегда положительное - о чем свидетельствуют покушения на произведения искусства не вполне здоровых людей).

Современные исследования говорят о том, что даже до своего появления на свет будущий человек может испытывать эстетическое воздействие. Известно, что еще в утробе матери ребенок развивается чувственно и умственно, в том числе и эстетически. Размеренная, спокойная и насыщенная поэзией, музыкой, общением с природой жизнь беременной женщины сказывается и на физическом и духовном развитии ее ребенка,- так считает современный эстетик Н.И. Киященко [8]. И наоборот - если будущая мать наполнена отрицательными эмоциями, не стремится к гармонии и красоте, это может отрицательно повлиять на здоровье будущего ребенка.

Красоте противоположно безобразное, уродливое – это то, что негармонично, противоположно мере, страдает излишеством. Замечено, что уродливое связано с болезнью или отсутствием жизни. Эдгар Алан По

считал, что вкус наставляет нас через Прекрасное, и если он может вызвать у нас презрение к Пороку, то только потому, что (и постольку поскольку) Порок уродлив, противен мере, Красоте [3, с.340]. Чаадаев считал, что «добро» есть «красота», а «зло» - есть уродство.

«Уже в греко-римской античности было замечено, что безобразное, как антипод прекрасного проявляется практически во всех видах бытия: в природе (разрушающиеся и разлагающиеся объекты и существа), в человеке (болезни, ранения, смерть), в морали (безнравственные поступки)...», пишет В. Бычков [9, с.66]. Эта тенденция сохранялась во все века. Действительно, безобразное, уродливое часто связано с пороком, нездоровьем, злом (под красотой и безобразным понимаются не только физические качества, но и душевные, сочетание телесного и нравственного. Есть даже такое выражение – «моральное уродство»).

Но ситуация меняется в XX веке. Модернизм попытался вытеснить красоту из искусства. Постмодернизм объявил ее ненужной. Ряд авангардистских манифестов содержит пересмотр принципов классической эстетики, прекрасного и красоты как центральных эстетических категорий. Взамен их неклассическая эстетика вводит такие категории как абсурдное, деконструкция, симулякр, лабиринт, гипертекст. Безобразное прочно утвердилось в постнеклассической эстетике, стало ее нормой. Вместе с безобразным пришел и «шизоанализ», анализирующий «тело без органов», с бесконечными желаниями [10]. Искусство предстает как противоречивый континуум в таких манифестах, однако формы объединены единым принципом: они подчиняются «скорости бессознательного шизо потока», являются ее вариациями.

Безобразное – шизо поток, разорванное, отчужденное - все это звенья одной системы, лишенной красоты.

Некрасивое, безобразное в обыденной жизни как противоположность красоте не соответствует здоровью, но скорее связано с болезнью, со смертью, отсутствием жизни, нечистоплотностью. Известный врач Н.М. Амосов в книге «Раздумья о здоровье» описывал картину улиц наших больших городов: «Пройдитесь по улице большого города, вы всегда встретите немало людей, которые шаркают подошвами по асфальту, дышат с трудом, ожиревшие, глаза потухли. В страхе дрожат перед страданиями и смертью» [1]. Жесткая оценка со стороны врача, но справедливая – нездоровый человек некрасив, и дело совсем не в том, что его внешность не соответствует «канону», но в том, что у многих людей и нет стремления и желания приблизиться к норме, к здоровью как идеализированному состоянию. Примерами безобразного полна окружающая жизнь. Бескультурие, мат в общественных местах и даже в средствах массовой информации, пьянство, наркомания – все это чуждо и красоте, и здоровью.

И красота, и безобразное тесно связаны с человеком, борются за влияние на него. Цена этой борьбы – здоровье и благополучие человека. «Сам

факт столь тесного переплетения чудовищного, уродливого, злого, безумия и собственно красоты показывает нам парадоксальность воздействия необузданной силы красоты на становящуюся в истории *человецость* в целом» [7, с. 16].

Идеал красоты, а значит – нормальности - не должен погибнуть в обществе. Об этом писал Ф.М.Достоевский, который уделял много внимания красоте, ее роли в жизни человека. «Красота полезна, потому что она красота, потому что в человечестве - всегдашняя потребность красоты и высшего идеала ее. Если в народе сохраняется идеал красоты, значит, в нем есть потребность здоровья, нормы, следовательно, тем самым гарантировано и высшее развитие этого народа... Это есть сила непрерывного и неустанного подтверждения своего бытия и отрицание смерти» [11, с.86]. Великий русский писатель ставит в один ряд здоровье, норму, красоту, идеал.

Быть здоровым, а значит и красивым, обязанность любого человека перед собой, семьей, обществом. Здоровье – не только личное дело, считал Ф.А. Селиванов. Это благо – как для каждого отдельного человека, так и в целом общества.

Библиографический список

1. Селиванов, Ф. А. Поиск ошибочного и правильного / Ф. А. Селиванов. - Тюмень : Изд-во ТюмГУ, 2003. - 196 с.
2. Флиер, А. Я. Философский аспект нормативной теории культуры, изложенный в тезисной форме / А. Я. Флиер // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. - 2017. - № 5 (79). - С. 20-26.
3. История Красоты /под ред. Умберто Эко; пер. с итал. А. А. Сабашниковой. - Москва : Слово / Slovo, 2006. - 440 с.
4. Мясников, А. Л. Пищеводитель / А. Л. Мясников. – Москва : Изд-во «Э», 2016. – 304 с.
5. Гадамер, Г. Г. Актуальность прекрасного / Г. Г. Гадамер; пер. с нем. - Москва : Искусство, 1991. - 367 с. - (Серия «История эстетики в памятниках и документах»).
6. Мартынов, В. Ф. Философия жизни [Электронный ресурс] / В. Ф. Мартынов. - Режим доступа: http://www.e-reading.mobi/bookreader.php/1014334/Martynov_-_Filosofiya_zhizni.html.
7. Эстетическая антропология : коллективная монография / отв. ред. М. Н. Щербинин. - Тюмень : Вектор Бук, 2007. - 248 с.
8. Киященко, Н. И. Сущность прекрасного / Н. И. Киященко. - Москва : Молодая гвардия, 1977. - 192 с.
9. Лексикон неонклассики. Художественно-эстетическая культура XX века / под ред. В. В. Бычкова. - Москва : Российская политическая энциклопедия, 2003. – 607 с.
10. Анти-Эдип : Капитализм и шизофрения / Жиль Делез, Феликс Гваттари; пер. с франц. и послесловие Д. Кралечкина ; науч. ред. В Кузнецов. – Екатеринбург : У.- Фактория, 2008. – 672 с.
11. Достоевский, Ф. М. Собрание сочинений в 15 томах. Т 11 / Ф. М. Достоевский. - Ленинград, 1993. – 526 с.

КУЛЬТУРНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ КАТЕГОРИЙ «ИСТИНА», «КРАСОТА», «БЛАГО»

Концепция культурной безопасности стала формироваться как ответ на проблемы, порождаемые процессом глобализации. В отечественной науке культурную безопасность стали рассматривать как особое направление теории национальной безопасности, наряду с такими понятиями как «социокультурная безопасность», «гуманитарная безопасность», которые имеют различный категориальный статус.

Основными различиями в определении вышеуказанных понятий от понятия «культурная безопасность» является объект и предмет явления. Гуманитарная безопасность рассматривают с двух позиций: с позиции концепции всемирной безопасности [11, 19], когда объектом исследования является все мировое сообщество и культурное наследие в целом; с позиции национальной безопасности, когда объектом исследования является конкретное государство с его спецификой и культурой. Но в этом случае гуманитарная безопасность рассматривается все-таки больше как доктрина, на которой должна базироваться социальная политика государства. Гуманитарная безопасность учитывает социальные факторы развития человека и наряду с ними сохранение культурного наследия. А культурная безопасность как самостоятельное направление в эту доктрину не укладывается [6-7, 9].

Анализ соотношения терминов «социокультурная безопасность» и «культурная безопасность» показал, что последний имеет значение подвида в структуре первого понятия. Так, концепцию социокультурной безопасности, которую предлагает Ю.А. Гусев [3], он рассматривает как составную часть всей проблемы современного мирового развития. В этой части Ю.А. Гусев солидарен с Г.С. Хозиным [19], когда в общей системе безопасности как глобальной проблеме социокультурная безопасность занимает место одного из её элементов наряду с другими видами безопасности, и исследование каждого из элементов позволяет увидеть проблему в целом. Ю.Г. Гусев [3] социокультурную безопасность рассматривает через призму базовых культурных ценностей и подлинно духовном понимании всех происходящих процессов в обществе, а также подчеркивает ее специфику, указывая на то, что все-таки именно с позиций концепции социокультурной безопасности осуществляется целостное восприятие и «подлинно духовное понимание» всех процессов, происходящих как в мировом сообществе, так и на уровне отдельных государств. Место культурной безопасности Ю.Г. Гусев видит в структуре социокультурной безопасности, наряду с такими ее подвидами как духовная безопасность; информационная безопасность; экологическая безопасность; социально-политическая безопасность; психологическая безопасность; индивидуальная безопас-

ность, т.е. те виды безопасности, которые ориентированы на решение проблем, встающих перед личностью, что не противоречит основными положениями концепции гуманитарной безопасности. Ю.А. Гусев не дает определения термина «культурная безопасность», но рассматривает ее как защитный механизм русской культуры, обеспечивающий в разные эпохи ее стабильность, которая в свою очередь «постоянно оказывала положительное воздействие на состояние мирового культурного процесса» [3].

Таким образом, место культурной безопасности в системе знания определяется значимостью изучаемого явления и его влиянием на все другие сферы жизнедеятельности. Значение и роль культурной безопасности в системе общей безопасности раскрывается с позиций аксиологического подхода. Поскольку кризисные явления, которые носят на сегодняшний день системный характер, рассматривается учеными [4] именно как кризис идей и ценностных установок, что отражается и на формировании теории безопасности. Так, впервые в теории национальной безопасности С.В. Смульским [16] был предложен как предмет анализа обсуждения проблема национальных интересов, базирующихся на национальных ценностях и четком их представлении. Акцент был смещен в сторону не решения противодействия угрозам, а на реализацию национальных ценностей. Впервые безопасность стала определяться как «отсутствие угрозы основным ценностям», а «формирование национальных интересов осуществляется на базе национальных ценностей под влиянием долгосрочных тенденций общественного развития» [12]. Такой подход выводит теорию безопасности на новый уровень осознания. И культурная безопасность, как стратегия «мягкой силы» занимает в теории безопасности достойное место.

Понятие «культурная безопасность» отечественными учеными рассматривается с позиций трактовки, которую дал Скотт Форест, он трактует понятие культурной безопасности «как способности общества сохранить специфические характеристики несмотря на изменяющиеся условия и реальные или виртуальные угрозы: более подробно это включает постоянство традиционных схем языка, культуры, идентичности, сообществ, национальных или религиозных обычаев, оставляющих для изменения все, что должно быть исключено» [20, с.172-173], он также указывает, что «культурная безопасность, это скорее не защита культуры от угроз, а создание условий, при которых культура будет безопасно расти и развиваться по своим законам» [20, с.174]. Сущность культурной безопасности раскрывается исследователями с позиций «не только поддержания безопасности в культурной сфере – предотвращение религиозных и этнических конфликтов, но и поддержания национальной безопасности через развитие культурного самосознания» [20, с.174].

Сравнительно недавно появились научные труды [8, 13-14, 15, 20], представляющие собой фундаментальные исследования культурной безопасности, различных ее аспектов, но единой концепции пока не сложи-

лось. Предметным полем культурной безопасности являются такие процессы и явления как соотношение традиций и инноваций; трансформация и диффузия ценностей, ценностных ориентаций; культурная идентичность; сохранение культурного самосознания; мультикультурализм; межкультурные коммуникации; культурные различия и культурные границы; культурная политика.

Рассмотреть культурную безопасность в контексте категорий «истина», «красота», «благо» концептуально можно через понятие антикультура. Такое явление как антикультура в последнее десятилетие активно обсуждается философами, культурологами, социологами, поскольку данный феномен касается области проблем, связанных с подрывом устоев традиционного общества, разрушением базовых ценностей многих культур. Как проблема антикультура стала рассматриваться учеными именно в данный период, поскольку масштаб распространения антикультуры и ее разнообразные формы, сила проявления и влияния на традиционные ценности и культуру в целом приобретает катастрофический характер. Поскольку влияние антиценностей, которые распространяет антикультура, проникло вглубь базовых ценностей, что повлекло за собой разрушение культуры, а следовательно, и разрушение нашей ментальности, самоидентификации.

Культура с её этосом как хранилище ценностей, норм, знаний является тем механизмом, который позволяет гармонизировать и стабилизировать общество. Культура как живой организм, под мощнейшим давлением антикультуры, не успевает вырабатывать «антивирус», противостоящий разрушению традиционных ценностей, сбалансированной системы жизнеобеспечения, поддерживающей базовые основы нашей морали и нравственности. Этосная основа нашей культуры формирует ее духовно-практический каркас, который сформирован на ценностях и традициях проживающих на нашей территории народов, где заложены особые ментальность и самобытность. Этос является базисным понятием для науки «Этика» как учения о морали и нравственности, которое образовал Аристотель. Им он обозначал добродетель характера в отличие от добродетелей ума. В XIX веке слово «этос» употреблял применительно к проблемам психологии народов В. Вундт, на современном этапе развития науки этос используется для выделения такого научного направления как «дескриптивная этика» или «моральная этнографии». М.Г. Ганопольский связывает понятие «этос» с понятием «территория» и рассматривает его не только как Дух времени (процесса, целенаправленной деятельности, индустрии), но и как Дух места (пространства, среды обитания, региона)[85]. Этос как категория содержит в себе и нравственно-этический и этико-логический конструкты.

Согласно исследованиям В.И. Бакштановского и Ю.В. Согомонова [1], этос рассматривают как:

1) совокупность правил житейского поведения, практическую мудрость, расширенное понимание морали, воплощенной в укладе, строе жизни, мироощущении людей (позиция М. Вебера);

2) основа профессиональной морали (согласно М. Веберу);

3) структура витальных потребностей и влечений новых поколений людей, что отличает их ментальность от предшествующих поколений, присущих им особенностей чувствования и общения (позиция М. Шелера);

4) набор согласованных норм, некий социальный код, эмоционально воспринимаемый комплекс институционально одобренных и защищаемых правил, предписаний, суждений, довлеющих над «научным братством» (согласно Р. Мертону);

5) это стиль жизни какой-либо общественной группы, ориентация ее культуры, принятая в ней иерархия ценностей – в этом смысле этос выходит за пределы морали (по определению М. Оссовской);

6) этос, в отличие от морали, концентрирует в себе такие нравственные начала, которые не проявляются в повседневной жизни, свидетельствуя о неистребимой человеческой потребности в нравственного порядка в мире, даже если он плохо согласуется с житейским опытом людей (согласно Е. Анчел).

7) пространство взаимопорождения морали и власти (с позиции А.Б. Франца).

Как отмечают ученые [1], исследуя понятие этос: «Аристотель придавал этосу значение способа изображения характера человека через стиль его речи и через целенаправленность - основной признак человеческой деятельности. Греки использовали и понятие «патос». Если «этос» описывал спокойный, нравственный характер, разумный стиль поведения, то «патос» определял поведение беспокойное, неупорядоченное, иррациональное, аффективное. Сегодня понятие «патос» может быть использовано для обозначения всего того, что приводит к расшатыванию нормативного порядка в социуме, к разрушению ценностей этоса, к «порче нравов» [1, с. 179].

Антикультура как явление обладает как раз патосными чертами. И основным источником распространения патоса в этом отношении являются СМИ, которые транслируют античеловеческие, антигуманные, безнравственные и антиэстетические нормы, что является по своей сути пропагандой аномального в разных его видах, а также порождает нигилизм по отношению к традиционной культуре, разрыв с ней или попытки ее «осовременивания» до неузнаваемости. Процветание воинствующего иррационализма, уничтожение условий для создания здоровой психологически среды для развития личности, уничтожение возможности нормального развития и становления человека.

Таким образом, если этос, содержащий в себе опыт духовной жизни - это культура, то патос связан с бездуховностью - антикультура. Бездуховность в последнее время все чаще становится определяющим началом в

отношении людей друг к другу и к природе, проявляясь в паталогическом поведении и реакции, что влечет катастрофические последствия как для социума в целом и всех его сфер, так и для природы.

Основной проблемой современной культуры как раз является проблема отчуждения человека от своей внутренней природы. Чем дальше от центра базовых ценностей человек отдалается, тем больше его обволакивает искусственная, а последнее время и виртуальная среда. Если раньше источником творчества человека была живая природа, то сейчас – созданная человеком искусственная виртуальность. И как результат - несообразные с внутренней природой человека, далекие от его естества, а отсюда и не экологичные (не здоровые) для человека формы проявления такого «творчества». Тогда и начинается театр ради театра, искусство ради искусства, техника и технологии ради самой техники и технологии. Человек все дальше уходит в этой искусственной реальности от Истины, от Истока, от самого себя. Антикультура - это дегуманизация современного общества, разложение личности, расчеловечивание человека, преобладание материальных ценностей над духовными, а как следствие, не благополучие.

Именно через этосную основу проявляется сущность понятия культурная безопасность и более ярко раскрывается через категории «истина», «красота», «благо».

Значение понятия «истина» раскрывается следующим образом. «Истина - правильное, адекватное отражение предметов и явлений действительности познающим субъектом, воспроизводящее их так, как они существуют вне и независимо от сознания; объективное содержание человеческого познания... Критерий истины, проверка ее достоверности - практика» [17, с. 516-517]. «Истина - 1. В философии: адекватное отображение в сознании воспринимающего того, что существует объективно. 2. То же, что правда... 3. Утверждение, суждение, проверенное практикой, опытом. ♦На путь истинны направить *кого* - на правильный путь, к правильным действиям» [10, с. 250].

Категорию «истина» сопровождают такие понятия как «заблуждение», «ложь», «дезинформация». Установление истины в настоящее время - период формирования информационного общества, становится затруднительным. Поскольку кардинально меняется информационно-коммуникационное пространства во всем мире, происходит трансформация коммуникационных каналов, коммуникационных потоков, сети коммуникаций целых государств. У информационной цивилизации есть свои сторонники и оппоненты. Но, в последнее время, со стороны философов, культурологов, социологов, психологов все чаще звучат тревожные заявления о все возрастающих угрозах и опасностях повсеместной компьютеризации и информатизации и их влиянии на природу Человека, его социокультурное пространство. Так, например, Т. Роззак отмечает, что «Если культу информации подчинятся те, в чьих руках находится образование

молодого поколения, то это поколение в будущем окажется не способным решать те социальные и этические проблемы, которые могут встать перед нашим обществом на последней стадии индустриальной революции... Безусловно, компьютеры дают большие возможности для обучения молодого поколения. Но при этом нельзя забывать, что информация – это всего лишь факты, иногда полезные, иногда тривиальные, но они никогда не заменят *мысль*, и надо научить молодежь трезво оценивать роль и значение информации, не преувеличивая их» [18, с.83-86]. И именно в таком информационном пространстве человеку все сложнее ориентироваться и вести поиск истины, как бы парадоксально это ни звучало. Все чаще современный человек сталкивается с ложной информацией, дезинформацией, преднамеренно распространяемой в ходе информационно-психологических войн, являющихся продуктом и инструментом антикультуры. Поэтому информационно-психологическая война особое воздействие оказывает на систему культуры страны, т.к. под основной разрушающий удар попадают психология групп, психика человека, мышление и менталитет, символическое пространство культуры, когда объектами, кроме подрыва авторитета действующей власти, партий, государства, стало, в том числе, и: «- создание атмосферы бездуховности и безнравственности, негативного отношения к культурному наследию противника; - манипулирование общественным сознанием и политической ориентацией социальных групп населения страны с целью создания политической напряженности и хаоса» [5, с. 382]. Как уже отмечалось, методами информационно-психологической войны являются пропаганда, дезинформация, манипулятивные технологии, т.е. в полной мере задействована система социальных коммуникаций общества, и основной удар направлен на разрушение социальной памяти. Она включает в свою структуру культурный код, определяющий ментальную модель, которая лежит в основе внутреннего мира человека и его поведения, а также формирует психологию целого этноса, определяя чувство национальной гордости, достоинства, при этом четко определяя границы культурного пространства этноса, нации. Поэтому обеспечение культурной безопасности становится гарантом сохранения национальной культуры, культуры личности и формирует условия для выявления истины как адекватного отражения реальности.

Такая категория как «красота» априори принадлежит культуре. «Красота. 1. Все красивое, прекрасное, все то, что доставляет эстетическое и нравственное наслаждение... 2. Красивые, прекрасные места (в природе, в художественных произведениях)... 3. красота! *в знач. сказ.* О чем-нибудь очень хорошем, впечатляющем, блеск... » [10, с. 298]. Именно воспитание личности в условиях красоты формирует адекватное восприятие реальности и ее гармоничное развитие. Поэтому культурная безопасность является механизмом, сохраняющим красоту во всех ее проявлениях и областях человеческой жизнедеятельности.

Категория «благо» окрашивает определенным смыслом понятия «истина», и «красота». «Благо (филос.), то что включает в себе определенный положительный смысл. «Высшее благо» (термин введен Аристотелем, лат. *summum bonum*) - то, в зависимости от чего в философских учениях определялась соотносительная ценность всех других благ: блаженство, «эвдемония» в древне-греческой этике, *Единое* - у Платона и неоплатанизме, бог в средне-вековой схоластике. С конца 19 века понятие Благо вытесняется понятием *ценности*. В более узком смысле Благо в этике - синоним добра» [17, с. 146]. «Благо - 1. Добро, благополучие (высок.). Стремление к общему благу. 2. То, что дает достаток, благополучие, удовлетворяет потребности. *Материальные блага. Земные блага. Ни за какие блага в мире* (ни за что). ♦ На благо *кого-чего* - в интересах кого-чего-нибудь, для пользы кого-чего-нибудь» [10, с. 46].

Производные от понятия «блага» слова - благодать, благодарность, благочинный, благоверный, благоверная, благоволение, благоговейный, благоденствовать, благоденствие, благодушный, благой, благополучие, благопристойный, благородный, благотворитель, благотворный, благосостояние.

Вопрос о том, что есть благо, всегда волновал человека, и достаточно актуален во все времена. В процессе эмпирического познания действительности и духовного становления человек пытался найти критерии для оценки своей деятельности. Ответ на вопрос «Что есть благо для себя?» и «Что есть благо для всех?» и каково это соотношение, корнями уходит в глубинный пласт культуры и носит морально-нравственный императив. В истории философии благу противопоставлялось зло. Критерием оценки деятельности человека, его поступков всегда являлся морально-нравственный выбор, который обеспечивался устойчивой системой норм и ценностей, составляющих ядро культуры. И опять же встает вопрос о культурной безопасности как защитном механизме от агрессивных проявлений антикультуры, сохраняющем сложившееся исторически культурное пространство, основанное на традиционных ценностях, гармонично развивающих сообщество, обеспечивающее его устойчивое развитие.

Библиографический список:

1. Бакштановский, В. И. Этнос / В. И. Бакштановский, Ю. В. Согмонов; Под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова // Дух университета. Ведомости. - Вып. 9. - 1998. - С. 179-184.
2. Ганопольский, М. Г. Региональный этнос: истоки, становление, развитие / М. Г. Ганопольский; Отв. ред. В. И. Бакштановский. – Тюмень : ТюмГНГУ, 1998. – 160 с.
3. Гусев, Ю. А. Основы социокультурной безопасности России (СКБ) в условиях чрезвычайной ситуации [Электронный ресурс] / Ю. А. Гусев.– Режим доступа: <http://ua-gusev.narod.ru/kulturologya/12.doc>.
4. Захаров, А. В. Философия и будущее России / А. В. Захаров // Философия в публичном пространстве современной России : сб. материалов. – Москва : ЛУМ, 2015. – 104 с.
5. Информационная политика: учебник / под общ. ред. В. Д. Попова. - Москва : Изд-во РАГС, 2003. - 463 с.

6. Казаков, М. А. Гуманитарная безопасность как основание внутренней политики современной России / М. А. Казаков // Вестник Нижегородского университета. Сер.: Социальные науки. – 2013. - №1 (29). – С.22-27.
7. Казаков, М. А. Гуманитарная стратегия развития России: гуманитарная безопасность и гуманитарные технологии / М. А. Казаков, Д. Н. Беспалов // Бизнес. Общество. Власть. – 2014. - № 18. – С.169-180.
8. Маршак, А. Л. Культурная безопасность населения московского мегаполиса / А. Л. Маршак, В. В. Сергеев. – Москва : Серебряные нити, 2008. – 96 с.
9. Маслова, М. Гуманитарная безопасность России в современных условиях: к вопросу социально-философской методологии исследования / М. Маслова // Власть. – 2011. - № 11. – С.12-15.
10. Ожегов, С. И. Толковый словарь русского языка: 80000 слов и фразеологических выражений / С. И. Ожегов, Н. Ю. Шведова; РАН; Российский фонд культуры. - 2 - е изд., испр. и доп. - Москва : АЗЪ, 1995. - 928 с.
11. Основы социологии терроризма: кол. монография. – Москва, 2008. – 351 с.
12. Основы теории национальной безопасности [Электронный ресурс].– Режим доступа: // http://distance.rpa-mu.ru/files/spec/osn_teor_nac_bez.pdf.
13. Романова, А. П. Культурная безопасность как важнейший фактор национальной безопасности / А. П. Романова, В. О. Мармилова // Человек. Сообщество. Управление. – 2008. – № 2. – С. 84-94.
14. Романова, А. П. Культурная безопасность как предмет философских дискуссий / А. П. Романова // Гуманитарные исследования. – 2012. - № 4 (44). – С. 258-263.
15. Сергеев, В. В. Формирование культурной безопасности в условиях модернизации российского общества : монография / В. В. Сергеев. – Москва : Академика, 2010. – 435 с.
16. Смутьский, С. В. Национальная безопасность и национальные интересы России в современных условиях / С. В. Смутьский // Новые угрозы национальной безопасности Российской Федерации. - Москва, 2009. - С. 6-18.
17. Советский энциклопедический словарь / научно - редакционный совет А. М. Прохоров (пред.). - Москва : Советская энциклопедия, 1981. - 1600 с.: ил.
18. Султанова, М. Философская культура Теодора Розака: (очерк философской публицистики) [Текст] / М. Султанова; Рос.акад. наук Ин-т философии. – Москва: ИФ РАН, 2005. – 196 с.
19. Хозин, Г. С. Космос и всеобъемлющая безопасность / Г. С. Хозин // Внешняя политика и безопасность современной России. 1991-2002: хрестоматия в 4 т. Т.2. Исследования / ред.-сост. Т. А. Шаклеина. – Москва, 2002. – С. 97-107.
20. Чужой и культурная безопасность / А.П. Романова [и др.]. – Москва : РОССПЭН, 2013. – 215 с.

Жаринов С.А.

СОВРЕМЕННОСТЬ КАК ЗЛО В ТРАДИЦИОНАЛИСТСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Под традиционализмом здесь понимается конкретная школа мысли XX-XXI вв. (т.н. «интегральный традиционализм»), осью которой является понятие Традиции как высшей метафизической истины, фундирующей и конституирующей традиционное общество и традиционную цивилизацию (премодерн), и которая радикальным образом противостоит современности

(модерн и постмодерн) как воплощение тотальной лжи и зла. Основателем этой школы стал французский мыслитель Рене Генон (1886-1951), который сформулировал ее основные положения, прежде всего, в книгах «Восток и Запад», «Кризис современного мира», «Царство количества и знамения времени». Дальнейшее развитие традиционализма связано с десятками философов и ученых, как Запада, так и Востока, самые знаменитые из которых: Ю. Эвола, А. Кумарасвами, Ф. Шуон, Т. Буркхардт, С.Х. Наср, А.Г. Дугин и др.

Понятию Традиции, центральному для интегрального традиционализма, придается специфическое значение. Она не сводится к обычаям, привычкам и навыкам, которые передаются из поколения в поколение. Традиция – это не все, что «передается». Традицию, или «Примордиальную Традицию», можно определить как нечто, относящееся к «истинам, укорененным в предельной реальности и духовном мире, и к последствиям, приложениям и историческому разворачиванию этих истин, которые делаются доступными для людей через откровение, что лежит в сердце всех религий» (С.Х. Наср) [1, р. 3707]. Аналогами понятия Традиции, встречающимися в традиционалистской литературе, могут быть «Вечная Философия» (*Philosophia Perennis*), «Вечная Мудрость» (*Sophia Perennis*) и «Вечная Религия» (*Religio Perennis*). Данная концепция подразумевает представление о метафизическом или трансцендентальном единстве различных религиозных традиций, которые не только исходят из единой и вечной Мудрости (т.н. перенниализм), но и их конечная цель, или точка высшей реализации, тождественна. Если Генон предпочитал использовать выражение Традиция, то Кумарасвами – Вечная Философия, которую он определял как единый духовный «язык», стоящий за различными «диалектами» культур Запада, Востока, Севера и Юга, и который выражает одни и те же идеи и использует одни идиомы.

В определении Насра содержится мысль, что Традиция имеет два неразрывно связанных аспекта: трансцендентный/неизменный и имманентный/изменчивый. В своем первом аспекте Традиция представляет собой единство неизменных метафизических принципов, а во втором – воплощение или манифестацию этих принципов на индивидуальном уровне. Поскольку Традиция совмещает в себе эти два аспекта, она занимает опосредующее положение между миром принципов и миром манифестации, она есть срединная «вещь», божественная Мудрость, София (ср. платоновский Мир идей). В своем имманентном, точнее, историческом, аспекте понятие Традиции может быть сближено с понятием цивилизации, если под последним понимать «порождение и выражение особого типа мышления, общего для более или менее широко распространенной группы людей» [2, с. 79]. В традиционной цивилизации мышление определяется тем или иным традиционным учением (религиозным, метафизическим). Здесь ду-

ховный порядок господствует над всеми остальными», от него зависят все общественные институты, не имея самостоятельного значения и являясь приложением духовных идей. Согласно Генону, Запад отходит от подобного состояния в эпоху Возрождения, поэтому теперь единственным хранителем Традиции является Восток [3, с. 31-32], который представлен китайской, индуистской и исламской цивилизациями. Однако наиболее полноценной традиционной доктриной, согласно Генону, является, индуистская *адвайта-веданта* (которую он превратно понимал, как и многие западные исследователи индуизма конца XIX – пер. пол. XX вв. как квинтэссенцию индуистской традиции), поэтому она становится для него своего рода герменевтической матрицей, посредством которой он трактует различные традиционные формы, религии, теологии и философии. С этим связано его отрицание библейского креационизма (творения из ничто) как отклонения от Традиции в пользу манифестационизма (творения как проявления) [4, с. 13-14].

Следует заметить, что хотя традиционализм апеллирует к Традиции и традиционному обществу, он не тождествен им, «это вещи качественно, онтологически и гносеологически, различные» [5, с. 586]. Во-первых, традиционализм возникает не в традиционном обществе, но на пике современности; во-вторых, он оперирует с реконструкцией Традиции, или эксплицирует парадигму премодерна. Традиционный человек не способен осознать эту парадигму, т.к. для этого нужно абстрагирование, необходимо находиться вне ее воздействия. Поэтому представление о традиционном обществе как о чем-то едином может возникнуть лишь у человека затронутого современностью. Традиционалист исходит, в отличие от традиционного человека, из концепта Традиции, а затем уже переносит внимание на частные традиции.

Американский исследователь Марк Сэдживик [6] возводит его генезис традиционализма через оккультизм Папюса и Блаватской, масонство и розенкрейцерство к неоплатонизму эпохи Возрождения (Гемист Плифон, Марсилио Фичино, Аугустино Стеуко). Неоплатоники разработали концепт Софии как некоей Изначальной Теологии (*Prisca Theologia*), содержанием которой был платонизм, неоплатонизм и герметизм, и на основании которой следует реформировать католическое учение. Эта универсальная Мудрость рассматривалась как ключ к разным философиям и религиям, будучи их источником. Так же и Генон, используя определенную систему метафизических, космологических и антропологических идей, анализирует всевозможные традиции и религии, а также современный мир, исходя из своих религиозно-философских представлений. Итак, фундамент традиционалистской философии был заложен в эпоху Возрождения, по иронии судьбы именно тогда, когда, согласно Генону, произошел катастрофический поворот, приведший к появлению современности.

Таким образом, традиционализм – это не просто продолжение премодерна, но специфическая критическая философия, опровергающая модерн (и постмодерн) на основе особого комплекса идей и теорий, составляющих содержание перенниализма (или универсального эзотеризма), не совпадающего ни с одной исторической традицией, поскольку ни в одной из них мы не обнаружим той парадигмальной матрицы, которой оперирует Генон и другие традиционалисты [7, с. 239-240].

Справедливости ради, стоит отметить, что русский традиционалист А.Г. Дугин осуществил ревизию традиционализма и, прежде всего, концепта «Традиция», поскольку в геноновском универсализме есть опасность скатывания в релятивизм, который обесценивает вероучение и культ отдельных традиционных форм [8]. Чтобы избежать этой опасности, он развивает идею не метафизического, но «структурно-символического единства традиций», или «трансцендентальное единство языка традиций», т.к. отдельные традиции (например, авраамические и индуизм) нельзя свести к некоей единой метафизической истине, но лишь к одной символической парадигме, отдельные аспекты которой они развивают [9, с. 101-102]. В такой интерпретации традиционализм предстает не как сумма идей, а как *язык*, единый в своем противостоянии языку модерна [там же, с. 27]. Кроме того, Дугин предлагает демистифицировать основные критические работы Генона взглянуть на них как на социологические труды. Суть этих работ заключается в противопоставлении премодерна и модерна, традиционного общества и современного общества, но подобную пару описывает и социология. Если она описывает традиционное общество только с позиций современности, то традиционализм предлагает обратную перспективу. При этом важно отметить, что «Традиция» при таком прочтении становится абстрактным конструктом, как и «традиционное общество». Она теперь рассматривается номиналистски, как имя для обозначения весьма разнящихся между собой традиций, единых в основном в их антитетичности современности как тотальной профанности. В своей критике модерна традиционалисты сближаются с постмодернистами, однако если постмодернисты критикуют модерн слева, то традиционалисты – справа. При этом дистанция последних по отношению к модерну неизмеримо больше, чем у первых, что делает традиционализм более эффективной методологией его деконструкции, что делает его подлинным постмодерном, т.к. то, что обычно называют этим термином, заражено самим модерном [10, с. 10-12].

Итак, современное общество рассматривается традиционализмом как нечто радикально противостоящее традиционному обществу, как контртрадиция. Его антитетичность обозначается термином «инверсия», что означает переворачивание всех традиционных понятий и ценностей. Современный мир (или, как называет его Генон, «царство количества») объявляется традиционалистами настоящим злом, поскольку он противоречит уже в своих базовых положениях принципам традиционной цивилизации.

Его характеризуют следующие качества: индивидуализм, материализм, эгалитаризм, рационализм, гуманизм, прогрессизм, профанизм, атеизм, неоспиритуализм (новая религиозность, *New Age*). Современность не следует смешивать с контемпоральностью, т.к. этот концепт не указывает на текущий момент, но на то, что в социологии и истории противопоставляется традиционному обществу. Это явление, четко локализуемое в пространстве и времени. Истоки этой парадигмы Генон находит в конце XIV в. в западной Европе. Можно сказать, что современность – это западная постсредневековая цивилизация плюс те культуры, которые радикально подверглись ее влиянию. Традиционализм осуществляет критический анализ современности не как просто поле современных дискурсов, но как особую парадигму, которая обуславливает феномены современного мира. Научные, социальные, экономические, политические, культурные явления современности редуцируются к фундаментальным парадигмальным положениям. Генон осуществил своего рода дезонтологизацию представлений и концепций современности, показав их отвлеченный характер. Он продемонстрировал, что «современность» не есть универсальный метаязык, отражающий реальность как она есть, но он существует наряду с иными метаязыками, отражающими реальность иначе. Более того, реальность современности есть не что иное, как навязанная «злонамеренная, аномальная, порочная, глубоко неорганичная и негармоничная, искусственного происхождения иллюзия, артефакт, симулякр, махинация» [9, с. 25].

Генезис современности следует рассматривать в контексте регрессивного понимания истории, который традиционалисты считают традиционным, и который вписывается в индуистскую доктрину циклов. Упадок – это необходимый историко-космический процесс постепенного ухода от духовного Принципа, завершающийся «темным веком» (*кали-юги*), последняя фаза которого началась в VI в. до н.э. (т.н. «осевое время» К. Ясперса). В античном мире в это время появляются идеи (атомизм, индивидуализм, идея тотальной изменчивости), не имеющие аналогов в Традиции, которые сыграют ключевую роль в становлении современности [3, с. 19, 21]. В это время появляется «профаническая философия» как чисто человеческая мудрость. Процесс разложения задерживается благодаря появлению христианства (средневековая цивилизация для традиционалистов являлась вполне традиционной), но с XIV в. начинается новое отклонение, плодами которого стали Возрождение и Реформация – истоки современной цивилизации.

Одним из столпов современности является вера в бесконечный прогресс. Эта идея неизвестна традиционным цивилизациям, поскольку она естественно вытекает из сосредоточенности на материальном, количественном и изменчивом. Сначала Паскаль и Бэкон писали о прогрессе в «интеллектуальной» сфере, затем Тюрго и Кондорсе транслировали ее на все сферы деятельности. В области биологии она вылилась в теорию эво-

люции (Спенсер, Дарвин). Согласно Генону, единственно, о чем можно говорить как о прогрессе в контексте западной цивилизации, – это о «материальном прогрессе». Идея прогресса стала причиной постоянного стремления к чему-то новому, что породило феномен моды и навязчивое стремление к инновациям.

Аналогично философу П. Флоренскому, Генон обрушивает свою критику на ренессансное понятие «гуманизм», которое, по его мнению, уже содержит в себе всю программу современности [там же, с. 24]. Он предполагает редукцию «высшего» к «низшему», и всего, в том числе и духовного и божественного, к человеческим пропорциям. Гуманизм знаменует переход к новому типу человека, от Понтифика как Прометею (С.Х. Наср). Традиционный человек – это Понтифик («строитель мостов»), т.к. он осуществляет связь между Небом и Землей; современный человек, разрушающий Традицию, с его рациональным мышлением, свободомыслием – это Прометей, который восстает против Неба и пытается узурпировать роль Творца [11].

Гуманизм в своем внимании к «человеческому слишком человеческому» естественно приводит к появлению современной науки, цель которой – достижение господства над материальной природой для удовлетворения материальных потребностей. Поэтому, она является, по Генону, не прогрессом по отношению к традиционным наукам, цель которых духовна, но их вырождением (вырождение астрологии – астрономия, алхимии – химия) [3, с. 58-59]. Критикуя позитивистскую замкнутость современной науки, Наср заметил: «Современная наука может с успехом поведать вам вес и химическую структуру красных листьев сосны, но беспомощна в вопросе о смысле покраснения листа. Современная наука объясняет *как*, что касается *почему*, это уже ее не касается» [12]. Титаническое и чисто количественное могущество профанной науки проявляется в успехах промышленности. Ее характеризует безличность и серийное производство; она превращает человека в машину, заменив традиционное ремесло, которое было продолжением и выражением природы человека (санскр. *свадхарма*), не ее отчуждением [13, с. 488-489, 491].

В философии гуманизм породил рационализм, который подменил интеллект индивидуальным разумом (Декарт) [14, с. 57], что привело, с одной стороны, к агностицизму и позитивизму, а с другой – к иррационализму и т.н. интуитивизму (Бергсон) [14, с. 42, 46]. В сфере религии он привел к нарастанию субъективизма в вопросах вероучения, что естественным образом выдвинуло на первый план мораль, к чему свелась вся религия, что мы видим, в особенности, в протестантизме [3, с. 72-73]. В общественной сфере гуманизм породил индивидуализм, который сделал людей атомарными единицами, однообразными атомами, условное скопление которых есть общество. Это приводит к эгалитаризму, инверсии традиционной социальной иерархии (наиболее полноценно представленная

в индийской кастовой системе), которая отражает качественное различие между людьми. Это стало причиной социального хаоса, царящего в современном мире. В политике инверсия представлена демократией. Возражая против нее, Генон отмечает, что управляемые не могут быть одновременно правящими, т.к. существо не может одновременно пребывать и в «акте», и в «потенции». Демократия – лишь еще один аспект «царства количества», т.к. базируется на сугубо количественном принципе, характерном для сугубо материальной сферы [3, с. 82-87].

Что касается инверсии в сфере искусства, то этой темой занимались А. Кумарасвами, Т. Буркхардт и С.Х. Наср. Они признавали ценность лишь традиционного/сакрального искусства, которое есть подражание божественному искусству и, как полагал Наср, отражение или воплощение *Sophia Perennis*. По Кумарасвами всякое подлинное произведение искусства должно выражать *идею*, или один из аспектов *Идеи идей*, поэтому оно должно апеллировать к сверхчувственному и сверхтелесному модусу человеческого существа. Художник должен сначала посредством интеллектуальной концентрации созерцать его бестелесную форму, а уже потом воплощать ее с помощью материала. Он уподобляется платоновскому Демиургу, который созерцает Мир идей как модель для творения космоса из *Хоры*. Поэтому созерцание произведения искусства становится процессом интеллектуального схватывания той идеи, что была материализована автором [15]. Однако западное искусство оторвалось от своих сакральных корней в эпоху Возрождения, в результате, как пишет Наср, пришло «прометеевское гуманитарное искусство», которое деградировало до кошмара барокко и рококо. Искусство потеряло гносеологическую функцию, став субъективным. Согласно Буркхардту, если цель сакрального искусства – открытие божественной реальности, то цель современного, профанного, искусства – пробуждение чувств и трансляция впечатлений [16, с. 9]. Здесь происходит очевидная инверсия: искусство вместо материализации «идеи» занимается теперь «идеализацией» материи. Современные художники навязчиво стремятся к оригинальности, отбросив всякие каноны в своей тяге к свободе, но, как пишет Наср, истинная «оригинальность» состоит в возвращении к *Источку* (лат. *origo*). Стремление же к обычной оригинальности есть выражение духа гордости, индивидуализма и эгоизма, поэтому традиционное искусство безлично, безымянно (ср. различие плагиата и псевдоэпиграфа у Флоренского).

Генон выделяет два этапа антитрадиционного действия, присущие современности: материализация (или «отверждение») и «разложение». Первый ведет свое начало из возрожденческого гуманизма, через рационализм и механицизм к материализму. Дойдя до своего пика, «отверждение» открывает дорогу «разложению». Первый этап способствовал полному закрытию доступа к сверхчеловеческому уровню, признав материальное и телесное как единственно реальное. Этап «разложения» подтачивает казавшиеся ра-

нее незабываемыми опоры материалистического мировоззрения и рациональности как таковой, в результате чего открывает путь для «подчеловеческих», «сатанинских», хаотических влияний. Процесс разложения проявляется в не совсем «материалистичной» физике первой половины XX в., психоанализе, интуитивизме и иррационализме. Однако особенности этот второй этап антитрадиционного действия связан с тем, что Генон назвал «контринициация» [13, с. 611-613]. Контринициация, в противоположность инициации, производит и транслирует анти- или лжетрадицию, она создает пародию на Традицию, эзотеризм, духовность. Если инициация ведет к «надчеловеческому» и задерживает падение, то контринициация толкает человечество к «подчеловеческому», ускоряя деградацию. В отличие от материализма, контринициация не отрицает «духовности», но создает ее подделку, «духовность наизнанку». Своего пика контринициация достигает в царстве антихриста (пародия на Христа), что Генон назвал «Великой пародией». Это уже не «царство количества», но ложная «духовная реставрация» с использованием идеи «Священной Империи» с иерархией, на вершине которой – верховная личность, которую можно назвать антихристом [там же, 684-685].

Что касается неэсхатологических перспектив развития современной цивилизации, то многие традиционалисты, несмотря на свое пессимистичное видение истории, верили и верят в возможность реконструкции нормального традиционного порядка. Однако они нередко сходятся в том, что источник этого преобразования должен быть внешним. Так, Наср считает, что эта безбожная цивилизация Прометея может быть изменена лишь извне, поскольку, хотя она и «гордится развитием критической способности ума и силой объективной критики, ... самом деле она, по существу, наименее критична из всех известных цивилизаций и не располагает объективными критериями, необходимыми для того, чтобы подвергнуть рассмотрению и критике свою собственную деятельность. Это цивилизация, не способная к проведению любой реформы, так как она не в состоянии реформировать саму себя» [17, р. 22]. Поэтому необходима иная, «несовременная» мировоззренческая инстанция, которая сможет ее подвергнуть критике. Вечная Философия (и исламская традиция как одно из ее выражений), по словам Насра, являет собой самое эффективное средство против таких аномалий, как модерн и постмодерн – с одной стороны, и т.н. фундаментализм – с другой. Он заявляет о необходимости формулировки «глобального и универсального выражения Вечной Философии», без уничтожения форм традиционной мудрости, иначе эта перспектива больше походила бы на приход антихриста [18, с. 69-70].

Библиографический список

1. Encyclopedia of religion / Lindsay Jones, editor in chief. – 2nd ed., 2005. – Vol. 6.
2. Генон, Р. Общее введение в изучение индусских учений / Р. Генон. – Москва : Беловодье, 2013.

3. Генон, Р. Кризис современного мира / Р. Генон. – Москва : Эксмо, 2008.
4. Генон, Р. Наука чисел / Р. Генон. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2013.
5. Дугин, А. Г. Постфилософия. Три парадигмы в истории мысли / А. Г. Дугин. – Москва : Евразийское движение, 2009.
6. Сэдзвик, М. Наперекор современному миру / М. Сэдзвик. – Москва : Новое литературное обозрение, 2014.
7. Дугин, А. В поисках темного Логоса / А. Дугин. – Москва : Академический проект, 2013.
8. Жаринов, С. Критика универсализма Рене Генона / С. Жаринов // Традиция : материалы семинара ЦКИ религиоведения / традиционализм / под. ред. А. Г. Дугина; ред.-сост. Н. Сперанская. – Москва : Евразийское движение, 2012. - Вып. 1. - С. 67-73.
9. Дугин, А. Философия традиционализма / А. Дугин. – Москва : Арктогея-Центр, 2002.
10. Дугин, А. Г. Генон как социолог: традиционализм и Постмодерн / А. Г. Дугин; Под. ред. А. Г. Дугина; Ред.-сост. Н. Сперанская // Традиция : материалы семинара ЦКИ религиоведения. – Москва : Евразийское движение, 2012. - Вып. 1. - С. 56-58.
11. Nasr, S. H. Knowledge and Sacred / S. H. Nasr. – State University of New York Press, 1989.
12. Ислам и современная наука (по материалам лекции Сейида Хуссейна Насра) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://golosislama.com/news.php?id=15960> (последнее обращение: 25.05.2018).
13. Генон, Р. Царство количества и знамения времени / Р. Генон // Генон Р. Кризис современного мира. – Москва : Эксмо, 2008. - С. 443-712.
14. Генон, Р. Восток и Запад / Р. Генон. – Москва : Беловодье, 2005.
15. Кумарасвами, А. Восток и Запад. Религия, мифология, символика, искусство / А. Кумарасвами. – Москва : Беловодье, 2015.
16. Буркхардт, Т. Сакральное искусство Востока и Запада / Т. Буркхардт. – Москва : Алетейя, 1999.
17. Nasr, S. H. Islam and the Plight of Modern Man / S. H. Nasr. - London; New York, 1975. - P. 22.
18. О Вечной Философии. Интервью с профессором Сейидом Хоссейном Насром // Традиция : материалы семинара ЦКИ религиоведения / под. ред. А. Г. Дугина; ред.-сост. Н. Сперанская. – Москва : Евразийское движение, 2012. - Вып. 1. - С. 59-71.

Козлов А.В., Лаптева С.В., Шевнина Т.Е.
РОЛЬ ФИЛОСОФИИ И КУЛЬТУРЫ
В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Философия является теоретической основой мировоззрения, однако, это не означает, что мировоззрение является философией. Помимо мировоззрения философского, существуют: мифологическое, моральное, религиозное, эстетическое и научное, – и первоосновой каждого является определение категории.

Мифология – это первейшая форма мировоззрения. Что такое мифы? Это сказания разных народов о своих героях и богах. Они – ярчайшие иллюстрации усилий человека познать тайну бытия, объяснить происхождение жизни, понять, как устроен мир, и какая роль отведена ему самому в этом мире.

Особенностью мифологического сознания считается эгоцентризм–перенос основных свойств человека и общества, в котором он существовал. Он получил название социоантропоморфизм. В понимании и представлении зарождения Вселенной ярко проявляется антропоморфизм; в то время, как в шедеврах Вавилонской мифологии, в которой мир тождествен государству с простейшей демократией, просматривается социоморфизм [1].

Следует отметить, что культура как явление жизни общества является объектом исследования разных наук. Психология, социология, эстетика, история, этнография, археология изучают культуру как неотъемлемую часть общественной жизни. Эстетика, например, изучает культуру художественную через произведения различных видов искусства. А этнография проявляет интерес к культуре отдельного этноса: культуре конкретной народности, нации, а то и всего народа. И каждая наука в процессе изучения культуры, ярчайшего явления в жизни общества, воплощает свою специфику.

Культура так же является объектом изучения философии, но не через отдельные проявления этого феномена, а как многомерное и целостное явление общественной жизни. При изучении культуры на текущем этапе развития человечества философия ставит своей целью дать полное определение культуры, ответить на вопросы о её месте в историческом процессе, а также роли в становлении личности современного человека. Общие вопросы касательно сущности культуры и её роли в жизни общества составляют интерес философии.

Термин «культура» очень неоднозначен. Огромное количество трактовок этого термина дано и в специальной литературе, и в художественной. На повседневном уровне культура – это показатель воспитанности и образованности. В эстетике культура – это произведения народного искусства и профессионального творчества.

В современном обществе нередко используют такие понятия, как: «культура речи», «культура мышления», «политическая культура» и т.д. [2].

В разговоре о культуре с точки зрения философии, следует отметить, что первым этот термин использовал Цицерон, римский философ и оратор. Он считал, что культура являлась непознанным позитивным влиянием философии на разум человека. Согласно его мнения, философия – это «культура ума», неизвестный чувствительный инструмент для познания мира и определения места человека в нём [5].

Главнейшими вопросами мировоззрения были и таковыми остаются и по сей день:

- о происхождении мира, человека,
- о жизни и смерти,
- о добре и зле,
- о судьбе.

Эти же вопросы были воплощены в мифах, и стали предметом изучения философии и религии.

Обязательно принять к сведению, что философское осознание мира произошло намного позднее мифологического и религиозного. Философия появилась почти в одно и то же время на Западе и Востоке. Её возникновение связано с тем, что привычные, традиционные религиозно-мифологические объяснения стали неспособны отвечать мировоззренческим запросам людей, выявили свою недостаточность. А философия смогла предложить абсолютно новый тип самоопределения, которое достигалось через разум отдельного индивида, а не через привычку и традиции. Философия подвигала к личному размышлению, а не к слепой вере. Так философия стала рационально-теоретическим мировоззрением на фундаменте разума и интеллекта.

Религия (от лат. religio – «благоочестие») – форма мировоззрения, направляющая поведение человека согласно некоего высшего смысла. Чем отличается религия от мифа? В мифологии земное и сверхъестественное неразрывно сплетены, религия же противопоставляет этому отделение природы от Бога. В религии место Бога над природой и вне её, а высшие ценности переносятся в «вечную жизнь души», в мир по ту сторону земной жизни.

Многих тысячелетия религиозные верования были политеистического характера, т.е. каждое племя имело своих богов и поклонялось только им. Позднее религиозные учения трансформировались в монотеистические, а некоторые стали даже мировыми. Последними являются: христианство, ислам и буддизм.

Мифологическая и религиозная формы мировоззрения стали первыми из известных мироощущений человеком мира вокруг него. По большей части их роль была в том, чтобы стать помощником и проводником в окружающем его мире и, по возможности, объяснять всё происходящее с ним.

Что касается философии, то для неё были характерны логический анализ и обобщения, вытекающие из наблюдений, выводов и доказательств, пришедшие на смену сказочным образам и сюжетам. Религии, в отличие от философии, несвойственны доказательства или рациональные объяснения её постулатов. Религия уверена, что истины веры находятся выше истин разума.

Иными словами, философию отличает то, что она за основу берёт не веру, а разум. Философия требует свободы, а не зажатость постулатами, в то время как религия держится на церкви и учениях веры. Для философии невозможно существование и развитие без знаний, в то время как основание религии есть интуиция [5].

Своё положение в истории интеллектуального развития человечества философия определила тем, что, с одной стороны, она является мировоззрением, а с другой – исследованием. Как объект для исследования философия ничем не отличается от других наук. И потому имеются 2 подхода

для осмысления соотношения науки и философии, и они – полностью противоположны.

Один подход изучает философию как исследование, берущее начало в новых областях знания, в ходе этого исследования знания культивируются до той стадии, когда их последующий рост может обеспечить наука. Иными словами, от философии отделяются многие науки, например: биология, физика, социология. При таком раскладе сама философия не является наукой, а только её менее совершенной предтечей. Философия отступает при появлении науки.

Другой подход представляет философию как интегральное обобщение научных данных, определяет её как науку о наиболее общих законах бытия, общества и мышления. При данном подходе философия играет главную роль, подчиняя себе науку. Философия аргументированно главенствовала над науками ещё со времён Аристотеля. Аргументами было то, что философия изучает более широкие понятия, нежели конкретные науки. Согласно определению философии Аристотелем, мир строго иерархичен, и путём дедукции возможно проследить рождение более высокими уровнями более низких. Но если принимать в расчёт то, что у каждого уровня организации материального мира имеются свои законы функционирования, то, следовательно, философия не может быть наукой наук.

Итак, главная цель ученого – предоставить правильное и чёткое виденье части действительности с её строением и функционированием. А вопросы философии ориентированы непосредственно на принципы получения и построения определённого знания; не на предмет науки, а на его место в системе знаний о мире. Это достаточно указывает на то, что философия проводит анализ не действительности, а анализирует представление этой действительности в знании человека.

Отличительной чертой философии является то, что она занимается явлениями, которые подтверждены знаниями и приняты культурой. Философия сама по себе не предлагает нового знания, она предлагает возможность узнать известное знание иначе. Исходя из этого, философия по предмету своего изучения не имеет точек пересечения ни с одной из признанных научных дисциплин. Но даже если представлять философию как науку о действительности в целом, то речь пойдёт не об объединении всех знаний, собранных другими науками, а о поиске позиции, с которой будет видна целостность мира. Философия масштабно определяет целое, выводит наиболее общие категории и понятия.

Неограниченность и всесторонность современного мира, рост нововведений дают заряд энергии потребительским моделям и привычным жизненным стандартам, появившимся ещё в середине XIX-го века. А потому в настоящее время культура переживает процесс стандартизации под влиянием средств массовой информации и распространения новых моделей потребления в мировом масштабе [4].

В современном мире широко представлены научные и технологичные разновидности новых форм высоких культур, распространением которых занимаются массовые культуры, и которые ведут к типизации и стандартизации. Казалось бы, современности свойственно более равномерное содержание культурного материала, чем прошлому; с полной отдачей работают на огромных территориях новые методы – и при всём этом чувствуется явная дисгармония в общественных отношениях социокультурной сферы.

Подвергнув исследованию и анализу культурную ситуацию в современном мире, возможно увидеть этап культурного конфликта и разглядеть определённые черты в процессе его взаимодействия:

- Уравнение понятия европейского прогресса в сочетании с позицией мультикультурализма и глобализацией благоприятствуют неиссякаемому потоку мигрантов в Европу, полных желания получать более выгодные социальные гарантии, а также стремления присоединиться к недостижимой в течение тысячелетий цивилизации.

- Следуя Лиссабонскому договору, происходит отречение от Бога и христианских традиций, следовательно, идёт отказ от христианских законов, в результате чего неизбежны метаморфозы моральных ориентиров внутри ЕС;

- Высокотехнологические товары широко приветствуются и завоевывают весь мир, приводя к уравниванию материальной культуры мигрантов с европейской.

Изучение культуры как целого – одна из главнейших задач философии, наряду с другими важными проблемами. В далёкую эпоху античности были заложены принципы философского осмысления. И на протяжении тысячелетий от Средневековья до наших дней культура (просвещение, образованность, воспитание, цивилизация) не переставала быть первостепенной в философском осмыслении.

В XIX в. философия культуры преобразовалась в самостоятельную область философского анализа. Это сделало возможным вывести видение культуры на высокую обобщающую ступень, суммировав всё самое ценное из знаний о культуре. В период XIX–XX вв. философия культуры дала начало ряду оригинальных направлений и школ, которые занимались разработкой проблематики культуры, духовной жизни и символотворчества.

С помощью анализа философия не просто изучает культуру, но и выводит своё представление о ней. Понимание культуры в философии часто выглядит неординарным, предлагает новые возможности и средства для осмысления культурной реальности человека. С высот философии осмысление культуры целостно, во множестве проявлений её существования. Философия даёт возможность разглядеть самые незыблемые основания культуры.

Резюмируя настоящую работу, следует сделать акцент, что философия ставит перед культурой вопросы, чрезвычайно актуальные в социаль-

ном мире. Такими, несомненно, являются онтологические вопросы, например:

- вопросы о значении культуры в плане человеческого бытия,
- вопросы об условиях существования культуры,
- вопросы о структуре культуры,
- вопросы о причинах эволюции культуры,
- вопросы об их едином направлении развития.

В отношении культурной деятельности человека философия культуры пытается понять её специфику. Философия культуры изучает и основополагающие вопросы, исследуя соотношение культуры и творчества, культуры и природы.

Не существует единой философской трактовки культуры, и об этом следует отметить. Иными словами, представлено столько философий культуры, сколько известно самих философий, законов философии, которые берут на себя миссию осмысления явлений культуры [3].

Как только философия принялась за изучение культуры, появился ещё ряд философий культур. По большому счёту, конкретная философская концепция закладывается непосредственно принятым углом зрения в выведенном определении культуры.

В любой философии, начинающей или признанной, культура становится предметом её исследований. Наряду с этим, в настоящее время эволюцию философской мысли определяет культура как обязательная составляющая любой современной философии, а нередко и центральная из всех изучаемых философией.

Библиографический список

1. Абаньяно, Н. Мудрость философии и проблема нашей жизни / Н. Абаньяно // Санкт-Петербург, 1998.
2. Арнольдов, А. И. Человек и мир культуры : Введение в культурологию / А. И. Арнольдов. - Москва : Изд-во МГИК. - 1992.
3. Багрова, Е. В. Философский анализ значимости искусственного и естественного в структурных кризисах и развитии общества [Электронный ресурс] / Е. В. Багрова // Философия и культура. – 2016. – № 12. – С. 1639 - 1644. - DOI: 10.7256/1999-2793.2016.12.20305.
4. Вигель, Н. Л. Человек и современная культура [Электронный ресурс] / Н. Л. Вигель // Современные научные исследования и инновации. - 2017. - № 2. - Режим доступа: <http://web.snauka.ru/issues/2017/02/77307> (дата обращения: 26.05.2018).
5. Кручинин, С. В. Духовно-нравственный кризис современного общества: сущность, причины и возможные пути преодоления / С. В. Кручинин // Глобальный научный потенциал. - 2015. - № 10 (55). - С. 107-109.

КОНЦЕПТ ИЕРАРХИЯ В СВЕТЕ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ Н.С. ТРУБЕЦКОГО

В евразийской философии и социологии, возникшей в 20-30 е гг. в среде русских эмигрантов, концепт иерархии рассматривался в контексте с коллективной личностью. У Л.П. Карсавина (1882-1952) это была симфоническая личность. В ее состав он включал надорганические и органические индивидуальности. К первой группе индивидуальностей он относил семью, род, племя, народ, культуру, человечеству; ко второй – дружину, класс, правительство в государствах бюрократического типа, безбрачный католический клир и др. Последние характеризуются Карсавиным недостаточной выраженностью и неустойчивостью. Что касается правительств в феодальном или сословном государстве, сословий, женатого духовенства древней и восточно-православной церкви, то всех их он относил к индивидуальностям переходного типа. Для полной ясности следует сказать, что к социальным личностям в рамках своей персонологии Карсавин относил так называемые эфемериды, которые, в отличие от надорганических и органических индивидуальностей, не обладают длительным и развитым существованием. К ним он относил «случайное» общение незнакомых людей, митинги, собрания, одушевляемую одним чувством или импульсом толпу. При этом низшие социальные личности являются индивидуациями высших, а высшие индивидуализируются в низших. В этом смысле культура является, с одной стороны, индивидуализацией человечества, а с другой стороны, она индивидуализируется в нижестоящих надорганических и органических соборных личностях, обеспечивая их развитие. Вместе с тем все эти социальные личности в различной степени и (специфически) *по разному* актуализируют в своей деятельности качества культуры, как высшей по отношению к ним личности.

Аналогичной точки зрения в понимании феномена иерархичности придерживался другой философ, лингвист и публицист евразийского направления князь Н.С. Трубецкой (1890-1938). В отличие от Карсавина Трубецкой в работе «К проблеме русского самопознания» выделял частночеловеческую, частнонародную и многонародную типы личности. Что касается частночеловеческой личности, то мало кто сомневается в ее существовании. Иначе обстоит дело с двумя последними личностями, т.е. частнонародной и многонародной, реальность которых, например, в экзистенциальном персонализме считается ошибочной и абсурдной.

Расширение понятия личности до масштабов частнонародных и многонародных личностей Трубецкой объясняет тем, что каждый народ имеет свою особую культуру, создание ценностей которой «предполагает целесообразное творчество, а такое творчество предполагает личность, немислимо без личности» [1, с. 151]. Вообще же можно сказать, что в цитируе-

мой работе Трубецкой, воспроизводит карсавинскую концепцию симфонического персонализма. В контексте евразийского понимания личности русский философ рассматривает частночеловеческую и многочеловеческую (частнонародную, многонародную) личность. Частночеловеческая личность имеет множество ликов («я – в кругу семьи», «я – на службе» и т.д.), что сказывается на содержании индивидуализацией ею какой-нибудь многочеловеческой личности, т.е. более «объемистой» личности. Но поскольку частночеловеческая личность, как он полагал, не совпадает ни с одним из ее ликов и, следовательно, ни с одной индивидуализацией, постольку «личность есть связь и совокупность их» [1, с. 152]. Сказанное Трубецким о частночеловеческой личности относится к частнонародной и многонародной личностям. Примером частнонародной личности является современная Россия, на территории которой проживает более 190 наций, национальностей и национальных групп, а многонародной – русский мир или Европейский Союз.

На основе вышеприведенных рассуждений русский мыслитель приходит к выводу о существовании иерархии личностей - по признаку вхождения их друг в друга. Здесь, видимо, уместным будет вновь процитировать Трубецкого, чтобы уточнить его понимание центральной категории нашей работы - «иерархия». «Каждая личность, - писал он, - конкретно существует в контексте этой иерархии личностей, т.е. эмпирически существует постольку, поскольку, с одной стороны, имеет определенные индивидуации, а с другой – сама является одновременной индивидуацией другой личности. Кроме этой, так сказать, «статической системы» иерархии личностей, существует ... для каждой личности и своя «динамическая система» сменяющих друг друга «разновременных индивидуаций». В каждый данный момент каждый данный человек является членом как той, так и другой системы». [1, с. 153].

Из работы Трубецкого «Наследие Ченгизхана» мы узнаем, что включенность частночеловеческой личности в частнонародную и многонародную определяется психологическим типом первой. К одному из таких типов он относил личности, которые подчинялись своему начальнику из соображений материального благополучия и страхом перед ним и поэтому способных на измену и трусость. К другому психологическому типу личностей Трубецкой относил людей, которые повинуются не лично непосредственному начальнику, а «ему как части известной божественно установленной иерархической лестницы; в лице своего непосредственного начальника он повинуется ставленнику более высоко стоящего начальника, являющегося в свою очередь ставленником еще более высокого начальника и т.д., вплоть до верховного земного повелителя, который, однако, мыслится тоже как ставленник, но ставленник не человека, а Бога. Таким образом, человеку рассматриваемого типа все время сознает себя

как часть известной иерархической системы и подчинен в конечном счете не человеку, а Богу» [1, с. 301].

В своем государственном строительстве Чингизхан, как отмечает Трубецкой, опирался на людей именно этого психологического типа, организованных в стройную иерархическую систему, на высшей ступени которой пребывал он сам. Что касается людей второго психологического типа, то они не были в чести у великого хана и поэтому к государственным должностям не допускались. Здесь возникает ассоциация с Россией, которая на протяжении нескольких веков являясь одной из провинций монгольской империи, унаследовала ее государственную идею. Уместным здесь будет сказать, что эта идея самым чудесным образом соединилась с идеей православно-русской. Следствием такого соединения этих двух идей явилось доминирование в России второго психологического типа личности, которая органически вписываясь в иерархический порядок российского государства. Рационализацией органического синтеза этих двух идей явилась знаменитая триада министра народного просвещения С.С. Уварова (1785-1855) «Православие, самодержавие, народность».

В контексте рассматриваемой темы для нас важным является критика Трубецким «лестницы эволюции человечества» разработанной западно-европейскими учеными. Как пишет русский ученый в брошюре «Европа и человечество» на первой ступени они помещали романогерманцев и народы, воспринявших их культуру. Далее следуют «культурные народы древности», которые соприкасаются и «сходствуют» с европейцами. Ступенью ниже располагаются культурные народы Азии обладающие некоторым сходством с романогерманцами в области письменности, государственности и в некоторых других пунктах с их культурой. Все эти народы, следующие «лестнице эволюции человечества» после романогерманцев и хотя бы частично воспринявшие их культуру удостоиваются западными учеными лестного звания «культурных». В самом низу этой лестницы они помещают «малокультурные» и «некультурные» народы», имеющие наименьшее сходство с современными романогерманцами.

Применительно к современному человечеству эта лестница эволюции будет выглядеть следующим образом. На первом месте будут находиться народы, входящие в Европейский союз (ЕС), Организацию Североатлантического договора, Шенгенскую зону (Бельгия, Албания, Болгария, Великобритания, Венгрия, Германия, Греция, Дания, Исландия, Испания, Италия, Канада, Латвия, Литва, Люксембург, Мальта Нидерланды, Норвегия, Польша, Португалия, Румыния, Словакия, Словения, США, Турция, Франция, Хорватия, Чехия, Эстония), Тихоокеанский пакт безопасности (США, Новая Зеландия, Австралия). На втором – Япония, Южная Корея, страны – участницы Ассоциация государств Юго-Восточной Азии (АСЕАН) (Бруней-Даруссалам, Вьетнам, Индонезия, Камбоджа, Лаос, Малайзия, Мьянма, Сингапур, Таиланд, Филиппины. В соответствии с рассмат-

риваемой лестницей эволюции человечества на третьей и четвертой ее ступенях должны находиться народы, имеющие наименьшее сходство с современными романогерманцами. К ним сейчас можно отнести, входящие в БРИКС, Шанхайскую организацию сотрудничества, Евразийское экономическое сообщество (ЕвроАзЭС), Организацию Договора о коллективной безопасности (ОДКБ) (Армения, Белоруссия, Бразилия, Индия, Казахстан, Киргизия, Китай, Россия, Таджикистан, Узбекистан, Южно-африканская республика), Организацию Исламского сотрудничества (кроме Албании, Бахрейна, Египта, Индонезии, Кувейта, Малайзии, Саудовской Аравии, Турции), 48 народов, объединенных в Африканском Союзе (кроме ЮАР).

Важным и ценным в работе Трубецкого «Европа и человечество» является его критика «лестницы эволюции человечества». Разработать такую иерархическую лестницу народов могли лишь такие западные ученые, сущностной психологической чертой которых является эгоцентризм. Трубецкой дает в этой брошюре весьма точный анализ его причин и содержания. Причиной эгоцентризма романогерманцев является то, что его типичный представитель «бессознательно считает себя центром вселенной, венцом создания, лучшим, наиболее совершенным из всех существ. Из двух других существ, то, которое к нему ближе, более на него похоже, - лучше, а то, которое дальше отстоит от него, - хуже. Поэтому, всякая естественная группа существ, к которой это человек принадлежит, признается им самой совершенной» [2, с. 88]. На основе эгоцентрической психологии, по мнению Трубецкого, возникает шовинизм и космополитизм, являющиеся двумя сторонами европейского национализма. Только на первый взгляд они являются диаметрально противоположностями. На самом деле, как утверждает философ, принципиального различия между шовинизмом и космополитизмом нет. Обратимся снова к «Европе и человечеству», в которой Трубецкой дает емкую характеристику рассматриваемых явлений. В шовинизме постулируется право «господствовать над другими народами, которые должны подчиняться ему, приняв его веру, язык и культуру, и слиться с ним. Все, что стоит на пути к этому конечному торжеству великого народа, должно быть сметено силой. Так думает шовинист, и согласно с этим он и поступает» [2, с. 84]. В космополитизме отрицается различие между национальностями и их культурами. Все различия если они есть должны быть самым решительным образом уничтожены, чтобы цивилизованное человечество имело одну единую культуру. Последняя в конечном итоге оказывается романо-германской культурой. «Таким образом, - пишет Трубецкой, - мы видим, что культура, которая, по мнению космополитов, должна господствовать в мире, упразднив все прочие культуры, есть культура такой же определенной этнографически-антропологической единицы, как и та единица, о господстве которой мечтает шовинист. Принципиальной разницы тут никакой нет. ... Мало того, - продолжает он свою мысль, - шовинист хочет, чтобы и другие народы слились с его народом, утратив

свою национальную физиономию» [2, с. 85]. К таким народом шовинист будет относиться с уважением, восхвалять их культуру и ставить ее в один ряд с европейской.

Спустя почти столетие эгоцентрическая психология романогерманцев получила «второе дыхание» в концепции космополитического мировоззрения немецкого социолога и философа постмодернистского направления У. Бека. Ведущий ее тезис состоит в том, что космополитизация является не следствием конспирологических заговоров капиталистов, «не позитивных связующих элементов» глобализации (деньги, информация, власть), а «негативных средств коммуникации». К последним он относил распространяющиеся в последние десятилетия опасности и риски, начиная с чернобольской аварии, СПИДа и заканчивая изменением климата и рождением транснационального террористического риска 11 сентября 2001 года. «В отличие от позитивных связующих элементов ... риски помимо нашего желания продолжают необходимость действовать вне национальных и системных границ. Это негативное средство коммуникации заставляет людей общаться; благодаря ему обязанности и издержки распределяются (нередко даже при поддержке действующих законов) среди тех, кто не горит желанием брать их на себя. Иными словами, риски подрывают существующие системы, а также национальные и международные повестки дня [3, с. 53]. Здесь представляется важным обратить внимание на качественные показатели космополитизации, к которым Бек относил: импорт и экспорт продуктов культуры; двойное гражданство; распространение знания, иностранных языков; обмен информации через почтовую связь, телекоммуникации, интернет; представительство различных этнических групп в органах власти (в политических партиях, администрациях, профсоюзах) и транснациональных организациях («Гринпис, «Международная амнистия» и др.); мобильность (постоянство миграционных процессов, сдвиги в иммиграции, особенно трудовой) и др. [3, с. 139-140]. Исходя из этих и других признаков космополитизации Бек делает вывод о том, что этот проект нигде в мире не зашел так далеко, как в объединенной Европе с ее «институализированным космополитизмом» (Европейский союз, Европейский суд и т.д.), единой валютой, общеевропейской границей. Правда, Бека огорчают европейские элиты, которые еще продолжают жить в национальной лжи. «Британцы, - пишет он, - ведут себя так, будто все еще существуют Великобритания. Немцы верят в незыблемость Германии. Французы уверены, что жива Франция, - и так далее» [3, с. 256].

Нелишним будет заметить, что Бек несколько дистанцируется от американской версии космополитизма, усматривая в ней антикосмополитические моменты: позиционирование истеблишмента Америки с страной способной устанавливать и поддерживать новый миропорядок, стать мировым гегемоном; навязывание другим народам и их правительствам американских ценностей, не исключая экономического и военного принужде-

ния; в отказе подписывать и выполнять международные соглашения (например, выход Соединенных Штатов в июне 2017 года из «Парижского соглашения о климате», из договора по иранской ядерной программе (9 мая 2018 г.), которые, по мнению администрации Д. Трампа, вредят американской экономике, ведут к сокращению рабочих мест в стране, подрывают авторитет Евросоюза).

Положительно оценивая все то, что непосредственно связано с космополитизацией общества и космополитическим мировоззрением Бек критикует центральную догму «методологического национализма». В соответствии с ней современное общество может быть организовано в виде национальных государств. В пределах Первой модерны оно так и было. Однако в космополитизирующем мире национальные государства с их национальной метафизикой, культурой должны быть, по мнению немецкого социолога, изгнаны и уничтожены в том числе и за счет «принудительного обучения открытости миру». К таким урокам обучения относятся различные дискриминационные меры по отношению к «упорным» и «инертным» национальным государствам, включая методы управляемого хаоса, гибридные войны, санкции. В свете этих фактов становится ясным, что речь здесь идет о современных формах шовинизма.

Остановим теперь свое внимание на космополитизме (второй стороне эгоцентризма), который, как мы установили, по Трубецкому означает решительное отрицание различий между нациями и культурами. Если говорить в категориях методологического космополитизма, то его ключевым понятием является взаимосвязь акторов космополитизирующего мира, обусловленная потоками капитала, товаров, информации и институализацией гуманитарных прав человека. Развивая это положение Бек говорит о размывании национальных, религиозных, культурных границ в современном мире, как свершившимся факте. «Вера в светскую религию гуманитарных прав, - утверждает он, - не делает различия между немцем и французом, *гражданином и буржуа*, христианином и мусульманином, прошедшим обряд обрезания или не прошедшим его, мужчиной и женщиной, людьми с разным цветом кожи. Все позиции, предполагающие отвержение индивидов, - этническая принадлежность, каста, класс, вероисповедование или пол, преодолеваются равенством базовых прав людей. Права человека отражают мечту о новом, более гуманном миропорядке, когда все люди, государства, религии, этнические группы уживаются под защитой кодекса прав человека, возведенного в закон» [3, с. 209]. Но взаимосвязь между государствами с точки зрения диалектики и здравого смысла, предполагает обособленность наций, государств, культур, фиксируемая в понятии суверенитета. Вот этого как раз не желает признать Бек, мыслящий в парадигме постмодернизма, характерной чертой которого отрицание бинарности (материальное-идеальное, естественное – искусственное, внешнее – внутреннее, мужское – женское, связь – обособленность и т. д.).

Между тем проблема суверенизация, являющаяся частным случаем обособленности, становится чрезвычайно актуальной для стран, которые не желают жить по лекалам вашингтонского обкома и Европейского Союза. Примером такой страны вначале 21 века стала Россия, внутренняя и внешняя политика которой оказывается под мощным давлением некоторых лидеров западных стран, ООН, ПАСЕ, Страсбургского суда, международных экономических организаций (МВФ, МБРР, ВТО, ЮНКТАД и др.). Все они ставят под сомнение территориальную целостность России, нарушение прав человека, не скрывают, что стремятся изменить конституционный строй, политический режим РФ и ее возможность вести независимую внешнюю и внутреннюю политику.

Теперь снова вернемся к «эволюционной лестнице человечества» чтобы установить ее недостатки. Из сказанного о шовинизме и космополитизме, являющимися, как мы выше отмечали, двумя сторонами европейского национализма, понятным становится, почему в вершине этой лестницы оказывается европейская цивилизация, после которой следуют культуры большего или меньшего сходства с романогерманцами. Такой подход к классификации народов, принятый в европейской науке, по мнению Трубецкого, «необъективен и внесен чисто субъективной эгоцентрической психологией» [2, с. 100]. И действительно, если лишь на мгновение допустить, что произойдет экономическое чудо и Россия вновь станет страной с ВВП, сопоставимым с США и Китаем. Это может привести к появлению ученых и политиков, зараженных вирусом эгоцентрической психологии, которые в вершину эволюционной лестницы поставят Россию, что привет к коренному изменению этой лестницы. Оно будет состоять в том, что романогерманцы окажутся среди «малокультурных» и «некультурных» народов», имеющие наименьшее сходство с русской цивилизацией.

Библиографический список

1. Трубецкой, Н. С. К проблеме русского самосознания / Н. С. Трубецкой // Наследие Ченгизхана. – Москва : Эксмо, 2007. – С. 149-288.
2. Трубецкой, Н. С. Европа и человечество / Н. С. Трубецкой // Наследие Ченгизхана. – Москва : Эксмо, 2007. – С. 79 - 148.
3. Бек, У. Космополитическое мировоззрение [Текст] / У. Бек. – Москва : Центр исследований постиндустриального общества, 2008. – 336 с.

Шляков А.В., Шляков Я.А.

ФЕМЕН НОМАДИЗМА В КУЛЬТУРЕ ПРМДЕНА: АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

В теориях современных исследователей двадцать первый век связывается с явлением номадизма, глобального кочевничества, которое требует от человека разрыва с любой привязанностью: к Дому, к семье, к Родине, и

пребывания в постоянном движении кочевании. Однако подобные мировоззренческие и повседневные практические установки можно обнаружить и в предшествующих исторических эпохах. Наша исследовательская задача обнаружить проявления номадического поведения в культуре преמודерна, включая манифестационный политеизм (античность) и креационный монотеизм (Средневековье, Возрождение), а также описать и объяснить их.

Географическое положение Древней Греции способствующее развитию морских путешествий, повлияло на формирование античного мировоззрения и определило место номадического поведения в античной картине мира. Это мировоззрение было основано на пространственной определенности, выражающейся в понятиях «полис-дом» и отождествлении с ними себя. Возникшее представление об обжитом, организованном пространстве Дома создало различие бытия человека и бытия животных. За пределами полиса античный человек лишался статусности, и становился изгоем. Выдворение из стен полиса считалось тяжелым наказанием. Нарушивший оседлую форму существования считался маргиналом: таковыми были странствующие пророки-просветители (софисты). В других случаях уход от оседлости мог быть вызван трагическими потрясениями, обрекающими на скитания (царь Эдип). [0. С.42].

В жестко регламентированной структуре Римской империи номады были поставлены на службу в качестве воинов. В эллинистический период образ жизни киников (и стоиков) позволяет номадизму проникнуть в европейскую культуру: идеи космополитизма, отказа от любой привязанности. Диоген Синопский, увидев мышь свободную от всякого рода условностей, понял, что и для человека любая точка пространства пригодна и для отдыха, и для сна, и для жизни. Он характеризует себя как «человек, не имеющий Родины, Дома, вечный странник» [0. с. 226]. С точки зрения Диогена у человека с рождения есть все для того, чтобы быть счастливым: здоровье и свобода, но люди добровольно загоняют себя в стены своего Доматюрмы, становятся рабами вещей, а потом ропщут на богов. Такими киниками, проповедующими номадический образ жизни, были Антисфен, Кратет, Мониим. Их образ жизни хоть и не преследовался властью, но не вызывал одобрения со стороны граждан полиса.

Попытку теоретического обоснования любого отклонения от установленной нормы предприняли древние атомисты. Описывая движение потоков жидкости, они указывают, что в самое неопределенное время и в самых неожиданных местах вечное падение атомов испытывает слабое отклонение – «клинамен». Возникший в результате этого отклонения вихрь дает начало миру. Клинамен – спонтанное непредсказуемое отклонение от заданного вектора, нормы. Клинамен – это попытка древних атомистов объяснить потерю устойчивости. Клинамен – это серия событий, происходящая за время меньшее, чем минимум мыслимого времени. Однако, эти события нельзя отнести к случайным. Они изначально заложены в фунда-

ментальном основании бытия, как нередуцируемая множественность причинных серий. Ж. Делез в работе «Логика смысла» трактует клинамен, как «определение встречи каузальных серий, где каждая каузальная серия задается движением атома и сохраняет при такой встрече полную независимость» [3].

С возникновением монотеизма, в Средние века отношение к проявлению номадности в образе жизни существенно изменилось. Странники, скитальцы, бродяги вызывали и уважение, и страх, так как воспринимались как богоизбранные объекты, наделенные праведностью. Распространившееся в Средневековой Европе христианство требовало достойно переносить всякие лишения, нужду. Скитания отныне воспринимаются дуально: это поиск человеком пути к Богу, при котором нахождение в мире рассматривается как акт временного пребывания, но это может быть и кара за грехи. Именно в этой дуальности Р. Генон обнаруживает парадокс Каина («мечь Авеля»): оседлый (земледелец) Каин становится изгнанником и обречен на скитания, а номад (скотовод) Авель обретает покой и неподвижность [0].

Житель Европы в Средние века чувствовал себя скитальцем в этом мире. Земная жизнь представлялась стартовой площадкой для обретения вечности, но знание о верном пути, ведущим к спасению не гарантирует обретение Царствия Небесного. Осознание тленности и временности всего сущего обрекало средневекового жителя на погружение в поток движения и подчинение ему. « Чувства привязанности к Дому, семье, вещам были не свойственны для человека этого периода истории» [0, с. 294].

Сознание европейца Средних веков было пропитано Духом номадизма, странничества, что проявлялось и в повседневных практиках. Пространства средневекового города было исчерчено лабиринтами следов троп и дорог, по которым двигались потоки людей: «скитались все: паломники, торговцы, искатели приключений, бродяги» [0, с. 11].

В период Средневековья номадическая форма существования – странствование была активно использована для миссионерской, проповеднической деятельности. Чтобы донести истину о Боге необходимо выйти из храма и пойти в народ, говоря с ним на одном языке доступном и понятном. В связи с этим возникают монашеские ордены, ведущие номадический образ жизни. Одним из таких был орден Франциска Ассизского – «орден францисканцев. Их называли « Божьими скоморохами». Свой образ жизни Франциск объяснял необходимостью борьбы с собственной гордыней, которая может возникнуть в монашеской общине, когда есть монастырское здание, собственность, иерархия. Чтобы нести Истину о Боге нужно смешаться с миром, а для этого необходимо стать бродягой [0]. Избравший для себя Путь служения Богу должен обладать свободой движения в любом направлении, не взирая на препятствия и границы. Эта свобода обретается в результате утраты потребностей и разрыв с привязанно-

стью к миру. Такой неимущий, бездомный скиталец не может заставить слушать себя и поэтому странника – номада будут слушать не по принуждению, а по доброй воле.

В номадности францисканцы видели и практическую пользу. «Надо быть очень худым, чтобы пробираться сквозь прутья любой клетки, становиться легким, чтобы быстрее бежать. Держать себя в строгом постничестве, чтобы не бояться голода» [0, с. 408]. Привязанность, оседлость препятствует этому и мешает посвятить себя Богу.

Помимо «бродячих орденов» в Средние века были и иные странствующие монахи, у которых не было постоянного прихода, и которые скитались от места к месту. Среди них было немало ложных монахов, уклоняющихся от налогов или избегающих судебного преследования.

Скитались и мирские люди, которые через паломничество желали получить Божье прощение. Оставив Дом, родных, взяв благословение человек устремлялся в путь. Паломничество было основной формой номадизма Средневековья. К мирским номадам Средневековья относится и класс обедневших, безземельных рыцарей, которые скитались, предлагая свои услуги защиты разным хозяевам.

В XII в появляется новый элемент средневекового общества, номадизм которого был обусловлен не поиском духовных ценностей, а удовлетворением материальных потребностей: это класс купцов. Деятельность купца сравнивалась с ремеслом ростовщиков и порицалась как богопротивная. В сознании средневекового человека свобода передвижения купца направлена не на поиск Бога, а на личное обогащение. В литературных сюжетах того времени купцы противопоставлялись оседлым жителям [0, с. 113].

И все же большую часть номадов Средневековья составляли представители социального дна, отторгнутые обществом маргинальные элементы: бродячие музыканты, циркачи, актеры. Эти люди одновременно и привлекали внимание, вызывали интерес, и настораживали, пугали, вызывали подозрение. Были среди них и лихие люди – разбойники, которыми становились крестьяне, не сумевшие выработать механизм оседлости. Убогость жилья не способствовала формированию психологически обжитого пространства и не помогала закреплению человека в конкретном месте, подталкивая к мобильности [0. С.335].

В период Ренессанса номадическое поведения утрачивает ореол праведности. В скитаниях и бродяжничестве уже не видят поиск Бога, но обнаруживают знак Божьей кары. Номадическое поведение отождествляется, с нуждой и бедность, в которой виновен сам человек. В этот период отношение к любым номадам-маргиналам принимает характер агрессивного осуждения. Утрачивается былое почтительное отношение и уж тем более исчезает их возвеличивание. Вместо бывшего мотива борьбы с гордыней в номадизме видят источник хаоса, социального беспорядка, вина за это воз-

лагается на номада. Номадизм оценивается, как беспечное отношение человека к себе, которое мешает функционировать государственной системе. Из религиозной области рассмотрение номадизма попадает в сферу моральных оценок, где однозначно осуждается.

При вступлении в модерн, номадизм лишается какого бы то ни было священного статуса. Французский философ М.Фуко объясняет это тем, что нужда, нищета, сопутствующая номадическому поведению лишилась своих прав и стала измеряться нравственными координатами. Номад стал нарушителем общественного устройства [0, с. 201].

В русской культуре отношение к номадам было обусловлено христианскими традициями милосердия, которое рассматривалось как непрменный атрибут власти. Ответственность за неблагополучие обнищавшего человека, пустившегося в скитания, возлагалась на князя. Опираясь на православную традицию в XV в. принимается закон, защищающий скитающихся, неимущих номадов, легализующий их положение [0]. Номадическое поведение считалось основой христианской добродетели, в котором содержался и воспитательный аспект.

Только во времена правления Ивана IV номадизм, скитание стали отождествлять с девиантным поведением, отклонением от нормативного, должного и ввели императивные санкции за это. Критерием оценки номадизма становятся понятия «пристойно-непристойно». Несмотря на изменение официального государственного отношения к номадизму, со стороны населения номады вызывали сочувствие. Нуждающихся поддерживали подающим, и все попытки Петра I законодательно запретить милостыню в 1712г. провалились. В России нужда воспринималась как обязательное условие и очищения души. Размеры территории России провоцировали возникновение номада, «странного героя». С. Соловьев даже противопоставлял оседлый Запад «бродячей», номадной Руси [0, с. 214]. Н.А. Бердяев изначальный конфликт мужского и женского начал в русской культуре, их несоединимость считал причиной парадоксального совмещения в России оседлости и номадности, государственности и анархизма [0, с. 196]. В русском номадизме – странничестве отсутствовалакакая-либо цель, само по себе странствование было жизнью, а дорога принималась ради самого Пути. В таком русском номадизме субъект обнаруживал отношение к самому себе (смирение), к другим (дистанцированность), к природе (созерцательность).

С окончанием эпохи традиционной аграрной культуры, эпохи пермодерна, которая видела в привязанности к земле большую ценность индустриальный модерн, отрывает человека от корней и создает пласт номадического пролетариата, для которого привязанность к месту, к Родине, к земле уже не является сакральной. Таким образом, проявления номадического бытия можно обнаружить в различных обществах и культурах, хотя они оценивались по разному в зависимости от доминирующе-

го мировоззрение, но это свидетельствует об онтологичности самого явления движение.

Библиографический список

1. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский; АН СССР. – Москва : Мысль, 1986. – 571с.
2. Делез, Ж. Логика смысла / Ж. Делёз. – Москва : Раритет, 1998. – 480 с.
3. Генон, Р. Кризис современного мира / Р. Генон. – Москва : Эксмо, 2008. – 784 с.
4. Гуревич, А. Я. Средневековый купец / А. Я. Гуревич // Одиссей. Человек в истории. – Москва, 1990. – С. 97-131.
5. Дорофеев, Д. Феномен странничества в западноевропейской и русской культурах / Д. Дорофеев // Мысль. - Вып.1: Философия в преддверии XXI столетия. – Санкт-Петербург, 1997. – С. 35-48.
6. Честертон, Г. К. Святой Франциск Ассизский / Г. К. Честертон // Цветочки Святого Франциска Ассизского. – Санкт-Петербург : Амфора, 2000. – 447 с.
7. Дюбуа, Ж. Европа в Средние века / Ж. Дюбуа. – Минск, 1994. – 211 с.
8. Ле-Гофф, Ж. Цивилизация средневекового запада / Ж. Ле-Гофф. – Москва : Прогресс-Академия, 1992. – 376 с.
9. Фуко, М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко; пер. с фр. – Санкт-Петербург : Университетская книга, 1997. – 576 с.
10. Соловьев, С. М. Чтения и рассказы по истории России / С. М. Соловьев. – Москва : Правда, 1989. – 768 с.
11. Фирсов, М. В. История социальной работы в России / М. В. Фирсов. – Москва : ВЛАДОС, 2001.– 256 с.
12. Бердяев, Н. А. Судьба России / Н. А. Бердяев. – Санкт-Петербург : Азбука, 2016. – 416 с.

Акулич М.М, Ильина И.В.

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТЬ: ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ПОНИМАНИЮ

Благотворительность феномен социальный, основанный на культурных традициях и нравственных устремлениях личности. Понимание благотворительности как социального явления здесь возможно только при условии использования для этого понятия блага как духовного и нравственного феномена. Существует богатый метафизический дискурс, объясняющий сущность и предназначение данного явления. В этой связи рассматривать его следует с различных позиций и концептуальных оснований.

Социальный аспект данного явления очевиден и находит отражение в словарных определениях благотворительности. В толковом словаре С.И. Ожегова под благотворительностью понимаются действия и поступки безвозмездного характера, направленные на общественную пользу или на оказание материальной помощи неимущим [1]. В большом энциклопедическом словаре отмечается, что благотворительность может быть направлена также на поощрение и развитие каких-либо общественно значимых форм деятель-

ности (например, на защиту окружающей среды, охрану памятников культуры и т.д.) [2].

«Благотворительность» определяется как «то же, что филантропия – деятельность, посредством которой частные ресурсы добровольно и безвозмездно распределяются их обладателями в целях содействия нуждающимся людям, решения общественных проблем, а также усовершенствования условий общественной жизни» [3, с. 99].

В Федеральном законе «О благотворительной деятельности и благотворительных организациях № 135 от 11.08.95» дается следующее определение: благотворительность - добровольная деятельность граждан и юридических лиц по бескорыстной (безвозмездной или на льготных условиях) передаче гражданам или юридическим лицам имущества, в том числе денежных средств; бескорыстному выполнению работ, предоставлению услуг, оказанию иной помощи.

К данным характеристикам Э.А. Фомин, Е.З. Чикадзе добавляют, что поддержка, оказываемая на основе родственных, соседских, дружеских и иных личных связей, не рассматривается как социальный феномен благотворительности [4].

Социология, кроме изучения внешних социальных связей и поведенческих актов, обращается к анализу и внутренним мотиваторов поступков. Приведенные выше определения дополняются дефинициями, которые включают и цели поступков. Благотворительность - безвозмездная деятельность общества, направленная на защиту того или иного круга объектов или тех или иных сфер бытия человека, осуществляемая им во имя поддержания своего равновесия и совершенствования, субъективно мотивируемая чувствами страха смерти, милосердия, справедливости, социальной ответственности и желаниями «прощения грехов», гармонии, социальной стабильности, личной значимости, известности и личного бессмертия [5].

Благотворительность - перераспределение ресурсов (денежных, временных, энергетических) на решение социальных проблем. Благотворительность - общечеловеческое движение, включающее совокупность гуманитарных действий отдельного человека, организаций, обществ и т.д. В основе благотворительности лежит стремление проявить любовь не только к ближнему, но и к незнакомому человеку, оказать безвозмездную материальную, финансовую помощь нуждающимся и социально незащищенным гражданам. В современном понимании благотворительность означает предоставление помощи лицам и организациям, участие в улучшении жизни больных и бедняков, немощных и отвергнутых жизнью [6].

В диссертационном исследовании Е.А. Абросимовой - благотворительность - бескорыстная любовь к человечеству, которая обычно проявляется путем учреждения общественных институтов или пожертвований для организованной и систематической помощи нуждающимся и страждущим [7].

И.В. Антонович, рассмотрев различные определения благотворительности, дает следующее определение: благотворительность — это социокультурное явление, имеющее устойчивые исторические и духовные традиции во многих культурах, характеризующееся различными механизмами воздействия на возникновение и развитие отдельных ее форм, что позволяет оценить социальную эффективность этого явления на определенном этапе развития общества, его роль в формировании и защите жизненных сил человека, обеспечении устойчивости эволюции и функционирования социума» [8, с. 33].

Благотворительность имеет давнюю историческую традицию в философских и религиозных идеалах человечества. Философский и социально-этический подход к благотворительности связывает ее с чувством милосердия и любви к ближнему. Еще в древнегреческой философии Платона высказывается идея необходимости дружбы бедного с богатым, слабого с сильным ради попечения [9]. Другой древнегреческий философ Демокрит отмечал мотивы и блага, вытекающие из оказания помощи — это и сострадание, и преодоление одиночества, и возникновение дружбы, и взаимопомощь, и единомыслие среди граждан [9].

А. Шопенгауэр всю нравственность сводит к состраданию, которое имеет основание в тождестве всего живущего. Именно благодаря чувству сострадания человек перестает смотреть на другие существа как на отдельные от него, внешние ему [9]. Г. Гегель: напротив, в благотворительности видит то, что нарушает чувство независимости и чести людей, входящих в гражданское общество.

Многие философские определения также содержат в себе социальные смыслы. Согласно взглядам марксистов, филантропия как таковая бессмысленна и безнравственна, поскольку она не исправляет, но только усугубляет положение бедных и обездоленных людей. Кроме того, за филантропическими актами могут просматриваться разные цели, в них используются разные средства, а люди, их реализующие, могут руководствоваться разными мотивами и т. д. Данная деятельность может быть лицемерной и двойственной.

В отдельных философских теориях благо рассматривается с прагматической позиции как любая полезность (предмет, явление, продукт труда), удовлетворяющая определенную человеческую потребность. Полезность любого блага проявляется только в процессе его потребления или использования. Акцент в понимании блага смещается в сторону конкретных материальных благ. Суть этого принципа состоит в том, чтобы предоставить возможность любому остро нуждающемуся удовлетворить его право на помощь, но одновременно дать ему надежду на решение его проблем собственными силами. Такую точку зрения и защищали сторонники утилитаристского подхода, в частности, известный социолог и экономист Дж. С. Милль. По его мнению, помощь должна строиться так, чтобы имен-

но стимулировать, а не расслаблять нуждающегося, чтобы внешняя помощь не заменяла необходимости самопомощи.

В благотворительности заключен еще один философский и социальный смысл - стремление восстановить справедливость. И здесь есть опасность отождествить справедливость и равенство, как например, социалисты, марксисты. Ф. М. Достоевский, великий русский писатель и мыслитель, пришёл к пониманию того, что справедливость и равенство никак не гармонируют друг с другом. Поделившись богатством, можно установить лишь внешнее равенство. Настоящее же богатство заключается в радости общего соединения и в твёрдой надежде каждого на всеобщую помощь ему и его детям [10]. Следовательно, каждый должен отдать то, что может отдать, но делать это надо оптимальным образом, согласуясь, с обстоятельствами и людьми. Так понимал справедливость и Ф.А.Селиванов, он считал, что справедливо дело не само по себе, а в связи с другими. Справедливое отношение к человеку невозможно без истинного знания его целей, средств, побудительных результатов поведения [11, с. 61].

Простая задача имения, имущества, денег может быть решение благотворителем каких-то своих моральных проблем без соотнесения с подлинными потребностями нуждающихся. Благодеяние, как нравственная задача, выражается не просто в готовности поделиться, отдать, но и в готовности вырваться из ограниченности собственного эгоизма. Всякое дело, как писал Ф.А. Селиванов, в конечном итоге должно иметь один смысл служить людям [11, с. 65]. Но одного только бескорыстия и самоотверженности также недостаточно — необходимы понимание, сочувствие, солидарность, чтобы практически воплотить принцип милосердия.

В. Соловьев, строя свою нравственную философию добра, показывает, что из сострадания происходит связь между существом жалеющим и тем, кого оно жалеет. Он предлагает различать духовную благотворительность и материальную. В книге «Оправдание добра» Соловьев разъясняет, что блага духовные исключают возможность дурных средств для их приобретения, напротив, блага материальные допускают дурные средства, желательны под условием неупотребления таких средств, т. е. под условием подчинения материальных целей цели нравственной.

В.В. Розанов различал деяния по долгу, по обязанности от деяний помощи по зову сердца как внутреннюю потребность [10]. В.В. Розанов и В.О. Ключевский считали нищенство, состоящее при церкви и бывшее институтом общественного благонравия, одним из главных средств нравственного воспитания народа на Руси.

Этический аспект смысла благотворительности восходит к понятию блага, которое является предпосылкой нравственных ценностей. «Благо - позитивный объект интереса или желания. В более узком этическом смысле понятие блага совпадает с понятием добра» [3]. Этическое понимание благотворительности отражено в энциклопедическом словаре Брокгауза и

Ефрона: благотворительность - проявление сострадания к ближнему и нравственная обязанность имущего спешить на помощь неимущему.

Религиозное понимание в большей мере обращается к внутренним основаниям благотворительности. Христианство, в частности православная вера, придала кроме этического, еще и сотериологическое значение благотворительности. Учение о любви к ближнему и милосердии занимает значительную часть православной этики, выполнение дел милосердия составляют одно из главных средств спасения души. Творением блага ближнему с милосердием и любовью человек уподобляется Богу.

Часто в качестве синонима благотворительности употребляется понятие «милосердие», то есть «милость сердца». Милость понималось как некое свойство Бога, «проявление божьей любви и благодати к падшему человечеству». В свою очередь, слово «сердце» православные авторы используют как синоним понятия «личность», понимаемой как образ и подобие Бога. Иначе говоря, «милосердие — это внутреннее состояние, которое, по способности человека обладать милостью, уподобляет человеческую личность Богу [12].

Такое понимание глубоко вошло в русскую культуру, творение блага приветствовалось на всех уровнях, начиная от княжеских и кончая простыми, даже неимущими людьми, которые делились последним, что у них было. Специфическое отношение к богатству на Руси выступает как фактор мотивации благотворительности, так как богатство возлагало особую ответственность за судьбу ближнего. Более того на Руси сформировалось специфическое отношение к нищенству, людям, страдавшим тяжелыми недугами как к богоизбранным людям, молитвенным ходатаям. Н.Я. Данилевский одним из определяющих духовных параметров русской цивилизации называет нестяжательство, преобладание моральных приоритетов над материальным [9].

И терминологически в России до появления слова благотворительность такая деятельность обозначалась своим древнерусским словом «призрение», предполагающее деятельную любовь к ближнему: пригрети, напоити, увещевати, болезновати, прощати и т.п. Французское слово «благотворительность», впервые использованное Н.М. Карамзиным, сместило акцент на внешнюю деятельность бескорыстной (безвозмездной или на льготных условиях) передаче имущества, денежных средств, выполнению работ, представлению услуг, оказанию иной помощи.

Потомок династии Рябушинских писал о различии европейского и русского понимания благотворительности: «Для европейских предпринимателей – это был, прежде всего, способ избавиться от высоких налогов, то есть благотворительность, и меценатство имело в своей основе рациональное начало, юридическое обоснование и значительно в меньшей степени нравственные мотивы. В России же меценатство для предпринимателей - это, прежде всего, патриотический долг перед Родиной. Они считали, что

если бог наградил их деньгами с какой-то целью, то целью этой была благотворительная деятельность и помощь ближнему своему. То есть в России была истинная благотворительность, когда люди жертвовали деньги на благие дела, не ожидая взамен каких-либо определенных почестей, они это делали не во славу себе» [13].

В истории России в основе массовой благотворительности были не столько экономические возможности, но в первую очередь духовно – нравственные устои русского народа, некоторые особенности его национального характера.

Таким образом, существуют следующие основные теоретико-методологические подходы к изучению благотворительности:

1. Философский – основан на философском понимании блага, когда благотворительность предстает как делание добра, поскольку добро есть мировоззренческая ценность.

2. Религиозный – основан на понимании блага как делания добра, милосердия, бескорыстия во имя Бога, служения Богу.

3. Социальный - основан на понимании благотворительности как оказании прежде всего материальной помощи нуждающимся людям, служении человеку как существу социальному.

4. Культурологический – основан на понимании блага как культурного феномена, принятого и одобренного в культуре народа.

Каждый из этих подходов к благотворительности раскрывает ее существенные характеристики и позволяет рассмотреть необходимость такого всестороннего рассмотрения феномена благотворительности обусловлена его институционализацией, появлением современных форм благотворительности (добровольческие движения, волонтерство, сестричество и другие), а также сохранением ценности традиционного отношения к данному явлению.

Библиографический список

1. Ожегов, С. И. Толковый словарь русского языка [Электронный ресурс] / С. И. Ожегов, Н.Ю. Шведова. - Режим доступа: http://lib.ru/DIC/OZHEGOW/ozhegow_s_q.txt).
2. Большой энциклопедический словарь. - Москва, 2000. - С. 1456.
3. Философский энциклопедический словарь. - Москва, 2004. - С. 1072.
4. Фомин, Э. А. Благотворительность как социо-культурный феномен в России / Э. А. Фомин, Е. З. Чикадзе. - Санкт-Петербург : Изд-во Чернышева, 1999. - 112 с.
5. Бродский, Д. Отчет по исследованию значения СМИ в формировании позитивного отношения к благотворительности в российском обществе / Д. Бродский. - Москва, 1999.
6. Некрасов, А. Я. Благотворительность // Социальная энциклопедия / под ред. А. П. Горкина. - Москва : Большая Российская энциклопедия, 2000. - 438 с.
7. Абросимова, Е. А. Благотворительные организации в Российской Федерации : Автореферат диссертации [Электронный ресурс] / Е. А. Абросимова. - Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/blagotvoritelnye-organizatsii-v-rossiiskoi-federatsii-grazhdan-pravovyye-aspekt>.
8. Словарь виталистской социологии / Под ред. чл.-корр. РАО С. И. Григорьева. - Москва : Гардарики, 2006. – 223 с.

9. Штрейс, В. А. Феномен благотворительности в современной России: социально-философский анализ [Электронный ресурс] / В. А. Штрейс. - Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/fenomen-blagotvoritelnosti-v-rossii-sotsialno-filosofskiy-analiz>.
10. Белоножко, Е. П. Ценностно-мотивационные основы благотворения в Древней Руси [Электронный ресурс] / Е. П. Белоножко, А. М. Капустина. - Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/tsennostno-motivatsionnye-osnovy-blagotvoreniya-v-drevney-rusi>.
11. Селиванов, Ф. А. Благо / Ф. А. Селиванов. - Томск : Изд-во Томского университета, 1967. - 65 с.
12. Дорохова, Т.С. Благотворительность как социально-педагогическое явление [Электронный ресурс] / Т. С. Дорохова, Л. В. Устюжанина. - Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/blagotvoritelnost-kak-sotsialno-pedagogicheskoe-yavlenie>.
13. Шафранов-Куцев, Г. Ф. Благотворительность в России: традиции и современность / Г. Ф. Шафранов-Куцев // Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования. - 2009. - № 4. - С. 20-32.
14. Рыбальченко, М. Б. Институционализация благотворительности как социального института современного российского общества [Электронный ресурс] / М. Б. Рыбальченко, М. Ш. Иксанов. - Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/institutsializatsiya-blagotvoritelnosti-kak-sotsialnogo-instituta-sovremennogo-rossiyskogo-obschestva>.
15. Благотворительность и милосердие в России / под ред. П. В. Власова. - Москва : Центрполиграф, 2001. - 445 с.
16. Воронова, Е. А. Благотворительность в социальной политике // Благотворительность как нравственный ресурс гражданского общества России / Е. А. Воронова. - Санкт-Петербург : Петерб. гос. ун-т, 2007. - 280 с.
17. Горбунова, Е. Ю. Благотворительность в России и её роль в общественно-культурной жизни: научно-аналитический обзор / Е. Ю. Горбунова. - Москва : МГУ им. М.В. Ломоносова, 1991. - 300 с.

Бауэр Н.В., Шабатура Л.Н.

СОЗДАНИЕ УСТОЙЧИВОЙ ГОРОДСКОЙ СРЕДЫ, СПОСОБСТВУЮЩЕЙ ЗДОРОВОМУ ОБРАЗУ ЖИЗНИ НАСЕЛЕНИЯ

Городская среда – носитель культурных отношений людей между собой и окружающей средой. Деятельность общности людей накладывает отпечаток на городскую среду: любые изменения в жизни горожан соотносятся с преобразованиями в городской среде и эти изменения сопоставляются с другими проектами, рождёнными в управленческой, экономической, социальной сферах городской жизни.

В связи с увеличением территорий, занятых под городскую застройку обостряются многие проблемы. Вместе с физическим расползанием городов происходит тотальное «наплывание» их на окружающую природу с физическим уничтожением таковой, что приводит к масштабным экологическим кризисам [6].

В результате антропогенных нагрузок погибли многие ценные ландшафты и в пригородах: ухудшается состояние водного, воздушного бас-

сейна, химический и механический состав почв. Высоко урбанизированная среда оказывает отрицательное воздействие на здоровье, физическое, психическое самочувствие людей, вызывая расстройство нервной системы с которым не справиться уже без медикаментозного вмешательства.

Система соотношений человеческого общества с природой в целом является сложной самоорганизующейся системой с обратной связью, но тем не менее, характеризуется как саморазрушающаяся и теряющая устойчивость. Следовательно, перед обществом остро стоит задача перехода к устойчивому развитию, при котором система взаимоотношений «общество – природа» будет с обратной связью. Это означает, что чем больше развивается общество, тем меньше оно разрушает и уничтожает природу. Система устойчивого развития обеспечит коэволюцию, соразвитие биосферы и человечества.

При создании устойчивой городской среды, необходимо применять оптимальные пути экологической организации городской территории, способствующие гармоничным взаимоотношениям человеческого общества и природы.

Одним из путей формирования устойчивой городской среды является эстетическое облагораживание среды для эффективной жизнедеятельности человека, что осуществляется средствами ландшафтного дизайна. Это определяет и конкретные задачи ландшафтного дизайна: решение экологических, этических, эстетических вопросов формирования городской среды [3].

В условиях высоко урбанизированной городской среды в последнее десятилетие XX в. и до настоящего времени многие попытки зодчих включить природу в жилую среду города противоречивы: как будто все за связь природы и архитектуры, а на деле зачастую происходит уничтожение природы. Почти повсеместно уничтожается историческая среда на периферийных участках городов. Вместе с деревьями сметаются с лица земли и природные реалии: вырубаются рощи, засыпаются грунтом естественные водоёмы, увеличивая площадки под городскую застройку.

Российский философ А.С. Ахиезер характеризует урбанизацию страны «не только и не столько ростом размеров и численности городов, но прежде всего формированием и все более широким распространением городского образа жизни, городской культуры» [1]. Игнорирование данного факта способствует возникновению серьезных экологических и социальных проблем. Все большее число специалистов по формированию городской среды приходят к выводу, что основой благополучия является индивидуальная культура горожан. Отмечается, что нанотехнологии появляются в культурном, университетском городе, и не могут появиться в посёлках городского типа. Жители Японии обратили внимание на тот факт, что качество продукции любой промышленности напрямую зависит от эстетического воспитания создающего эту продукцию. Поэтому, переняв

многое из опыта 20-х годов прошлого века (Российского Вхутемаса, немецкого Баухауза), сделали это всеобщим достоянием.

Культура горожан проявляется в способности городского сообщества восстанавливать нарушенные, поддерживать существующие и создавать новые условия устойчивости городской среды.

Без преобразования природы невозможно существование общества. Но, преобразовывая природу, нельзя ослаблять ее порождающую силу. Любовь к природе и творческое преобразование позволяют гармонизировать взаимоотношения человека и природы. В экологическом аспекте творческое преобразование среды способствует гармонизации человеческой культурной деятельности в природную обстановку, в окружающую среду [3].

Повседневная жизнь человека связана с восприятием того, что среди архитекторов, дизайнеров принято называть «внеархитектурными пространствами», в которых окружение воспринимается либо как продолжение комфортного состояния от нахождения внутри объекта архитектуры, либо становится дискомфортным от соприкосновения с чем-то недодуманным и недоделанным в городской среде. Отсутствие гармоничных мест отдыха в природном окружении приносит в состояние человека отрицательные эмоции.

Одна из самых распространенных проблем современного города в нашей стране заключается в отсутствии художественной выразительности и художественного замысла, который должен выражаться его брендом. Культурно художественно обедненная городская среда не воспитывает и не способствует формированию художественного вкуса у современных горожан.

Важнейшей задачей формирования устойчивой городской среды является создание для благоприятных условий для жизнедеятельности людей, их здорового образа жизни: обеспечении комфорта, создании благоприятного микроклимата, эстетически выразительного городского открытого пространства. Проблема сохранения, реконструкции, создания «свободных территорий» (лесопарки, лугопарки, городские водоемы, родники, сады) становится очень серьезной. Это не просто свободные от застройки территории. Это то, что формирует наше поведение, настроение, вкус, то есть культуру мышления, отношения, понимания. Человеку необходимо видеть вокруг себя зелень, воду, свет, яркие краски, интересные, эстетичные формы, так как он природосообразен. Это и есть качество жизни, когда хочется выйти во двор, на улицу, в город, чтобы любоваться им, общаться с друзьями, видеть красоту, жить с ней и в ней [2].

Отражением современного состояния ландшафта являются мотивационного преобразования к которым относятся: информация, индивидуализация, общность, здоровье, богатство, духовность, красота. По мере роста уровня культуры людей повышаются запросы в уникальных природных

объектах. Решение перечисленных социокультурных проблем возможно при условии повышения культуры формирования устойчивой городской среды, применяя лучшие мировые тенденции ландшафтного дизайна как новой проектной культуры.

Выявление четких горизонтальных и вертикальных линий, придание более ясной геометрии природным формам способствует формированию наиболее выразительного образа того или иного места в городе, создаёт эмоционально положительное восприятия человеком городской среды [5].

Сегодня традиционные установки и приёмы формирования объектов городской среды претерпели существенную корректировку. Вызвано это рядом факторов, порождённых современными изменениями в обществе:

1) увеличение количества специализированных объектов городской среды;

2) новые приёмы формирования функциональных пространств (офисные атриумы, торговые пассажи, крупные спорткомплексы);

3) появление и утверждение новых форм культуры, общественного сознания, изменение эстетической ориентации самых широких масс),

Это приводит к появлению невиданных ранее дизайнерских решений и модернизации старых (аудио-визуальные шоу в памятниках архитектуры и истории, дискотеки, авто- моторалли, гонки и т.п.). Что, в свою очередь, приводит к новому характеру общения, взаимному уважению к новаторству и традициям, приоритету ценностей каждой личности, её активной вовлечённости в средовые процессы [4]. Для осуществления которых необходимы гармонично сформированные рекреационные пространства.

Качество современного города, на наш взгляд, определяется гуманистическим подходом к организации городской среды, ее ориентацией на реальные потребности различных категорий жителей, с различными возможностями (в том числе и ограниченными). Внимание к потребителю, активное внедрение природных компонентов с их детальной проработкой, уважение к историко-культурному наследию и умение работать в контексте любой застройки, умело, гуманно сочетать старое и новое в архитектуре - вот ориентиры современного ландшафтного дизайна.

Для создания устойчивой городской среды необходимо разработать концепцию культуры формирования городской среды методами ландшафтного дизайна, современными тенденциями которого являются: переход к трактовке целостного городского пространства; упорядочение границ между транспортными и пешеходными пространствами; эффективное использование ландшафтных компонентов; достижение функциональной упорядоченности городских пространств; достижение зрительной выразительности открытых пространств; оздоровление среды; творческое преобразование природы; формирование ощущения комфорта, узнаваемости городского пространства.

В заключении можно сказать, что по-разному организованная городская среда неизбежно влияет на поведение, психоэмоциональное состояние, восприятие и понимание пространства, культуру и здоровье населения. Жители, вступая в контакт с городом, наполняют и наделяют окружение своими смыслами, эмоциями, душой, сознанием, отношением, извлекая из него то, что им интересно и ценно. Это окружение, отмеченное присутствием, ценностями человека, трансформированное им, называют средой обитания человека, в отношении к городу – городской средой.

Комфортная городская среда должна представлять собой гармоничное, социокультурное пространство для наилучшей организации труда и отдыха населения. Преобразование городской среды в целом связано уже не только с вопросами экономики производства, но затрагивает и сферу идеологическую, ибо речь идет о новом человеке, о воспитании у него определенных эстетических вкусов к красоте и гармонизации окружающего пространства. Городская среда как система, социокультурное пространство формирует мировосприятие человека, призвана совершенствовать его культуру, улучшать здоровье.

Библиографический список

1. Ахиезер, А. С. Урбанизация, общество и научно-техническая революция / А. С. Ахиезер, Л. Б. Коган, О. Н. Яницкий // Вопросы философии. – 1969. - № 2. - С.44-52.
2. Бауэр, Н. В. Культура формирования устойчивой городской среды / Н. В. Бауэр, Л. Н. Шабатура // Вестник Ишимского государственного педагогического института им. П. П. Ершова. - 2013. - № 3 (9). - С. 4-9.
3. Bauer, N. The formation of the modern urban environment using landscape design methods / N. Bauer, L. Shabatura, O. Iatsevich // MATEC Web of Conferences. - 2016. - С. 06004.
4. Вирт, Л. Урбанизм как образ жизни / Л. Вирт // Избранные работы по социологии. - Москва, 2005.
5. Лотман, Ю. М. Актуальные проблемы семиотики города / Ю. М. Лотман. - Тарту, 1987. - Вып. 746.
6. Парк, Р. Э. Город как социальная лаборатория / Р. Э. Парк // Социологическое обозрение. - 2002. - Т. 2. - № 3.

Воробьева С.В.

КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В ФОКУСЕ ДИСКУРСИВНОЙ АНАЛИТИКИ

Актуальность проблемы культурной идентичности обусловлена необходимостью понимания и оценки неустойчивых смысловых границ социальных групп и индивидов в условиях многомерности и многообразности глобального мира и изменяющихся под его влиянием локальных миров. Глобальные процессы придают культурным идентификационным механизмам характер неопределенности (рискованности). Локальные миры, которые опосредованы традициями, делающими реальность понятной и

предсказуемой, в условиях глобализации теряют данные качества. Поэтому методологически важной представляется формализация понимания и оценки культурной идентичности средствами дискурсивной аналитики, объясняющей специфику посредством установления различий.

В становлении культурной идентичности субъекта просматриваются две тенденции. Первая заключается в стремлении к свободному самовыражению себя в мире. При этом возрастание стремления ощутить свободу ведет к возрастанию рискованности бытия. Такая функциональная зависимость представляет собой формализацию желания реконструировать свою идентичность в динамичных глобальных и локальных условиях. Вторая тенденция заключается в снятии (преодолении) отчужденности, функционально зависимом от умений совладать с культурными механизмами налаживания продуктивных связей с собой и внешним миром [1]. В результате рефлексии указанных тенденций в культурной идентичности субъекта термины «свобода» и «желание» обрели методологический статус (В. Франкл, Ж.П. Сартр, Э. Левинас и др.).

Термины «свобода» и «желание» в контексте дискурсивной аналитики интерпретируются в качестве ортогональных (первоначальных) условий культурной идентичности. В частности, свобода определяется как выбор линии поведения, находящийся в дискретной дихотомической зависимости от наличия или отсутствия волевых усилий либо в континуальной от степени проявления волевых усилий. Например, феномен избалованности как идентификационный механизм является следствием комбинации личной безвольности и беспрекословного исполнения желаний извне. Культурная модель данного механизма обосновывается в соответствии с принципом: не делать вместо субъекта того, что он должен освоить самостоятельно, чему должен научиться.

Идентификация человека детерминирована биологически, социально и культурно, что порождает три типа дискурсивных практик. Свобода в дискурсивной биологической практике определяется в отношении к телесным (соматическим) потребностям. В дискурсивной социальной практике – в отношении к системе общественных (коллективных) отношений. Культурная дискурсивная практика неотделима от первых двух. Поэтому в аналитических исследованиях параметрами культурной идентичности выступают жизненно-витальные и социальные параметры. Культура и бескультуре оцениваются в контексте системы отношений к биологическим и социальным стандартам, нормам и ценностям. Например, дефиниция здорового образа жизни неотделима от телесной культуры, включающей, по меньшей мере, два идентификационных механизма, раскрывающих человеку путь к пониманию себя и управления собой, – культуру питания и физическую культуру.

Условием обретения свободы выступает трансцендентность как выход за пределы ситуации. К трансцендентным формам относятся игра, в

которой свобода рафинируется, и творчество, в котором человек становится созидающим. Культивирование игровой формы свободы опасно вследствие своего движения к шизофреническим схемам толкования мира. Например, идентификационные механизмы, согласно Э. Берну, могут сформироваться таким способом, что индивид «реагирует на происходящее у него в голове, <...> не обращая внимание на действительность» [2, с. 524]. В современном мире гейм-культура набирает обороты в связи с развитием цифровых технологий. Поэтому агент коммуникативного взаимодействия в социальных сетях чаще реагирует не на смысл сообщения, а на свои реакции, вызванные им.

Творчество как способ выражения свободы реализуется в деятельных формах бытия – труде и рефлексивном мышлении. Культура труда и культура мышления взаимно дополнительные. Они проявляют себя как двойственные структуры, детерминируя важность, новизну или поиск как свойства деятельности. В частности, посредством рефлексивного мышления человек строит умозаключения относительно роли труда в структуре его жизнедеятельности. Это обеспечивает согласие человека с тем миром, в котором он живет, с теми событиями, в которых участвует. Отсутствие согласия означает его отчужденность от себя (самости), от жизни или от деятельности [1, с. 19–22].

Свобода находится в корреляции с желаниями, которые могут быть дифференцированы и параметризованы на основе типологии дискурсивных практик. Специфика желаний, влияющая на самореализацию, зависит от типа свободы воли. Основными в дискурсивной аналитике считаются сущностные аспекты идентификационных механизмов, раскрываемые как воля к удовольствию (З. Фрейд), воля к власти (А. Адлер), воля к смыслу (В. Франкл) и воля к знаниям (М. Фуко). В соответствии с идеей И.М. Сеченова, их силу можно определить посредством двух параметров – деятельной стороны разума и структуры нравственного сознания, которые участвуют в согласовании или рассогласовании мира желаний и реального мира. «Природа „антропогенного желания“», которое «обладает негативной силой: хочет того, чего нет», заключается в «идентификации с объектом или образом» [3, с. 124].

Выявление и обоснование способов идентификации с объектом или образом объекта предполагают формализацию культуры человека или социальной группы в соответствии с тремя дискурсивными параметрами: 1) свобода/желание и время; 2) свобода/желание и ответственность; 3) свобода/желание и знания. Подобный подход является методологическим условием построения культурно-биологической (культурно-витальной) и культурно-социальной аргументации, определяющей понимание культурной идентификации и оценки ее механизмов. В частности, негативное влияние рекламы на повседневного человека обусловлено неразличимостью культурно-биологических и культурно-социальных аргументов. Напротив, по-

зитивное влияние телевизионных медицинских программ заключается в построении культурно-биологической аргументации, раскрывающей степень свободы человека в отношении к своим жизненно-витальным интересам и потребностям. В культурно-социальной аргументации делаются акценты на пространственно-временных характеристиках бытия, принятии человеком на себя ответственности за то, что с ним происходит, и знаниях. Например, представления о здоровом образе жизни формируются как воля к власти над собой, как синергизм конкретного объекта (еды) и идеального образа правильного питания (знаний о еде).

Культурные различия, выступающие в качестве ведущих в дискурсивной аналитике, определяют несовместимость в когнитивном стиле и образе жизни, которые репрезентируют сходства в чувствах, мыслях и поведении. Стиль как способ выражения раскрывается в пределах аддитивной или эмерджентной целостности, детерминируемой противоположными по смыслу признаками или качествами. Аддитивная целостность стиля означает его сводимость к сумме составных частей. Напротив, эмерджентной целостности стиля не свойственна подобная редукция. В аддитивных стилях культурными навигаторами являются правила и нормы, позволяющие фиксировать различного рода отклонения и девиации. В частности, логическая культура аргументации основана на четких правилах, предъявляемых к ее константам (тезису, доводам и связи между ними). В эмерджентных стилях – фиксация ошибок и девиаций затруднительна вследствие нечеткой выраженности ее констант. Отсюда вытекает нетривиальный вывод относительно целей и задач дискурсивной аналитики: выявление логических и культурных констант и переменных, способствующих конкретизации и локализации целостной структуры. Например, стиль жизни, согласно А. Адлеру, направляется «телеологической апперцепцией», составляющей эмерджентную сущность самости. Через стиль жизни раскрывается «отношение человека к обществу» [4, с. 64]. Избалованность или заброшенность в детстве, способность к сотрудничеству и с кем, тип проблем и способ их решения – перечень компонентов, детерминирующих стиль жизни [4, с. 94].

Образ (зрительный, слуховой, кинестетический и др.) – предметное содержание сознания – проявляется в форме перцепции (бессознательное или нечеткое осознание) или апперцепции (осознаваемые представления). Перцепция и апперцепция разводятся как первая и вторая сигнальные системы, или как опыт (эйдетизм) и язык для обозначения опыта. Содержание опыта составляют эмпирические объекты, содержание апперцепции – абстрактные объекты, или имена (категории). Если в опыте эмпирические объекты первичны по отношению к абстрактным объектам, то в апперцепции абстрактные объекты онтологически первичны по отношению к объектам эмпирическим. В логических исследованиях перцепции, начиная с

Г.В. Лейбница, различают ее пространственно-временную структуру, взаимосвязи с эмпирическими объектами, семантику и др.

Первоначальные (ортогональные) культурные эйдетические различия являются пространственно-временными. Воспринимая реальность как пространственно-временной континуум, человек различает не все аспекты бытия. Аналоговое мышление, в котором доминирует первая сигнальная система, и дискретное (логическое) мышление с доминирующей второй сигнальной системой имеют разную регулирующую силу образов. Например, начинающий водитель большую часть своей жизни был пешеходом, что и обуславливает его способы структурирования пространственно-временного континуума. При этом культура вождения формируется в игровой или творческой парадигме [5, с. 125–133]. Игровая парадигма, в отличие от творческого подхода, генерирует опасные стратегии. Игровые стратегии направлены на то, чтобы испытать уникальные ощущения. Поэтому они моделируют риски, которые «в реальной жизни были бы чреватые для самого игрока самыми тяжелыми последствиями» [6, с. 84].

Культурные различия в европейском и восточном стиле и образе жизни обусловлены разным типом восприятия времени и организации пространства. Европейский тип времени характеризуется данностью прошлого и будущего, восточный, особенно арабский, – данностью настоящего (здесь и теперь). Арабское движение во времени означает, что человек находится всегда в настоящем, прошлое всегда позади, будущее всегда впереди. Стиль и образ жизни, который состоит из «сейчас» не допускает безотлагательных действий. Поэтому полагать отложение дела на основании принципа «там и потом» или пренебрегать тем, что было «там и раньше» оцениваются в разных культурах (национальных, индивидуальных и пр.) по-разному.

В дискурсивной аналитике культуры различают модели жизненных пространств в зависимости от наличия и доступности мышлению предметно-сюжетного прошлого, настоящего и будущего. Степенью открытости или закрытости образов сознанию определяется пространство прошлого и пространство будущего, от чего зависят причинно-следственные апперцепции по линиям «прошлое – настоящее» и «настоящее – будущее». Образы прошлого, отличающиеся своей законченностью (целостностью), обуславливают организацию опыта в настоящем. Образы будущего вызывают мотивирующий эффект, побуждая или ослабляя действия в настоящем. Сила эффекта зависит от предметно-сюжетной четкости, которая уступает образам прошлого.

В современном обществе расширяется список «ситуаций, когда следствия возникают прежде причин». Например, коммерческий кредит позволяет приобретать и потреблять вещи, еще не заработав их. В подобных случаях, «если мы не можем видеть прошлое прямо перед собой», рушится «вся наша линейная накопительская культура» [7, с. 17]. Трансфор-

мация пространственно-временного континуума свидетельствует о том, что современная культура развивается как пост-современность. Это означает поворот от линейного единства модернистского времени к хаотичному множеству пересекающихся временных линий, к культуре «временных несоответствий» в культурной идентификации [8, р. 89]. В данных условиях характеристики бытия социального субъекта зависят не от системы исчисления времени и пространства, а от него самого. Социальный субъект руководствуется не принципом реальности, а желаниями и их коррелятами мотивами, аттитюдами, целями и пр. Субъект сам создает себя и свою действительность – дискурсивную, которая не является территорией, а лишь ее картой [8, р. 85].

Культурная идентификация опосредована типом мышления. Дискретное мышление, в отличие от аналогового мышления, способно видеть мир пошагово и поминутно. Оно выявляет неосвоенное пространство и неиспользованное время, так как умеет неподвижную, застывшую данность осмыслить как событие или как становление. Аналоговое мышление создает симуляции, или мнимые идентичности. Данный результат объясняется тем, что мир культуры создается биологическим и социальным человеком. Идентификация – культурный поиск своей подлинной сущности – осуществляется посредством множества инсценировок, подсказываемых внешним миром. Пост-современность сдерживает тенденцию развития аналогового мышления в сторону дискретности. В результате культурная идентичность оказывается слабо выраженной в механизмах жизненно-витальной и социальной идентичности.

Ж. Бодрийяр в своем постмодернистском анализе культуры показал, что в обществе потребления субъект конструирует себя как объект – в качестве стиля и образа жизни, для чего рациональность вещей борется с иррациональностью потребностей. Симуляции – «порождения моделей реального мира без оригинала» и без опоры на реальность – представляют собой мнимые идентификационные механизмы [9, с. 5]. Инсценировка подразумевает доминирование формы над содержанием, что подразумевает нахождение человека вне времени и пространства, но не подразумевает ответственности и знаний. В итоге есть лишь тело. Его качества «обращающегося вокруг себя самого вплоть до потери смысла, благодаря чему оно (тело – С. В.) начинает сиять в своей чистой и пустой форме» [10, с. 10].

Таким образом, культурная идентичность в фокусе дискурсивной аналитики представляет собой когнитивную систему становления биологического и социального субъекта, зависимую от трех параметров: времени, ответственности и знаний. Сущностными аспектами культурной идентичности выступают свобода и желания, а также их корреляции с указанными параметрами. Пространственно-временные различия, основанные на перцепции, являются культурными первоначальными эйдетическими различиями, обуславливающими аналоговое мышление. Культурные разли-

чия второго порядка обусловлены дискретным мышлением. Культурные первоначальные и вторичные различия дифференцируются по доступности сознанию содержания прошлого, настоящего и будущего. Пост-современность и ее множественные практики, затрудняют культурную идентификацию и генерируют лишь стили и образы жизни. Поэтому задача дискурсивной аналитики устанавливать и обосновывать культурные различия в апперцепциях и мышлении, которые происходят из языка и способов категоризации и участвуют в культурной идентификации.

Библиографический список

1. Воробьева, С. В. Марксистская концепция отчуждения и культурная идентичность в условиях риска / С. В. Воробьева // Творческое наследие Карла Маркса - философа, экономиста, писателя и журналиста : мат. межд. науч. - практ. конф. (г. Орел, 22 марта 2018 г.) / ред. колл.: С. А. Юрикова, А. А. Поздняков, С. Ф. Юриков. - Орел: Орловский гос. ин-т культуры, 2018. - С. 15–26.
2. Берн, Э. Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных / Э. Берн; пер. с англ. А. И. Фёдоров. – 2-е изд. – Минск: Попурри, 2007. – 528 с.
3. Разинов, Ю. А. Идентичность и творчество: о некоторых проблемах воображаемой идентичности / А. И. Разинов // Творчество и культура в свете философской рефлексии. Творчество культуры и культура творчества : сборник научных трудов VI Международной теоретико-практической конференции, посвященной памяти доктора философских наук, профессора Георгия Федоровича Миронова (1944–2008). (Россия, г. Ульяновск, 16–17 февраля 2008 г.)/ под ред. М. П. Волкова. – Ульяновск: УлГТУ, 2018. – С. 123–134.
4. Адлер, А. Психотерапия в рамках индивидуальной психологии / А. Адлер // Техники консультирования и психотерапии. Тексты / ред. и сост. У. С. Сахакиан ; пер. с англ. – Москва : Апрель ПРЕСС, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. – С. 56–104.
5. Гримак, Л. П. Тайны гипноза. Современный взгляд / Л. П. Гримак. – Санкт-Петербург : Питер, 2004. – 304 с.
6. Устьянцев, Б. В. Очерки социальной философии: пространственные структуры, порядок общества, динамика глобальных систем / Б. В. Устьянцев, М. О. Орлов, С. А. Данилов / под ред. проф. Б. В. Устьянцева. – Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2010. – 248 с.
7. Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляция / Ж. Бодрийяр. – Москва : ПОСТУМ, 2016. – 240 с.
8. Lévinas, E. Diachronie et représentation / E. Lévinas. // Revue de l'Université d'Ottawa. – 1985. – Vol. 55. – P. 85–98.
9. Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляция / Ж. Бодрийяр. – Москва : ПОСТУМ, 2016. – 240 с.
10. Бодрийяр, Ж. Фатальные стратегии / Ж. Бодрийяр. - Москва : РИПОЛ классик, 2017. – 288 с.

**ОСКОЛКИ САКРАЛЬНОГО В ВИДЕОИГРАХ:
МИФ И ЖЕРТВА**

Для верующего миф «это подлинная и максимально конкретная реальность» [1, с. 24] писал в диалектике мифа А.Ф. Лосев. В соответствии с идеями К.Г. Юнга, в науке принято выделять область архетипов, как образов имеющих свойство проявляться через человеческое мифотворчество, а именно создание мифов, фольклора, произведений искусства. Антонен Арто писал о мифологической реальности театра и сновидений [2, с. 49], Кирик Т.А. о мифологической реальности литературы, кинематографа, всех современных видов искусства посредством проявления архетипов запечатлевающих в культуре [3, с. 78]. Мартин Хайдеггер в истоках творения определил понятие о точке творения художественного произведения, когда само «творение творится из самого себя» [4, с. 81]. Принимая эти исходные положения, обратимся к современному мифу, ярко переживаемому массовой культурой. В 1933 году при оксфордском университете формируется уникальная площадка для экспериментов в области литературы, филологический кружок под названием «Инклинги» занимался исследованиями в области кельтской и германской фольклористики. Придумывая разнообразные сюжеты профессор Дж.Р.Р. Толкиен и К.С. Льюис читали друг другу тогда еще никому неизвестные летописи сказочных королевств, существующих в неизведанных мирах. Все что произошло, потом предопределило рождение нового жанра вышедшего из литературы во все области современного искусства, породило новые виды творчества основанного на глубинной интерпретации архаического мифа, игре с мифом и формировании нового мифа. Жанр фэнтези сегодня это литература, кинематограф и современные видеоигры. Так же как любой фэнтезийный миф неизбежно является результатом самораскрытия архаического мифологического образа, содержит в себе как писал мифолог Джозеф Кэмпбэлл «схему мономифа» [5, с. 11-26], так и видеоигры раскрывают архаический тип мифологического мышления и мировоззрения, актуализируя его в современном мире посредством самоидентификации многочисленных авторов-демиургов, использующих мифологические образы в своих произведениях. Характерным мифологическим образом для видеоигр является образ священного жертвоприношения.

Мирча Элиаде указывает в своей работе «Священное и мирское» на понимание древними религиями жертвоприношения как священного акта, способа «достичь Неба после смерти, пребывать у богов или приобрести свойство бога (devatma). Иначе говоря, посредством жертвоприношения «выковывается» сверхчеловеческое положение» [6, с. 123]. Мифология жертвоприношения подробно раскрывается в работе «Насилие и священное» Рене Жирара, понимавшего жертвоприношение как категорию свя-

щенного. «Мы сказали: насилие и священное. Мы могли бы сказать точно так же: насилие, или священное» [7, с. 313]. «Жертвоприношение» и «священное» взаимосвязаны как феномен и ноумен, явление и сущность. Мифологический герой *hieros* буквально «священный». Рене Жирар отмечает, что категория священного приложима к мифологическому герою через принесение его в жертву. Будь то древнегреческий чемпион, приносимый в жертву Зевсу Лидийскому, Милон Кротонский прикованный к дереву, Прометей или Геракл - в мифе исполняются сюжеты, связанные с убийством героя, а именно его жертвоприношением.

Дж.Р.Р. Толкиен проделал колоссальную работу создавая мир среднеземья, в первую очередь, заимствуя и интерпретируя мифы Эдды, кельтского эпоса и Калевалы. Придуманый им на основе архаических мифов пантеон и пандемониум был заимствован плеядой ярчайших авторов фэнтези: Урсулы Ле Гуин, Лоис Буджолд, Майкла Муркока, Роберта Желязны, Андрэ Нортон и других. А позднее пришел и в видеоигры. *Final Fantasy*, *Warcraft*, *Dragon Age*, *The Elder Scroll*, *Ultima*, *Divine Divinity*, *Baldur's Gate*, *Icwind Dale*, *Newervinter Nighths*, *Sacred* – вот некоторый список игровых сериалов позаимствовавших эльфов и гномов, троллей и драконов, магов и паладинов из творчества профессора Толкиена. Вместе с тем в виртуальный мир пришла и мифологическая обрядность, ведь современные игры часто выстраиваются вокруг архетипических феноменов: поиска, инициации и жертвоприношения. Но как следствие, пишет М. Элиаде «повторяя мифы, восстанавливается во всей целостности забытое время, и, как следствие, в определенной мере человек становится «соучастником» упоминаемых событий, современником богов или героев. Короче говоря, можно сказать, что, «проживая» мифы, мы выходим из времени хронологического, светского и вступаем в пределы качественно другого времени, времени сакрального» [13, с. 30]. Приведем некоторые игровые сериалы, репрезентирующие специфические мифологические сюжеты и образы в событиях священного жертвоприношения.

God of War заимствует космогоническую логику мифов Гесиода и Гомера. Главный герой спартанец Кратос (по Рене Жирару, буквально «*Kratos*, *Krateros*» - божественно сильный) продал свою душу Аресу за возможность спасти свою жизнь. Возглавляя войско спартанцев, как служитель бога Войны, Кратос приносит в жертву Аресу каждую беззащитную деревню. Пока случайно не убивает свою возлюбленную жену и дочь. Обезумевший от горя и ненависти Кратос, побелев от вьевшегося в него пепла погубленных им жертв, объявляет войну Аресу, в итоге убивает бога и занимает его место, в соответствии со словами Мирча Элиаде о понимании древними религиями жертвоприношения как способа «достичь неба... пребывать у богов или приобрести свойства бога». Для того чтобы впоследствии быть низвергнутым в Аид Зевсом и объявить новую войну уже всему Олимпийскому пантеону. Архетип убийства богов, связанный с

разрушением миров, в архаической мифологии представлен в образе Шивы, танцем смерти убивающего богов и уничтожающего миры. Образ Кратоса в видеоигре тесно коррелирует с Шивой. Белый призрак Спарты Кратос так же, как и Шива, вымазан в пепле убитых им жертв. В конце одной из неномерных частей серии, а именно **God of War: Ghost of the Sparta** Кратоса называют смертью и «сокрушителем миров», что является реминисценцией Махабхараты. Так, в Бхагавадгите, герой Арджуна просит своего возничего Кришну явить свой истинный облик. Кришна раскрывается ему в образе своей вселенской формы, гигантского великана, о зубы которого сокрушаются человеческие души. Кришна в образе Вишну говорит: «Я Яма, бог смерти... Я всепожирающая смерть... Я есть великий сокрушитель миров, несущий гибель всему живому»[9]. Кратос, как и Шива, и Кришна, уничтожая пантеон, последовательно уничтожает вселенную. Но в конце игры мы видим, что Кратос становится не только триггером конца света, но и причиной начала перерождения мира, Кратос, как и Шива - разрушитель и созидатель. Принеся в жертву Аресу множество людей, а затем, принеся в жертву и самого Ареса, Кратос, по замыслу видеоигры, регулирует, разрушая и творя, порядок во вселенной. Архаическое жертвоприношение в игре репрезентировано как архетип, осмысленный в целях космогенеза.

Apotheon, снова мы видим греческого героя - полубога, Никандреоса, и снова в основу сюжета ложится мотив жертвенного богоубийства, ведь герой должен убить, в сакральном смысле совершить жертвоприношение богов античности.

Как видим, в выше приведенных видеоиграх убийство богов в видеоиграх, отвечает точке зрения Мирчи Элиаде, в работе «Священное и мирское» сформулировавшего, как постулат, обрядово ритуальную схему, где в жертву приносится «священное». Он, приводит в пример обряд жертвоприношения у древних кельтов лошади олицетворяющей богиню земли Эпону или Рианнун [10, с. 169-170]. То же самое и в других религиях. В ежегодный праздник у ацтеков «Токстатль» ацтеками избирался самый красивый юноша, который в течение года почитался ими как живое воплощение божества, а потом жрецами ацтеков умерщвлялся в жертву богу солнца. Или культ божества Хипе-Тотек, которого ацтеки убивали в «облике замещающей его жертвы», сдирая с него кожу, ведь Хипе-Тотек переводится как «освеженный бог» [7, с. 304]. Буквально - Богу Богово. Богоубийство в мифах символически являет глубокий космический процесс. Богоубийство в видеоигре есть, как и в архаических мифах, акт священного жертвоприношения, имеющего теогоническое и космогоническое содержание.

В **Final Fantasy XV** основой сюжета является жертвенная инициация Ноктиса принца династии Люциев, Ноктис как последний представитель угасшего королевского рода готовится принять свое собственное предна-

значение, быть убитым, принесенным в жертву, для того чтобы королевство Ноктиса захваченное врагом освободилось от метафизической тьмы. Дуализм Света и Тьмы в игре подчеркивается по аналогии с зороастризмом. Король как источник света и порядка в окружающем космогоническом хаосе это и римский Divus Augustus, приносящий в себя жертву pontifex maximus, это и из кельтского предания Король Артур испивший Грааль, чтобы в результате обрести способность победить своего врага Мордреда и обрести свою вторую жизнь. Архаическая мифологическая культура сакрализовала верховную власть. Например, в древнем Египте фараон это воплощенный бог Солнца Гор. Жертвоприношение священного короля это высшая жертва, священная жертва Космосу и Хаосу для преодоления кризиса, катастрофы и необходимое условие дальнейшего существования мира. Таким же образом, в видеоигре жертва принца Ноктиса необходимое условие спасения его сказочного королевства, не только в политическом смысле, но и как царства света.

Hellblade: Senua Sacrifices воспроизводя архетипический образ путешествия в Аид, черпает образность и вдохновение из скандинавских легенд и мифов. Сенуя - кельтская воительница пораженная безумием, предпринимает попытку путешествия в хельфхейм, чтобы освободить душу возлюбленного. Целью видеоигры является интерпретация иссушающей героиню борьбы против внутренней тьмы. Видеоигра инспирирована религиозными образами и обрядами, культивировавшимися северными народами. Самый встречаемый образ в игре это дерево висельников – Иггдрасиль, называемый у Мирчи Элиаде «конем Игга» [10, с. 182]. Игг – это Один, древнескандинавский бог верховного пантеона который, принес себя в жертву себе, буквально пронзив себя к мировому дереву и обретя благодаря саможертвоприношению магическое знание «пораженный копьем и посвященный Одину, принесенный в жертву себе, без пищи и питья, и вот, на мой зов руны открылись мне» [Там же]. Одину германцы посвящали жертвоприношение на виселице, именуя его «богом висельников». Иггдрасиль, мировое дерево, это и есть виселица с повесившимся в жертву Вотану-Одину человеком. Тема священного самоубийства в видеоигре доходит в конце до логического заключения, что, когда Сенуя убивает саму себя, чтобы освободить душу возлюбленного и освободиться от страха собственной смерти, героиня подобно Одину перерождается и обретает новую жизнь. Воспроизводится идея архаической мифологии, что священное самопожертвование созидает благо.

Legacy of Kain - сериал, интерпретирующий в духе архаической мифологии древних христианских гностиков и иудейскую каббалу. Главный герой видеоигры, последний хранитель мира Носгот - Каин, превратился в вампира и должен был покончить свою бессмертную жизнь самоубийством, ведь его саможертвоприношение, согласно сюжету игры, есть условие сохранения мира и космической гармонии. Каин отказывается убить

себя, и проклятие разрушает мировую космогонию, поражает сосредоточие порядка - столпы Носгота, которые гниют и разрушаются. Снова образ жертвоприношения как условие сохранения порядка. Антагонист Каина, его сын Разиэль, был убит Каином, низвергнут в бездну в качестве жертвоприношения древнему богу времени, изображаемому в игре символически как калачакратантра или колесо времени, а физически как гигантское спрутообразное существо, пожирающее человеческие души. Этот образ архетип эгоистического жертвоприношения богу с целью сохранить и неограниченно продолжить свою собственную жизнь.

Видеоигра **Shadow of Colossus** - в центре сюжета главный герой Вандер заключает сделку с демоном по имени Дормин. В обмен на шестнадцать жизней гигантских существ «колоссов», демон обещает воскресить из мертвых возлюбленную героя, девушку по имени Моно. Каждый колосс это живое существо, великан или животное, в игре невраждебен к герою, но так как Вандер старается его убить, пытается ему сопротивляться. Их болезненная смерть - жертвоприношение демону. После убийства всех Колоссов, герой превращается в воплощенного демона Дормина, становится его вместилищем, и побеждается другой священной фигурой, шаманом Эмоном. Игра акцентируется на мотиве жертвоприношения, ритуальная жертва движущая сюжет основа. У викингов, как пишет Элиаде, все сущее измышлялось как алтарь поклонения Вотану-Одину, где убивающий на поле битвы являлся приносящим жертву жрецом, а убиваемый приносимой жертвой [10, с. 184]. Принесение в жертву есть необходимое условие инициации, посвящения, и как указывает Рене Жирар мифологический герой как убийца монстра это всегда одновременно и жрец [7, с. 306]. Не только жертва, но и приносящий жертву мыслился в архаических мифах святым, человек, приносящий жертву, должен стать священным. Поэтому закономерно, что Вандер, принеся в жертву колоссов, превращается в демона Дормина. Жертвенное убийство живого существа, коллоса, есть условие для сакрального перерождения мифологического героя. Вандер сам превращается в демона, подобно Зигфриду победившему дракона Фафнира, и ритуально умерщвляется шаманом Эмоном, чтобы еще переродиться уже в рогатого младенца, которого, чудесным образом, находит в конце игры воскресшая в результате обряда, девушка Моно. В данной видеоигре два вида жертвоприношения: превращающее в демона и превращающее в святого младенца. Но и демоническое перерождение и соответствующее ему жертвоприношение – необходимое условие для достижения блага.

Heavenly Sword - главная героиня игры воительница Нарико самый презираемый член своего племени, дочь вождя и будущая хранительница волшебного оружия «Небесного меча». Вместе с племенем Нарико попадает в ловушку короля-завоевателя Бохана. Нарико была вынуждена использовать магические силы волшебного клинка для спасения своего собственного отца и племени. Цена владения этим оружием её собственная жизнь.

Ведь небесный меч оказывается проклятым, он дарит на некоторое время священную силу, но потом убивает своего владельца. Нарико побеждает короля-ворона, но ценой своей собственной жизни уплаченной за магическую силу меча. Образ волшебного меча, наиболее характерный архетип. Эксилибур короля Артура, Бальмунг Зигфрида, Дюрандаль рыцаря Роланда, Хрутинг Беовульфа, меч Кусанаги принадлежащий Сусанно, Мурамаса. Символика меча амбивалентна. Поэтому во многих фэнтезийных видеоиграх меч, неизменный спутник главного героя, и друг и враг. «Небесный меч» не только дает Нарико сверхъестественные способности, превращает в яростную богиню войны, но и убивает героиню, накладывая скверну. Скверна по-гречески «агос», а святой «агиос», что этимологически подчеркивает дуализм категорий скверны и священного, как отметил в своей статье «Двойственность сакрального» Роже Кайуа [12, с. 240]. Магический меч, убивая жертвы, оскверняет героя (демоническая сакральность) и в силу этой сакральности сам герой переходит в статус жертвы меча. Взятый меч от меча и погибнет – Нарико, ставшая богиней войны, как следствие, сама становится жертвой «небесному мечу». В мифологии образ войны как жертвоприношения персонифицирован именно в женских образах, это индийские богини смерти Кали, греческая Афина или шумерская Астарта-Анаит, часто изображаемые с мечом или копьем в руках. На французском языке меч именуется через женский род, например меч Дюрандаль погибшего рыцаря Роланда, называвшего свой меч своей возлюбленной. Героиня **Heavenly Sword** Нарико сакрализуется своим жертвенным оружием, становится богиней войны и сакрально, жертвенно, погибает. Особенность данной видеоигры состоит в том, что жертвоприношение магическому мечу, не только оскверняет воинствующего владельца меча, но он еще и должен погибнуть. Насилие, пролитие крови, в благих целях трансцендентально детерминирует физическую гибель героя, он осознанно приносит (превращает) себя в жертву.

Ролан Барт в одной из своих работ писал об архетипическом бытии политического мифа. Благодаря работам Мелетинского и Проппа мы многое знаем и о функционировании литературного мифа. Сегодня, наряду с литературным фэнтезийным мифом, можно говорить о актуальной репрезентации мифологических архетипов в видеоиграх. В игре-бытии, игрок неизбежно, сам не сознавая, становится сопричастником иерофании, функциональным исполнителем обряда. На наших глазах рождается новый тип постмодернистской культуры, для которой характерно готовность человека растворяться в конструкторе-симулякре с мифологическим содержанием.

Мифологическое содержание образа священного жертвоприношения в рассмотренных видеоиграх охватывает уровневую структуру иерофании, репрезентируя космогоническое и теогоническое значение жертвоприношения (God of War, Apotheon, Legacy of Kain), общественно-племенное

(Heavenly Sword), нравственно-метафизическое (Final Fantasy XV), личностное (Hellblade: Senua Sacrifices, Shadow of Colossus).

Общей чертой в фэнтезийных видеоиграх является разыгрывание священного жертвоприношения (богу, живому Космосу и даже демону или магическому мечу, убившего много людей) как блага, созидающего положительные ценности, в т.ч. альтруистические, за исключением игрового сериала Legacy of Kain, осуждающего Каина за эгоизм: отказался принести себя в жертву, подвергнув этим гибели мир, и принес в жертву Хаосу своего сына – пусть рухнет мир, но его Каина, бессмертие продолжится. Возможные последствия (социально-нравственные, правовые, морально психологические и др.) такой интерпретации архаического ритуала жертвоприношения, особенно учитывая, что суть видеоигр в слиянии игрока с героем мифа, становясь его реальным воплощением, затрагивают чувствительные стороны общественного организма, обуславливая тем самым необходимость всестороннего их исследования.

Современной спецификой видеоигрового священного (ритуального) жертвоприношения является восприятие его не только как насилия вынужденного, общественно необходимого, что стало уже трюизмом, но и осознание его как морального преступления (Heavenly Sword). Здесь чувствуется кантов императив, который Л.Н. Толстой не оговаривая, взял в основу своего понимания принципа непротивления злу насилием.

Принимая во внимание научную гипотезу К.Г.Юнга о существовании коллективного бессознательного (которое необъятно по сравнению с сознанием, как океан по отношению к острову), содержанием которого являются многочисленные психические структуры (архетипы), нетрудно понять, что если с помощью видеоигры архетип священного жертвоприношения легализуется в поведении, то игрок превращается виртуально, в своих намерениях, в архаического жреца. Следовательно, нужно думать о создании отечественных фэнтезийных видеоигр с бескровной жертвой, актуализировать архетипы библейской мифологии, института бескровных жертвоприношений в других древних культурах. И это не пожелание. Это необходимость. Если выход в жизнь не занять общественно полезными архетипами, то через него в жизнь войдут архетипы несовместимые с гуманизмом.

Библиографический список

1. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. – Москва : Политиздат, 1991. – С. 21-187.
2. Арто, А. Театр и его Двойник : Манифесты. Драматургия. Лекции. Философия театра / А. Арто. – Санкт-Петербург : Симпозиум, 2000. – 440 с.
3. Кирик, Т. А. Виртуальная реальность: сущность, критерии, типология : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 : Омск, 2004. – 165 с.
4. Хайдеггер, М. Исток художественного творения / М. Хайдеггер. – Москва : Академический проект, 2005. – 526 с.

5. Кэмпбелл, Дж. Тысячеликий герой / Дж. Кэмпбелл. – Москва : Рефл-бук, АСТ, Ваклер, 2001. – 384 с.
6. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – Москва : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
7. Жирар, Р. Насилие и священное / Р. Жирар; пер. с фр. Г. Дашевского. – Москва : Новое литературное обозрение, 2000. – 400 с.
8. Гуревич, П. С. Философия человека / П. С. Гуревич. – Москва : ИФРАН, 1999. – 458 с.
9. Бхагавад-Гита как она есть. Гл.10, тексты 29, 34; Гл.11, текст 32 [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://www.vasudeva.ru/index.php?option=com_content&view=category&id=51&Itemid=161 (Дата обращения 09.03.2018).
10. Элиаде, М. История веры и религиозных идей : от Гаутамы Будды до триумфа христианства / М. Элиаде; пер. с фр. Н. Б. Абалаковой [и др.]. – Москва : Академический проект, 2012. – 675 с.
11. Гуили, Р. Э. Энциклопедия ангелов / Розмари Эллен Гуили. - Москва : Вече, 2008. – 416 с.
12. Кайуа, Р. Двойственность сакрального / Роже Кайуа ; сост. Дени Олье ; пер. с фр. Ю. Б. Бессоновой [и др.]; под ред. В. Ю. Быстрова // Коллеж социологии 1937-1939. – Санкт-Петербург : Наука, 2004. – С. 237-262.
13. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде; пер. с фр. В. П. Большакова. – 6-е изд. – Москва : Академический проект, 2017. – 235 с.

Кононова Т. М., Ваганова В. С.

ЗНАЧИМОСТЬ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ ДЛЯ ПРОЦЕССА ИНКУЛЬТУРАЦИИ ЛИЧНОСТИ

В статье рассматриваются вопросы межкультурной коммуникации применительно к понятию «инкультурация личности». Данная проблема обусловлена следующими факторами.

Представители различных культур, говорящие на различных языках, имеют картины мира, отличные друг от друга. При этом язык является инструментом осознания ментального пространства носителей другой культуры, знакомства с иным образом жизни, традициями, ритуалами, мировоззрением. Язык в данном случае становится средством, с помощью которого человек усваивает мир как своей, так и иной культуры, трансформируясь социально и духовно.

Термин «инкультурация» подразумевает приобщение личности ко всему культурному наследию человечества. Речь идет об овладении иностранными языками, формировании широкого кругозора, знаний о всемирной истории искусств, литературе, истории. Инкультурация означает «приобретение широкой гуманитарной культуры». Понятие инкультурации достаточно близко по содержанию к понятию социализации [2]. «Эти понятия перекрывают друг друга по содержанию, поскольку оба означают освоение людьми элементов их социокультурного окружения: культурного пространства-времени, функциональных объектов, технологии деятельно-

сти, взаимодействия, общения, символических структур, нормативных образований» [4].

Термин введен известным американским культурным антропологом М. Херсковичем (1948). Одним из главных понятий Херсковича в его культурно-антропологической концепции является «*инкультурация*» (от англ. *enculturation* - культивирование), под которой он понимал вхождение индивида в конкретную форму культуры. Усвоение деятельности культуры, а также различных аспектов духовной культуры в процессе инкультурации М. Херскович считал основным звеном своей концепции. Приблизительно в то же время Клакхон ввел аналогичный по смыслу термин «*культурализация*» [10].

Личность в процессе жизни проходит определенные этапы социализации и инкультурации, приобретая определенные навыки, претерпевая воздействие культуры.

Содержание понятия «*инкультурация*» и структуру культуры раскрывают в своих научных работах Дж. и Б. Уайтинги, в первую очередь в книге «*Дети шести культур*» [11].

В 20-40 гг. 20 века американские антропологи М. Мид, Г. Рохейм, Э. Эрикссон исследовали процесс социализации личности, рассматривалось, также, и понятие «*инкультурация*». Труды и выводы И.С. Кона, М. Мид и Э. Эриксона дают возможность проследить в различных культурах процесс инкультурации, начинающийся и происходящий в детстве.

Можно согласиться с утверждением, что процесс инкультурации подразумевает и наличие диалога культур, что, в свою очередь, предполагает осуществление процесса межкультурной коммуникации.

Исследование понятия межкультурная коммуникация (МКК) обусловлено выходом в 1954 г. труда Э. Холла и Г. Трейгера «*Культура как коммуникация: Модель анализа*». МКК трактовалась как идеал в стремлении личности к адаптации в окружающей действительности. Помимо этого, МКК определяется как комплекс различных отношений и коммуникаций между личностями и группами, относящихся к разным культурам. В современном мире МКК наблюдается в межгосударственных отношениях, в различных сферах деятельности и в межличностном общении... Таким образом, МКК может осуществляться на этническом, региональном, национальном и цивилизационном уровнях» [5].

Определение межкультурной коммуникации следует из содержательной составляющей самого термина: это общение людей, представляющих разные культуры. Е.М. Верещагин и В.Г. Костомаров этим термином называют адекватное взаимопонимание двух участников коммуникативного акта, принадлежащих к разным национальным культурам [6].

Пример МКК - английской и русской - приводится далее: представлены фрагменты, демонстрирующие важность и значимость шедевров живописи двух стран для диалога наших культур.

Любовь ко всему британскому и английскому языку были весьма распространены в России. Это наблюдалось со времен Петра, изучавшего в Британии корабельное дело. Дома последние императоры и императрицы России разговаривали на английском. Среди русской знати всегда были представители англофилов.

В Петербурге существовала весьма своеобразная и пестрая по своему составу английская колония. Британский дух сказывался в планировании города, в разбивке парков, в строительстве мостов. В России нашли применение своим знаниям и, наверное, профессиональную реализацию, равно как и свою судьбу талантливые архитекторы - выходцы из Шотландии: Чарльз Камерон, Уильям Гесте и Адам Менелас.

С периода правления и с именем императрицы Екатерины Великой связана история коллекций английского искусства в России. Так, из Англии прибыли в Петербург механические часы «Павлин» работы Дж. Кокса, которые Екатерина II приобрела у наследника князя Г. Потемкина.

Среди камей, созданных для Екатерины II братьями Уильямом и Чарльзом Браунами, есть и портрет Шекспира. Почитание гения и восхищение Шекспиром и английской литературой было свойственно Екатерине, известной англофилке.

Среди первых произведений живописи, оказавшихся в коллекции Екатерины II, следует выделить полотно Анжелики Кауфман, первой женщины, удостоенной звания члена Королевской Академии художеств в Лондоне. Картина была подарена императрице княгиней Дашковой, побывавшей в Англии.

1779 год был ознаменован одним из важнейших событий в жизни Эрмитажа – покупкой знаменитой коллекции картин из замка Хоутон-Холл, принадлежащей премьер министру Англии Роберту Уолполу. Из коллекции Уолпола, продажа которой явилась сенсацией в Англии, поступила картина Г. Вуттона «Собаки и сорока», а также портрет Эдуарда VI работы неизвестного художника середины XVI века (это самая ранняя вещь в собрании Эрмитажа), приписывавшийся тогда кисти Г. Гольбейна. Благодаря этому приобретению в Эрмитаже оказался представленным тот период развития английского искусства, когда происходило формирование национальной школы живописи и создавался такой ее ведущий жанр, как портрет.

В творчестве великого Джошуа Рейнольдса сочетались ум, талант и образованность. Кульминацией в истории создания коллекции в Эрмитаже английского искусства XVIII века стало приобретение его больших полотен на исторические сюжеты. Екатерина II, первая из европейских монархов заказывала экспонаты в Англии, в 1785 году предложила сэру Джошуа Рейнольдсу написать для нее картину. Эрмитажное полотно «Младенец Геракл, удушающий змей, подосланных Герой» (1788 год) прославляет победы молодой России. Вероятно, самому Рейнольдсу, тонкому ценителю

женской красоты, большее удовольствие доставила другая его картина – «Амур развязывает пояс Венеры», принадлежащая князю Г. Потемкину.

В 1912 году в Эрмитаж поступило полотно А.Э. Хитрово, единственного в России крупного коллекционера произведений английской школы, несколько замечательных портретов XVIII -начала XIX века «Дама в голубом» работы Т. Гейнсборо, а также ранние работы Дж. Опи и Г. Реберна. Это событие сразу же получило широкий резонанс в прессе.

Джордж Доу, проживший в России 10 лет, украсил Военную галерею Зимнего дворца портретами героев Отечественной войны 1812 года. Несомненную ценность представляют работы жившей в Петербурге в 1840-х годах шотландской портретистки Кристины Робертсон, представительницы салонной живописи, пользовавшейся огромным успехом в высшем обществе русской столицы.

Коллекция картин английской живописи в Эрмитаже невелика, но среди музеев других европейских стран она занимает одно из первых мест.

На протяжении столетий в Эрмитаже собрана одна из лучших коллекций английского серебра, насчитывающая около 200 предметов. Английское серебро было широко представлено во дворцах и домах Санкт - Петербурга, чему способствовали тесные торговые и культурные связи с Англией, частые поездки русских в эту страну.

Собрание также включает прекрасные образцы английской мебели, ткани, ювелирные изделия. Это дает возможность составить истинное представление о ценности и разнообразии английской коллекции и по достоинству оценить подлинную значимость того вклада, который внесла Британия в собрание Эрмитажа и в культуру России.

Интересно и познавательно представлено искусство России в Великобритании. Национальная галерея - храм, где собрана одна из величайших мировых коллекций искусства живописи, охватывающая школы и периоды вплоть до настоящего времени. Особую гордость вызывает тот факт, что художник русского происхождения Борис Анреп является автором изображений мозаичных картин в вестибюлях и на главной лестнице храма искусств, выполненных в период с 1928 по 1952 гг. [1]. Причем, на одной из мозаик изображен профиль великой Анны Ахматовой, с которой у художника был роман. Значителен вклад в художественное наследие туманного Альбиона Российского мастера мозаики: Борис Анреп является автором мозаичных шедевров в ряде исторических сооружений Лондона и Великобритании [9]. Личность Б. Анрепа - прототип художника Гомбо в романе О. Хаксли «Желтый Кром» [9].

Делая выводы о значимости межкультурной коммуникации для процесса инкультурации личности, следует подчеркнуть, что межкультурная коммуникация - это взаимодействие и взаимообусловленность глобальной и локальной культур. Межкультурная коммуникация наиболее важна при изучении современного состояния социума, когда есть необходимость

дифференцировать границы глобализации и сохранения социокультурного плюрализма, террора и толерантности. В процессе межкультурной коммуникации создаются условия социализации и инкультурации, которые способствуют формированию современной, открытой к созиданию мультикультурной личности.

Библиографический список

1. Анреп, Борис Васильевич [Электронный ресурс] // Википедия : [сайт]. - Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org/wiki> (дата обращения 09.06.2018).
2. Артановский, С. Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур / С. Н. Артановский. - Москва : Просвещение. Ленинградское отделение, 1967. – 268 с.
3. Верещагин, Е. М. Язык и культура: Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного / Е. М. Верещагин, В. Г. Костомаров. — 4-е изд., перераб. и доп. - Москва : Русский язык, 1990. - 246 с.
4. Кононова, Т. М. Социологическая концепция формирования личности XXI века [Текст] : монография / Т. М. Кононова. – Тюмень : РИЦ ТГАКИСТ, 2010. – 69 с.
5. Садохин, А. П. Введение в теорию межкультурной коммуникации: учеб. пособие / А. П. Садохин. - Москва : КНОРУС, 2014. – 59 с.
6. Тер-Минасова, С. Г. Язык и межкультурная коммуникация : монография / С. Г. Тер-Минасова. – Москва : Слово, 2000 – 352 с.
7. ANREP, Boris (1883 - 1969) Oxford Index [Электронный ресурс] : [сайт]. – Режим доступа : <http://oxfordindex.oup.com/view/10.1093/benz/9780199773787.article.B00300156> (дата обращения 09.06.2018).
8. Anrep, Boris, 1883-1969 Social Networks and Archival Context [Электронный ресурс] : [сайт]. – Режим доступа : <http://snaccooperative.org/ark:/99166/w69p44cm> (дата обращения 09.06.2018).
9. Boris Vasilevich Anrep RKD [Электронный ресурс]: [сайт]. – Режим доступа : <https://rkd.nl/nl/explore/artists/1991> (дата обращения 09.06.2018).
10. Kluckhohn, F. Variations in Value Orientations / F. Kluckhohn, F. Strodtbeck. - Westport CT: Greenwood Press, 1992. - 134 p.
11. Whiting, B. B. Children of Six Cultures / B. B. Whiting, J. W. Whiting. - Cambridge (Mass.), 1975. - 231 p.

Яцевич О.Е, Сперанская Н.И.

ЧЕЛОВЕК

В СОВРЕМЕННОМ ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ: РАСЦВЕТ ИЛИ ДЕГРАДАЦИЯ ЛИЧНОСТИ?

... в любом случае налицо ощущение какой-то опасности, даже если она воспринимается не столько умом, сколько с помощью чувств. Уже достаточно того, что многие начинают понимать, что цивилизация, которой так гордятся современные люди, отнюдь не занимает привилегированного положения в мировой истории и что ее может ожидать та же участь, которая ранее постигла множество других цивилизаций, исчезнувших в более или менее отдаленные эпохи и подчас оставивших после себя лишь едва различимые или почти совершенно нераспознаваемые следы.

Генон Р.

«Кризис современного мира»

Поступательное движение цивилизации идет через создание и совершенствование орудий труда и средств, обеспечивающих комфортное существование человека, на современном этапе мы все наблюдаем резкий всплеск информационной насыщенности сегодняшнего социума, что, безусловно, оказывает существенное влияние на коммуникационные акты членов общества. Мы вынуждены констатировать парадоксальный факт: создавая блага, с одной стороны, человек высвобождал время для собственного саморазвития, реализации особой своей миссии, а с другой стороны, с появлением инновационных технологий он попадает в коварные оковы от своих чудесных суперпомощников, теряя цель и смысл своего истинного предназначения.

В нашу эпоху, людям крайне сложно удерживать ориентир, сохраняя сознание на уровне конструктивной плоскости. Несмотря на информационную свою сущность, превалирующую во всех областях, современный человек испытывает серьезные трудности в межличностном общении, обнажается его невозможность полноценно коммуницировать. Неслучаен и большой спрос на различного рода психологические тренинги, обучающие взаимодействовать в семье, трудовом коллективе, и т.д. В то же самое время мы наблюдаем убегание от реального человеческого общения в интернет-сети, он-лайн сообщества. Общение становится похожим на сито, появляется неистинная коммуникация, ведущая к неестественному поведению, искаженному отношению, порождению зла. В таком квазиобщении личность умело скрывает свою сущность, теряя человеческое лицо, а с ним и нравственность.

Очень часто сегодняшнее общение становится похожим на гримасу, человек, как *homo loquense* (человек не только разговаривающий, но и слушающий), перестает быть таковым: не способен быть естественным, постоянно примеряя на себя роли других, о чем свидетельствуют не только фейковые (англ. *fake*-подделка, фальшивка, подлог) аватарки (англ. *avatar*, *userpicture*-графическое представление с отличительными чертами пользователя), но и владение несколькими аккаунтами в одной и той же социальной сети. Начинает теряться культура общения, а вместе с ней и культура поведения. Люди не знают, как завязать разговор, как поддержать его и не дать оборваться, потому что они отвыкли смотреть друг другу в глаза, а общение смайлами, и выражение симпатии/антипатии лайками и дислайками стали нормой. Современное поколение эмодзи, общающееся не словами, а картинками, с легкостью меняет статусы в социальных сетях, примеряя на себя другую роль и подсчитывая, какое внимание привлечет новый статус. Что это нежелание, неумение, или банальная лень выразиться полными фразами, посылая кучу всевозможных мемасиков (англ. *meme*), которые исследователи не напрасно называют медиа-вирусами, представляющими собой некие образы, а иногда и звуковые имиджи, часто иронического содержания передаваемые от человека к человеку как вербально так иневербально, чаще через интернет. Все это неотъемлемые составляющие современной культуры.

Культура и деятельность это два понятия, которые неотъемлемы друг без друга. Нет деятельности, нет и культуры, и наоборот. Интересные реверсивные факты, подтверждают то, что именно деятельность-это основание культуры, ее фундамент, однако отождествление этих двух понятий, было бы в корне неверным. Культура эволюционирует только благодаря деятельности человека. Последний тоже реализует свое предназначение и совершенствуется в цепочке действий, которые составляют аксиологическое целое деятельности, особо акцентирующей свойства индивида в преобразовательном фокусе деятельности, что является кордовой сутью и сущностью культуры. В этом ключе возможно говорить об особой культуре деятельности, основаниями которой являются культура мышления, ибо изначально присутствует замысел, который формирует поведение, культуру речи, общения и даже чувств. Вот эта многоплановость культуры и ведет к множеству ролей, которые мы играем каждый раз, должна ориентировать индивида на способность к самоанализу, самоосмыслению, способным вывести человека к перспективным векторам современной культуры.

Современные средства связи дезориентируют человека не только в коммуникации, но и в повседневной жизни, оборачиваясь массой проблем, ведущих его к прогрессирующей деградации. Культивирование новых гаджетов приводит к появлению новомодных схем общения, являющихся зачастую деструктивными, но постепенно становящимися привычками. С утра отправить смайл по вайберу или открытку по вотсап, это не просто

дань моде, а повседневный ритуал. Да, быстро, да, удобно, но местоположение ближайшего почтового отделения не знают сегодня многие.

Старшее поколение, выросшее на чтении книг, сетует на то, что современная молодежь не умеет общаться, не способна слушать и слышать собеседника. Появляются, так называемые издержки цифровой коммуникации, когда человек, прочитав информацию, исходящую от отправителя, не видя эмоции и тон субъекта, отправившего послание, начинает понимать текст искаженно, наделяя его побочными смыслами, что приводит к недопониманию и конфликтам. Поколение «next» воспитывается телевизорами, компьютерами, смартфонами, получает уроки в интернете. Современность столкнулось с новым явлением netnursing (англ.net-сеть, nursing-воспитание).

Информационно-компьютерные технологии привнесли в современное образование огромные преимущества, обеспечивающие решение важных задач. Обучение через дидактические компьютерные игры и/или онлайн дает иной раз единственную возможность обучаться особенным детям, имеющим проблемы со здоровьем, получая интерактивные уроки у экрана компьютера или смартфона. Изучение иностранного языка не было столько простым и увлекательным до появления всевозможных смарт-приложений и благодаря множеству ютьюбблогеров, где можно выбрать полюбившегося тебе преподавателя, а не идти на занятие к тому, который тебе не симпатичен и чья методика кажется устаревшей. Молодому исследователю теперь не нужно долгое время изучать библиотечные каталоги в поисках нужной книги, потому что всемирная паутина выдаст результат в считанные секунды. Однако, электронная книга никогда не даст таких непередаваемых ощущений, как перелистывание страниц новой книги и запах типографской краски.

Пассивное восприятие информации поступающее из сети намного легче, проще, чем то, которое можно было бы получить от прочтения книги, когда включилось бы правое полушарие мозга, позволяющее сопереживать вместе с героями, продумывать дальнейшее развитие сюжета, в конечном итоге - рефлексировать. А на деле получается, что реакция есть, а рефлексия отсутствует, что формирует функциональную асимметрию головного мозга, нагружая одно полушарие, но полностью опустошая другое. До того как телевидение и другие СМИ стали доступны абсолютно каждому, книга была не только самым лучшим подарком, но и самым любимым видом досуга. Чтение подобно целебному эликсиру, способно избавить от нервного возбуждения и суеты, мотивировать на созидательную деятельность, брать пример с положительных героев, выстраивать мысленный диалог с ними.

Сегодня наше общество живет по принципу факультативной надобности чтения, а вместе с ним и коммуникации, меняя статус с Homo Loquense на Homo Digitales. Зависимость от интернет сообществ, различных мобиль-

ных устройств, привычка отвлекаться на своего маленького, но нужного «помощника» называется фаббинг (phubbing), образована от слияния двух английских слов phone (телефон) и snubbing (отношение к чему-либо или к кому-либо с видимым пренебрежением). Этот термин появился в 2012 году, и сыскал как сторонников, так и противников данного явления.

Фаббинг выходит из под контроля, предлагая нам реалистичные картинки будущего, когда пары будут сидеть напротив друг друга в полнейшей тишине, обновляя свои статусы в соцсетях. Способность общаться, таким образом, будет постепенно искореняться. Ученые бьют тревогу, считая, что фаббинг – это болезнь, которая смогла бы уничтожить количество людей, равное населению Китая, помноженное на шесть. Но молодежь выбирает фаббинг как способ заполнить сетевыми паузами те моменты, когда тебе нечего или ты просто не знаешь, что сказать, общаться посредством устройств проще, так как появляется меньше шансов попасть в неловкую ситуацию, быстрее, и кроме того, жертва фаббинга подталкивает своего собеседника к пользованию телефоном во время диалога. Фабби, как жертва данного социокультурного явления более подвержена рискам как в эмоциональном, так и физическом плане, а гонка за новостями, боязнь упустить маловажную деталь вгоняет человека в перманентный страх и приводит к психозу. Если пару лет назад использование функциональных средств общения считалось неприемлемо во время беседы, то в деформированной структуре общения в условиях современности, «копание» в смартфоне больше не является чем-то необычным. Фаббинг вызывает депрессивное настроение у более старшего поколения, когда партнеры не хотят чтобы во время диалога вторая половина отвлекалась на мобильное устройство, поскольку возникает иллюзия общения; человек как бы выпадает из коммуникации, воспринимая лишь малую часть информации, исходящую от собеседника. Информационный поток выбивается из под контроля, диссинхронизируя собеседников.

По мнению американского футуролога Элвина Тоффлера люди в скором будущем окажутся в остром конфликте не только друг с другом, но и с самими собой, потому что будущее «наступает человечеству на пятки». Автор заявляет, что Шок будущего, с которым человечество сталкивается сегодня, это еще маленький росточек, подобный спруту, пускающему свои щупальца повсюду, с коварством которого нам предстоит встретиться и ощутить грядущие ужасы бытия.

Среднестатистический человек не чувствует бега времени поначалу, но затем начинает страдать от этих бешеных гиперскоростей, ему приходится справляться с огромной кипой суперзадач одновременно, он одновременно ест, звонит, отправляет смс, включает кондиционер и запускают пультом машину, которую не нужно будет подогревать, прежде чем тронуться с места. Сейчас медленно – немодно, неинтересно, для таких людей в США существуют даже специальные службы, занимающиеся организа-

цией быстрых свиданий, после окончания, которых обе стороны заполняют анкету, указывая на свое желание или нежелание дальнейших встреч. В Нью-Дели матримониальные службы, понимая важность времени, предлагают трехминутные свидания. Россию эта тенденция тоже не обошла стороной, в нашем городе, есть несколько агентств, организующих такого рода мероприятия, где за вечер жаждущий найти вторую половинку сможет побывать на 10-15 коротеньких свиданиях. Вечеринка предполагает размещение за пронумерованными столиками, за которыми сидят девушки, а молодые люди поочередно, с разницей в 5-7 минут пересаживаются от одной собеседницы к другой. Организаторы снабжают предварительно участников картами симпатий, и если у собеседников бинго, участникам рассылают контакты.

Еще большие обороты набирает услуга «Друг на час», сайты бесплатных объявлений пестрят фото таких друзей с расценками и их личностными качествами. Один молодой человек пишет о своей разностронней развитости и физической выносливости, хорошем вкусе, активном отдыхе и здоровом образе жизни и готовности сопроводить вас на любое мероприятие за вознаграждение в сумме 250 рублей за час. Есть и другие предложения, где за часовую дружбу запрашивается сумма в 1000 рублей. Возможно это неплохо, что оплаченный друг не будет занудой, и шоппинг не надоест ему через 20 минут, он с удовольствием выслушает и не задаст неудобных вопросов.

Бегущее время сдвигает абсолютно всякие графики, если еще лет 20-30 назад семья садилась у телевизора для просмотра любимого концерта или хоккейного матча, то современные медиа технологии позволяют просматривать все, что угодно, в любое подходящее время. Тем самым люди теряют общность, соборность, спланированную, помогавшую, питавшую в самые сложные минуты жизни. Появляется несистемность и нерегулярность в общении, которая реализуется на основе принципа круглосуточности: магазины, спортклубы, аптеки, кинотеатры, банкоматы – все это выбивает человека из графика, десинхронизирует личность и окружение.

Личность, наслаждающаяся благами человечества, незаметно для себя постепенно отрешается от общения с другой личностью, наслаждаясь коммуникацией с любимым гаджетом. У современного человека просто маниакальная зависимость от компьютера, телефона, интернета. Любые попытки и даже намеки на лимитирование использованием приборами вызывают панику, психоз и даже истерику. Как я выйду из дома без телефона? Как я день проживу без компьютера? И все это казалось совсем недавно фантастикой, но, увы, сегодня это является реальностью. Живому вербальному общению человек третьего тысячелетия все больше и больше предпочитает бездушную машину. Насладился «общением», и можно просто воспользоваться кнопкой reset, которая оградит тебя от целого мира, и никто тебе больше не помешает.

При отсутствии межличностных связей субъект стремительно деградирует, освобождаясь от вечных ценностей, теряет человеческий лик. Индивид впадает в крайности, проявляющиеся в его кризисном состоянии, искажается картина мира и та роль, которую он призван выполнить в нашем мире, происходит дисидентификация его докризисного состояния. Человек начинает подыскивать для себя новые роли, искать новый социальный статус. Новая имиджевая обложка самого себя должна выглядеть красиво, быть адаптивной к бытийной ситуации. Происходят некоторые перекосы как в обществе, так и в выборе социальных ролей: люди боятся ответственности, боятся собственной бытийности, что порождает множество форм бездеятельности, материальной привязанности, заземляющей человека, не давая думать о собственном высшем предназначении. А ведь еще Адриан ван Каам писал, что: «человек как экзистенция есть природное желание принимать участие в Добре, истине и красоте».

Сегодня люди взвинчены, проходя через ежедневные жернова надежды и отчаяния, запуская необратимый процесс превращения людей в марионеток, подменяя духовные ценности овеществленной реальностью. Личности необходимо сделать правильный выбор, чтобы обрести самую себя, а не бежать от ответственности. Расхолаженность и недисциплинированность сначала в умах, а затем и действиях приводит к плачевным результатам, которые множатся ежесекундно.

Человек, обладая информационным каркасом, должен четко осознавать и принимать себя, свое Я, понимая, что живет здесь и сейчас, что главное это быть, а не казаться, только тогда возможно воссоздание смысла и человека как ядра этого смысла, а не вещи. Мы не призываем отказать от всего, что выработано в ходе развития цивилизации, уехать из городов и заново учиться выживать в дикой природе, мы должны научиться оптимально применять все изобретения, обеспечивающие комфортность нашего бытия и эффективное информирование. Даже очень простые правила пользования гаджетами могут высвободить время на полноценное человеческое общение: например, проверять почту два раза в день, утром, перед работой и вечером после работы, попросить близких звонить действительно по важным вопросам, а не для того, чтобы обсудить вчерашний футбольный матч или новое платье, не тратить столь драгоценное время на бессмысленное плаванье по интернету, которое безвозвратно может затянуть в свою пучину, выбравшись из которой можно потерять близких тебе людей навсегда.

Современная скорость информационного обновления имеет существенные преимущества, проявляющиеся в ускоренном социально-экономическом развитии нашего общества, но вместе с тем, это содержит в себе и определенные риски для конкретного индивида. Думается, и мы надеемся, что нам не придется пережить стадию дегуманизации в истории человечества, когда нами будут править гомутеры (homo+computer). Веро-

ятно, поэтому ученые пристально всматриваются в основы дискурсного бытия, позволяющего обеспечить обмен мировоззренческими и ценностными мнениями в формате диалога и его вариаций, создающими возможность не просто получить определенный объем информации, а выразить свое личностное отношение к ней, что и характеризует истинное человеческое общение Homo Sapience.

Библиографический список:

1. Адриан Ван Каам [Электронный ресурс] / Ван Каам Адриан. - Режим доступа: <https://tsitaty.com/%D1%86%D0%B8%D1%82%D0%B0%D1%82%D0%B0/160451> (Дата обращения 01.03.2017).
2. Тоффлер, Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. - Пер. с англ. — Москва : АСТ, 2002. - 557 с.
3. Тоффлер, Э. Революционное богатство / Э. Тоффлер, Х. Тоффлер. - Москва : АСТ; ПРОФИЗДАТ, 2008. – 569 с.
4. Яцевич, О. Е. Экзистенциальная культура деятельности: к вопросу о синтезе основных понятий теории и истории культуры / О. Е. Яцевич // Теория и практика общественного развития. - 2015. - № 8. - С. 151-153.
5. Яцевич, О. Е. Медленное движение как новое социокультурное явление / О. Е. Яцевич // Культура и антикультура: теория и практика : кол. монография. - Тюмень, 2015. - С. 126-129.
6. Яцевич, О. Е. К вопросу о становлении понятия «деятельность» / О. Е. Яцевич // Гуманитарные и социальные науки. - 2014. - № 2. - С. 163-167.
7. Яцевич, О. Е. Дауншифтинг: от истории к современности / О. Е. Яцевич // Теория и практика общественного развития. - 2015. - № 9. - С. 184-186.
8. Яцевич О. Е. Фаббинг или третий (не)лишний в коммуникации homosapiens / О. Е. Яцевич // Наука сегодня: теория и практика : материалы международной научно-практической конференции. - Москва, 2017. - С. 70-72.
9. Сперанская, Н. И. Философско-педагогический дискурс: opiniorespectus (в формате преподавания иностранного языка в высшем учебном заведении технической направленности) : монография / Н. И. Сперанская, О. Е. Яцевич. - Тюмень : ТИУ, 2017.- 91 с.

Жербер Ж.

ПАНОРАМА ФРАНЦУЗСКИХ ВЗГЛЯДОВ НА СИБИРЬ

С тех пор, как первые французские путешественники прибыли в Сибирь в XVII веке, сосуществуют два видения этой территории: один рассматривает Сибирь как райское место, второй – как адское. Интересно отметить, что и сегодня в документальном фильме Филиппа де Лафаи о Сибири под названием «Дороги невозможного» есть именно такой подзаголовок: «Сибирь: между раем и адом». Жители Сибири представлялись либо как «благородные дикари», либо как варварские, жестокие людоеды. Разные категории французов оказывались в Сибири в течение последних столетий, ради интереса или против их воли. Они были солдатами, дипломатами, миссионерами, учеными, авантюристами. Действительно важными были дипломатические, коммерческие и религиозные путеше-

ствия, поскольку дороги, связывающие Европу и Китай, проходили через Сибирь.

В европейском воображении, Сибирь веками ассоциировалась с утопической землей гиперборейцев – мифических людей древности, живущих на севере. Можно сказать, что речь идет о сибирской Атлантиде. Некоторые воспринимают Сибирь как землю обетованную, как колыбель человеческой цивилизации. Также связывают эту территорию с мифом о потерянном христианском царстве «Тендук» – Пресвитера Иоанна, описанным Марко Поло после возвращения из путешествия. Сибирь ещё ассоциируется со Скифами, кочевым народом степи древних времён. Истории путешественников по Сибири могут упоминать монстров и мифических животных: говорится о баранце – овечке, рожденной из цветка и привязанной к земле пуповиной; или о мамонте, описанном как змея, рыба, бегемот или подземное животное [1].

В XVII веке французские рассказы о Сибири редки, но можно упомянуть рассказы доктора Ла Мартинера, участника экспедиции торговцев мехами на Крайний Север в 1653 году. По его тексту, Сибирь оказывается царством смерти: он подчеркивает удручающее состояние путей, мест и гор Урала, которые он пересекает, и упоминает диких, свирепых зверей и подозрительных туземцев. Сибирский климат с его экстравагантными тепловыми амплитудами вызывает страх. Природа Сибири полна препятствий для путешественника: реки, головокружительные горы, непроходимые леса и опасные болота. К тому же, невообразимые расстояния, которые нужно переходить, заставляют путешественника рисковать жизнью в условиях холода или голода [2].

В XVIII веке экспедиции часто имеют научный интерес. Под руководством астронома и географа Жозефа-Николая Делиля в 1740 году, французские ученые приняли участие в исследовательской миссии в Сибири, организованной Российской академией наук. Изучались обычаи коренных народов, их языки, религия, питание и т.п. В результате, тексты приняли форму объективных отчетов, но все же ученые упоминают свои физические и моральные страдания. При этом в целом тексты полны страсти и энтузиазма в отношении сибирских ландшафтов и встреченных туземцев.

Рассказы военных о Сибири, конечно же, совсем иные. Тезби де Белькур, французский офицер, взятый в плен в России в конце 1769 года и проживший в Сибири около трёх лет, утверждал, что познал настоящий ад. Путешествие в Тобольск (место его ссылки) сопровождается рассказами о жестокости русских солдат, которые его унижали, избивали, заставляли голодать и страдать. Также он описывает дикий холод и страшных паразитов [3].

Французский интерес к Сибири увеличился во второй половине XVIII века. Священник Жан Шаппед'Отрерош, французский астроном, участвовал в миссии, отправленной в Сибирь, чтобы наблюдать транзит Венеры под солнечным диском в 1761 году. В своих рассказах он дает чи-

тателю информацию о климате, включая особенности сибирского холода. Он живописно описывает, как его борода превращалась в кусок льда, как ледяной воздух разрывал его грудь [4]. Шаппе делает из своего путешествия по Уралу настоящий инициатический опыт и, наконец, выражает чувство облегчения, когда покидает Сибирь.

После всех этих экспедиций, Сибирь начинает быть более известной для французов. Истории сенсационных открытий в Сибири очаровывают, в том числе, и философов Просвещения. Они передаются прессой и переписками, словарями и энциклопедиями, философскими трактатами и географическими работами (можно увидеть здесь предпосылку увлечения Россией в XIX веке). Во французской литературе Сибирь тогда появлялась как утопия: ее образ хорошо сочетался с идеалом Руссо о естественном состоянии и либертарианским идеалом абсолютного отказа от морали. Дидро и Вольтер проявили особый интерес к России, выраженный в переписке с Екатериной II. Дидро был не плохо осведомлен об особенностях Сибири. В 1773 году, во время его пребывания при дворе императрицы, он зачитал ряд вопросов о Сибири в качестве иностранного члена Российской академии наук. Его точные и актуальные вопросы свидетельствуют о том, что он уже обладал глубоким знанием предмета.

В конце эпохи Просвещения появление индивидуализма обусловило трансформацию взгляда на Сибирь. Пожалуй, первый настоящий приключенческий роман о Сибири написал Бартеlemi де Лессепс. Летом 1788 года в молодом возрасте он был послан на Камчатку в качестве военного дипломата. Ему понадобилось больше года, чтобы проехать 16 000 километров, отделяющих Камчатку от Версаля. В более пафосном стиле, чем его предшественники, он упоминает неслыханные страдания, пережитые им, и его непрерывную борьбу с насилием со стороны природы [5].

Путешественники XIX века особенно подчеркивают трудности, испытываемые ими во время путешествий. В 1890 году правительство России обратилось к французскому инженеру Эдгару Буланже для строительства Транссибирской железной дороги. В своем тексте он указывает на дискомфорт российского транспорта (*тарантас*) [6]. Это транспортное средство редко упоминалось в рассказах XVIII века, но становится одним из клише следующего периода, вплоть до открытия Транссибирской магистрали.

Чаще всего путешественники приближаются к Сибири с ощущением выхода за «последние пределы цивилизации», что подтверждается в большинстве случаев. Рауль Бурдые, писатель и переводчик, оставляет жалостливое свидетельство о своем путешествии в 1850 году. Вначале он объясняет, что «[...] само название Сибири никогда не может быть произнесено без таинственного страха, оно сильно поразило мое воображение. [...] Я увидел [с ужасом], что я был отделён от Европы цепью высоких гор. Я оказался почти в одиночестве в стране, которую я знал лишь из вульгарных и преувеличенных рассказов путешественников, и

которую я представлял, как ужасную пустыню, населенную негодьями» [7]. Сибирь вызывает страх от того, что она во всех смыслах далека от французской цивилизации.

Образ Сибири как место жительства плохих людей повторяется в первых строках романа Жюль Верна «Михаил Строгов» (1876). После тщательного описания географических и климатических особенностей Сибири, рассказчик указывает, что «это обширное пространство степей [...] является одновременно страной депортации для преступников, и землей ссылки для тех, кого выслали по указу» [8].

Что касается «обычного» сибиряка, то он не представлен положительным в рассказах этого века. Путешественник Котто жалуется, например, на отсутствие гостеприимства в тюменском гостинице в 1881 году. Он пишет: «Интерьер во всех отношениях соответствует внешнему: завесы в лохмотьях, мебель вывихнутая и скверная по внешнему виду». Он просит воды и полотенце, но после долгого ожидания получает только грязное полотенце и жирный таз. В темном углу узкие нары, обтянутые драной тканью, играют роль кровати. Более того, он не может спать, потому что его «пожирают» мухи, хотя окно заперто. Далее он пишет: «Интересно, не сошел ли я с ума, чтобы так приехать, с веселым сердцем и без всякого принуждения, и подчиниться таким испытаниям. Замечательное путешествие, действительно!» [9].

Однако на рубеже XIX-XX веков Сибирь (и Россия в целом) вызывает все больше и больше интереса. Напомним, что в 1891 было подписано военное соглашение под названием «Франко-русский союз». В результате, например, становится модной еда «à la russe», строится мост Александра III на Сене. В этом же году фотограф Ваперо совершает поездку из Пекина в Париж через Сибирь, а Жюль Легра, французский этнограф, увлеченный русским языком, отправляется вместе с другими славянскими интеллектуалами в этнографическую экспедицию по Сибири. Во время своих путешествий, которые повторялись в течение примерно десяти лет с 1895 года, он наладил тесные контакты с местными жителями, что заставило его задуматься о вредных последствиях строительства транссибирской магистрали. Эта история говорит о том, что французы испытывали к Сибири не только интерес, но и чувство ответственности.

Что касается восприятия сибирских ландшафтов, оно меняется вместе с эстетическими категориями возвышенного и живописного романтизма. В первых описаниях ландшафты вызвали испуг или восторг, а в поздних текстах скорее безразличие. Некоторые рассказы этого периода отмечают «отчаянное однообразие» пейзажей. Инженер Альберт Бордо, один из первых пассажиров Транссибирской магистрали в 1899 году лаконично отмечает: «это живописно, но это раздражает» [10]. Это замечание показывает, что дикие земли уже не вызывают крайних эмоций у посетителей, как это было раньше.

Предыдущие путешественники, были в восторге от великолепия ландшафтов, с которыми они сталкивались; они всегда с тревогой думали об опасных путешествиях которых их ожидали. Но с этого момента французские путешественники превращаются в простых «туристов», которые комфортно наблюдают пейзаж через окна поезда, удивленные их собственным безразличием к нему.

В первой половине двадцатого века тема Сибири мало звучала во Франции: внимание французской общественности, естественно, было сосредоточено на большевистской революции 1917 года и развитии Советского Союза в западной части России. Исключением является поэма Блейза Сендрарса «Проза о Транссибирском экспрессе» 1913 года. Поэт рассказывает о фантастическом и интроспективном путешествии молодого человека через Сибирь. Мифологические истолкования дореволюционных событий переплетаются с историческими событиями:

*«Вращается Сибирь
Тяжелые ковры поднимающегося снега
Да бубенец безумия дрожащий, как дрожит в синюшном воздухе
последнего желанья
Экспресс трепещет в самом сердце свинцовых горизонтов
Твоя печаль смеется...»*

В этом отрывке лежат несколько элементов представления о России: вездесущность серого цвета, безумие, смешение грусти и радости. Но это произведение остается маргинальным во всех отношениях. Только с 1970-х годов тема Сибири снова зазвучала после появления работы А. И. Солженицына «Архипелаг ГУЛАГ», впервые опубликованной в Париже в 1973 году. Впоследствии многие французские историки заинтересовались лагерями (Мишель Хеллер, Николя Верти т. д.). Публикации по этой теме умножались, начиная с 1990-х годов [11]. Прямые источники информации, очевидно, очень редки. Жак Росси, коммунист, приговоренный к 20 годам лагерей в 1937 году, является одним из редких французов, сидевших в лагере, после чего он рассказал свою историю в сборнике хроник (публикация которых во Франции отклонялась вплоть до 2000 года). Также он написал замечательный «Справочник по ГУЛАГу». Вопрос о памяти советских репрессий был проработан антропологом Э. Гессеттом-Анштат в ее книге «Русская Атлантида: антропология памяти в постсоветской России» (2007). В этом названии, опять же, мы находим тему мифической России.

Сегодня образ Сибири очень отличается в зависимости от того, говорим ли мы о СМИ или о литературе. Давайте с начала о литературе. 2010 год, объявленный «годом Франция-Россия» несколькими российскими и французскими министерствами, является ключевой датой для нашей темы: пятнадцать французских писателей проехали по Транссибирской магистрали три недели от Москвы до Владивостока. В

конце этой поездки каждый написал произведение, чаще всего в традиции путешественников девятнадцатого века, полные личных чувств и самоанализа. С этой даты можно сказать, что для французского писателя Сибирь стала пустым местом, требующем проекции самого себя. Путешествие также воспринималось ими как физическое и духовное паломничество. Авторы пришли «почувствовать прошлое сталинской диктатуры» и «страшной сибирской красоты». Для Сильви Жермен, долгое путешествие на поезде – это возможность оплакивать своих родителей. Естествознание также является медитацией о времени: «Транссибирская магистраль [...] обезвреживает тело и, мало-помалу, дух пассажиров [...]. Завтра прогрызает каждое сегодня» [12]. Оливье Ролин, тоже участник этого проекта, возвращается к мифическому образу Сибири и объясняет в интервью, что «Сибирь – это звучит хорошо, обширно, как Сахара. Я слышу железный клинок, я вижу сияющие меховые соболя. Я вижу, как звезда тает, словно соль, в черной воде». В отличие от этих поэтических писаний Доминик Фернандес ставит себе задачу «рационализировать» русскую душу, пытаясь ее понять, не отрекаясь от разума, деконструируя идею «особого пути» России. Сильвен Тессон, несомненно, наиболее известный из этих авторов, рассказывает о шестимесячном отшельничестве в своем романе «В сибирских лесах». Колин Туброн предлагает работу, в которой он пытается нюансировать образ Сибири, упоминая как ее ужас, так и её красоту; задняя обложка кратко излагает содержание истории: «Опустошенная земля полная фабрик в руинах и ядерных отходов, населенная священниками, потерянными шаманами, выжившими ГУЛАГа – столько призраков, пытающихся выжить изо всех сил несмотря ни на что».

В СМИ Сибирь кажется тревожной по разным причинам. Природные явления интерпретируются как мистические или сверхъестественные события. В 2014 году многие газеты заявили о гигантских дырах неизвестного происхождения в северной Сибири, которые назвали «кратеры апокалипсиса». В качестве объяснения, допускали такие полушуточные гипотезы как падение метеорита или вмешательство инопланетян. В 2017 году упомянули «таинственную голубую светлую сферу» возле города Стрежевой: также множество статей включали гипотезы НЛО, открытие межзвездного портала или испытания ядерного оружия. Также часто звучит тема загрязнения Сибири и экологических катастроф: речь идет о Норильске, самом загрязненном городе мира; о нефтяных разливах, связанных со старением нефтяных трубопроводов; о ядерном излучении, исходящем из Семипалатинского полигона в Казахстане.

В качестве заключения можно сказать, что Сибирь для французов всегда была и до сих пор остается вне пространства и времени. Она является противоположностью тому, что нас окружает. Во Франции же,

вся территория понятна, картографирована, и её можно спокойно объехать за день, к тому же, французский климат умеренный. Для француза, Сибирь воспринимается как исключительное и экзотическое пространство (пожалуй, даже больше, чем Африка). Это, скорее всего, связано с тем, что эта гигантская территория нам известна практически только через литературу. На протяжении веков и до сегодняшнего дня Сибирь не столько территория, сколь анти-место или атопия.

Библиографический список

1. Moussa, S. L'invention de la Sibérie par les voyageurs et les écrivains français (18-19e siècles) / S. Moussa, A. Stroev ; Ouvrage coll., Institut d'Etudes slaves. – Paris, 2014.
2. *La Martiniere, P.-M. (de). Nouveau voyage vers le Septentrion / P.-M. de la Martiniere.* – Paris : Roger, 1708. – P. 196.
3. Thesby de Belcourt F. A. Relation, ou Journal d'un officier françois au service de la confédération de Pologne / F. A. Thesby de Belcourt. – Amsterdam, 1776.
4. Voyage en Sibérie fait par ordre du roi en 1761 [1768] / Michel Mervaud et Madeleine Pinault Sørensen (éd.). – Oxford, Voltaire Foundation, 2004, t. I. – P. 315-316.
5. Barthélemy de Lesseps J.-B. Journal historique [1790], repris sous le titre Le Messager de Lapérouse. Du Kamtchatka à Versailles / J.-B. Barthélemy de Lesseps. – Barbizon, Pôles d'images, 2004.
6. Boulangier, E. Notes de voyage en Sibérie. Le chemin de fer transsibérien et la Chine / E. Boulangier. – Paris : Société d'éditions scientifiques, 1891. – P. 131-132.
7. Bourdier, R. Voyage en Sibérie faisant suite au Voyage pittoresque en Russie de Charles de Saint-Julien / R. Bourdier. – Paris : Belin-Leprieur & Morizot, 1854. – P. 453-534.
8. Verne, J. Michel Strogoff / Verne J. – Paris : Le livre de Poche, 1974. – P. 16.
9. Cotteau, E. De Paris au Japon à travers la Sibérie. Voyage exécuté du 6 mai au 7 août 188 / E. Cotteau. – Paris : Hachette, 1883.
10. Bordeaux, A. Sibérie et Californie. Notes de voyage et de séjour (janvier 1899 – décembre 1902) / A. Bordeaux. – Paris : E. Plon, Nourrit & Cie, 1903.
11. Coeuré S. La grande lueur à l'est. Les Français et l'Union soviétique 1917-1939 / S. Coeure. – Paris : Seuil, 1999.
12. Germain, S. Le monde sans vous / S. Germain. – Albin Michel, 2011.

Сведения об авторах

Акулич Мария Михайловна - д.с.н., профессор, профессор кафедры общей и экономической социологии Тюменского государственного университета, г. Тюмень.

Батурин Даниил Антонович - к.ф.н., ассистент кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета, г. Тюмень.

Бауэр Наталья Валентиновна - к.ф.н., доцент кафедры начертательной геометрии и графики Тюменского индустриального университета, г. Тюмень.

Бембель

Блажевич Николай Викторович - д.ф.н., профессор, профессор кафедры философии, иностранных языков и гуманитарной подготовки сотрудников Тюменского института повышения квалификации МВД России, г. Тюмень.

Бэнкрид Джамел - доктор философии, профессор университета Париж VIII Винсента Сен-Дени, Франция.

Ваганова Варвара Сергеевна - аспирантка кафедры иностранных языков Тюменского государственного института культуры, г. Тюмень.

Воробьева Светлана Викторовна - к.ф.н., доцент, доцент кафедры философии культуры Белорусского государственного университета, г. Минск.

Герасимов В.М.- к.ф.н., доцент кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета, г. Тюмень.

Губанов Николай Иванович - д.ф.н., профессор, зав.кафедрой философии и истории Тюменского государственного медицинского университета, г. Тюмень.

Губанов Николай Николаевич - д.ф.н., доцент, профессор кафедры философии Московского государственного технического университета им. Н.Э. Баумана, г. Москва.

Доронина Марина Вячеславовна - к.ф.н., доцент кафедры философии и социально-гуманитарных наук Государственного аграрного университета Северного Зауралья, г. Тюмень.

Жаринов Семен Александрович - ассистент кафедры гуманитарных наук Тюменского индустриального университета, г. Тюмень.

Жербер Жюли - ассистент кафедры французской филологии Тюменского государственного университета, г. Тюмень.

Захарова Людмила Николаевна – д.ф.н., профессор кафедры социокультурной деятельности, культурологии и социологии Тюменского государственного института культуры, г. Тюмень.

Ильина Илона Валерьевна - старший преподаватель кафедры общей и экономической социологии Тюменского государственного университета, г. Тюмень.

Исаченко Надежда Николаевна - к.ф.н., доцент кафедры гуманитарных наук Тюменского индустриального университета, г. Тюмень.

Кальва Инна Сергеевна - ведущий специалист по связям с общественностью Пресс-службы Тюменского индустриального университета, г. Тюмень.

Козлов Анатолий Васильевич - д.п.н., профессор, профессор Ноябрьского института нефти и газа (филиал) Тюменского индустриального университета, г. Ноябрьск.

Кондаков Вадим Авенирович – д.ф.н., консультант кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета, г. Тюмень.

Кононова Татьяна Михайловна - д.с.н., доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Тюменского государственного института культуры, г. Тюмень.

Лаптева Светлана Васильевна - к.п.н., доцент, доцент Ноябрьского института нефти и газа (филиал) Тюменского индустриального университета, г. Ноябрьск.

Майоров Дмитрий Николаевич - к.ф.н., преподаватель кафедры богословия Тобольской Духовной семинарии, г. Тобольск.

Мартыненко Надежда Константиновна, д.и.н., доцент, профессор кафедры экономики, менеджмента и естественнонаучных дисциплин Ноябрьского института нефти и газа (филиал) Тюменского индустриального университета, г. Ноябрьск.

Марцева Лидия Михайловна - д.ф.н., профессор, профессор кафедры связей с общественностью Омского университета путей сообщения.

Невелев Анатолий Борисович – д.ф.н., профессор, профессор кафедры философии Челябинского государственного университета, г. Челябинск.

Сперанская Нина Ивановна - к.п.н., доцент кафедры иностранных языков Тюменского индустриального университета, г. Тюмень.

Суворова Людмила Григорьевна, к.ф.н., доцент, доцент кафедры философии Тюменского государственного университета, г. Тюмень.

Табуркин Вячеслав Иванович, доктор философских наук, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук Государственного аграрного университета Северного Зауралья, г. Тюмень.

Турова Елена Ивановна - к.и.н., доцент кафедры философии и истории Тюменского государственного медицинского университета, г. Тюмень.

Узлова Надежда Васильевна – к.п.н., доцент кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета, г. Тюмень.

Шабатура Любовь Николаевна – д.ф.н., профессор кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета, г. Тюмень.

Шевнина Татьяна Евгеньевна - к.ф.-м.н., доцент, доцент Ноябрьского института нефти и газа (филиал) Тюменского индустриального университета, г. Ноябрьск.

Шляков Алексей Владимирович - к.с.н., доцент кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета, г. Тюмень.

Шляков Янислав Алексеевич - студент кафедры французской филологии Тюменского государственного университета, г. Тюмень.

Щербинин Михаил Николаевич - д.ф.н., профессор, зав. кафедрой философии Тюменского государственного университета, г. Тюмень.

Яцевич Ольга Евгеньевна - к.ф.н., доцент кафедры иностранных языков Тюменского индустриального университета, г. Тюмень.

Научное издание

**КУЛЬТУРА И АНТИКУЛЬТУРА: ИСТИНА И ЗАБЛУЖДЕНИЕ.
КРАСОТА И БЛАГО**

В авторской редакции

Подписано в печать 10.12.2018. Формат 60x90 1/16. Усл. печ. л. 11,62.
Тираж 500 экз. Заказ № 1315.

Библиотечно-издательский комплекс
федерального государственного бюджетного образовательного
учреждения высшего образования
«Тюменский индустриальный университет».
625000, Тюмень, ул. Володарского, 38.

Типография библиотечно-издательского комплекса.
625039, Тюмень, ул. Киевская, 52.