

На правах рукописи

СТОЛБОВА Наталья Викторовна

**КРИЗИС ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ:
ПРОБЛЕМАТИКА ДУХОВНОГО ОБЪЕДИНЕНИЯ ОБЩЕСТВА**

09.00.13 – Философская антропология, философия культуры

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Белгород-2013

Диссертация выполнена на кафедре философии и права гуманитарного факультета ФГБОУ ВПО «Пермский государственный национальный исследовательский политехнический университет»

Научный руководитель:

Железняк Владимир Николаевич

доктор философских наук, профессор

Официальные оппоненты:

Климова Светлана Мушаиловна

доктор философских наук, профессор,
кафедра философии НИУ «БелГУ»

Поросенков Сергей Владимирович

доктор философских наук, профессор
кафедры социальных и гуманитарных
дисциплин Пермского института
(филиала) российского

государственного торгово-
экономического университета

Ведущая организация:

ФГБОУ ВПО «Национальный
исследовательский мордовский
государственный университет им.
Н.П. Огарева»

Защита состоится 15 ноября 2013 г. в 12-00 на заседании совета по защите диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук Д 212.015.05 по философским наукам при НИУ «БелГУ» (308600, г. Белгород, ул. Преображенская, 78).

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке НИУ «БелГУ» (308015, г. Белгород, ул. Победы, 85).

Автореферат разослан «___» _____ 2013 г.

Автореферат размещен на официальном сайте НИУ «БелГУ»:
<http://www.bsu.edu.ru>.

Ученый секретарь диссертационного совета,
доктор философских наук, доцент



Е.А. Кожемякин

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность исследования. Сегодня же мы живем в этой невозможной ситуации. После зафиксированной Ницше «смерти Бога» человек поставил под сомнение ценности «большой» культуры, имеющие трансцендентный характер, и оказался, согласно ницшеанской и сартровской терминологии, в состоянии нигилизма лицом к лицу с Ничто. XX век с его мировыми войнами и тоталитарными системами показал, что игры с Ничто чрезвычайно опасны и оборачиваются не духовной интеграцией, а либо растворением всего человеческого во всеобщем (в тоталитарных системах), либо радикальным отрывом человека от культуры (в системах демократических, актуализирующих индивидуальное смыслообразование). Поэтому не случайно, что сегодня духовные поиски захватывают людей, представляясь им путем обретения истины и выхода к бесконечному, но порой оборачиваются либо навязыванием традиционной идеологии, либо просто причудливым хобби, персонализирующим каждого человека, но при этом не спасающим и не объединяющим.

С другой стороны, в отрыве человека от универсума «большая» культура превращается в красивую, но нежизнеспособную традицию, в некий культурный архив, обращения к которому необходимо постоянно искусственно поддерживать. Выхолащивание этого архива неизбежно и уже происходит, а вместе с ним идет и выхолащивание традиционных стратегий образования, управления, поддержки социальных связей и т.д.

В этих условиях поддержание и преобразование существующих культурно-антропологических практик духовного объединения и поиск новых вариантов интеграции становятся ключевыми и необходимыми для дальнейшего существования общества. Многие исследователи в этом вопросе уповают на повседневность как на всеохватывающую сферу человеческой жизни. С этой точки зрения кризис духовности – вполне поправимое явление: это только лишь смена полюсов реализации духовной интеграции, если традиционно духовное объединение выстраивалось из трансцендентного, то

сегодня необходимо искать знаки бытия в самой жизни. В любом случае, актуальность темы духовного объединения сегодня не может подвергаться сомнению, ведь на кон поставлена судьба всей европейской культуры с ее рациональными ценностями, и того общества, которое этими ценностями руководствовалось.

Степень научной разработанности проблемы. Практически каждый философ, начиная с конца XIX века и до сегодняшнего дня, в той или иной мере уделял внимание рассматриваемой проблематике. О кризисе европейской культуры писали такие западные мыслители как Ф. Ницше, О. Шпенглер, А. Тойнби, Т. Лессинг, Й. Хейзинга, А. Швейцер, Э. Гуссерль, К. Ясперс, Э. Мунье, П. Тиллих, Г. Марсель, Х. Ортега-и-Гассет, Р. Гвардини, З. Фрейд, Э. Фромм, М. Фуко, Ж.-П. Сартр, А. Камю, Ж.-Ф. Лиотар, Г. Маркузе, Т. Адорно, М. Хоркхаймер, Э. Тоффлер, Р. Барт, М. Бубер, М. Вебер, К. Поппер, Ю. Хабермас, М. Маклюэн, Ф. Фукуяма и т.д. В русской философии эсхатологические идеи высказывали В.С. Соловьев, Н.Я. Данилевский, Н.Ф. Федоров, К.Н. Леонтьев, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Г.П. Федотов, М.О. Гершензон, Д.С. Мережковский, Ф.А. Степун, В.И. Иванов и др.

В первую очередь, необходимо выделить философско-исторические исследования, посвященные гибели цивилизации, и отождествляющие этот вопрос с нашей проблемой духовного кризиса. К таким работам можно отнести известнейший труд Э. Гиббона «История упадка и разрушения Римской империи», раскрывающий падение Римской империи через утверждение христианства; а также классиков «цивилизационного подхода» к изучению истории, которые ввели в обиход понимание завершенности любой цивилизации, а соответственно, любого типа духовности: Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, Л.Н. Гумилев. В данном контексте кризис европейской культуры – это завершение ее существования и свойственных ей культурно-антропологических практик духовной общности.

Также стоит отметить историков и философов, описывающих, с различных позиций, ход человеческой истории, выделяющих в ней

определенные стадии или циклы, характеризующиеся, в том числе, и особыми типами духовности. Применительно к эпохе Древнего мира: Полибий, Тит Ливий, М. Грант, Г. Ферреро, Т. Моммзен, Г. Чайльд, В.И. Гуляев. Описывали ход человеческой истории в целом Августин Блаженный, Дж. Вико, Г. Гердер, Г. Гегель, К. Маркс, К. Ясперс. Эти подходы близки к предыдущему варианту, однако, предполагают возможности взаимодействия различных типов духовности (цивилизационный подход не уделял этому достаточного внимания, в виде исключения можно отметить, пожалуй, лишь понятие «культурного луча цивилизации», введенного А. Тойнби) в варианте общечеловеческой направленности исторического развития, или же существования старого типа духовности в новом в «снятом» виде.

Сравнительно-исторические и историко-ретроспективные попытки осмысления феномена кризиса культуры, выражающегося в появлении кризисного самосознания, представлены сегодня работами ряда российских исследователей. Так, Т.Ю. Сидорина, продолжая идеи советского философа Ю.Н. Давыдова, противопоставляющего полюсу стабилизационного сознания полюс кризисного сознания и на основе этого различия анализирующего панораму историко-философских исследований духовности, выстраивает в этом ключе целое направление под названием «философия кризиса». Также заслуживает внимание сборник «Кризис сознания», включающий в себя фрагменты работ о противоречиях в области духовного таких западных исследователей как К. Манхейм, А. Швейцер, Р. Мертон, Г. Маркузе, Ж. Делез, А. Бадью, Э. Фромм, Х. Ортега-и-Гассет, П. Тиллих, Э. ванн ден Хааг, А. Вебер.

В рамках неомарксистских исследований распространяется тенденция анализировать проблематику духовного, причем, как с позиций экономического детерминизма, так и с позиций его преодоления. Франкфуртская школа, представленная работами Г. Маркузе, Т. Адорно, М. Хоркхаймера, в которой творчески развивались идеи К. Маркса, демонстрировала принципиальную «одномерность» человека, формируемого в пространстве общества

потребления, а, соответственно, непреодолимую кризисность сложившейся духовной ситуации. Подобные идеи высказывали и близкие к неомарксизму Э. Фромм, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Бодрийяр, Э. Тоффлер, У. Эко.

Современные же философы, симпатизирующие марксизму и анализирующие проблемы культуры, настроены более оптимистично: А. Бадью пишет о производстве тела-истины в пространстве духовного, а С. Жижек – об освобождении человека в пространстве культуры, критикуя любые ростки идеологии и демонстрируя ее уловки (диалектическую связь идей защитников идеологии и ее критиков). Хотя подобные идеи встречались и ранее. Таким же образом оптимистично, например, был настроен З. Фрейд, прослеживающий историю человеческого через призму культуры как репрессии и предвкушающий те времена, когда человек наконец-то откроется во всем своем величии, и Ж.-П. Сартр, обещавший торжество подлинного гуманизма в экзистенциальной философии. Подобные подходы предполагают, что человек в освобождении от оков отживших традиций, идеологий, религий и т.д. обретет свое величие, и этот процесс позволит преодолеть духовный кризис через освобождение.

Но все эти идеи, в конечном итоге, упираются в вопрос о том, может ли человек выдержать подобную свободу в области духовного, не возжелав вернуться к идеологии как к зоне комфорта? С этой точки зрения, именно философско-антропологические исследования, анализирующие духовность, оказываются в выигрышном положении, т.к. исходят из способностей и возможностей человека. Философско-антропологические исследования, посвященные изучению практик духовной интеграции общества, чаще всего связываются с основанием трансцендентальной традиции И. Кантом, разработанная в которой система категорий представляет собой некий «набросок» сознания, обеспечивающий человеческое единство в свободном мышлении. Такой подход развивается в немецкой классической философии вплоть до Гегеля, представившего полномасштабную феноменологию духа, но в условиях кризисной культуры начинает критиковаться в работах

А.Шопенгауэра, Ф. Ницше, З. Фрейда, К. Маркса, что демонстрирует необходимость создания неклассической философской антропологии. Современная философская антропология формируется как преодоление трансцендентализма и связывается с именем Макса Шелера. Достоинство его подхода в том, что именно в условиях кризисной культуры ставится вопрос не о стратегиях освобождения от любой объединяющей духовности, а, напротив, о возможных путях духовного объединения людей и о существующих культурно-антропологических практиках, что направляет проблематику кризисной культуры в конструктивное русло.

Среди западных антропологов, анализирующих вопросы о духовном объединении общества в условиях культурной трансформации в посттрансценденталистском ключе, можно отметить, наряду с М. Шелером, таких авторов как М. Хайдеггер, Х.-Г. Гадамер, Х. Плеснер, А. Гелен, Э.Кассирер, М. Бубер, К. Левит, П. Рикер, Э. Левинас, Н. Элиас, П. Бурдьё и др.

И хотя амбициозность западной философской антропологии была частично подорвана критикой со стороны структуралистов и постструктуралистов, объявивших после ницшеанских идей «смерти» Бога о «смерти» человека, субъекта, автора и т.д., стоит отметить, что, критикуя философскую антропологию, и Р. Барт, и М. Фуко, очень многое сделали для ее развития и понимания практик духовного объединения общества как через призму «заботы о себе», так и через «дрейф» между смыслами с сохранением их множественности.

В современной российской философии неклассический подход к анализу духовности присутствует в работах Б.В. Маркова, П.С. Гуревича, Я.А. Слинина, Ю.Н. Солонина, В.А. Подороги, И.И. Евлампиева, В.Д. Губина, С.С. Хоружия, Ф.И. Гиренка, В.П. Щербакова, Д.Ю. Дорофеева, М.С. Уварова, А.С. Колесникова, С.Н.Ставцева, В.Н. Железняк, С.В. Комарова, С.В. Поросенкова и др. Переход к неклассической антропологии показывает необходимость не только осмысления культурно-антропологических практик духовной интеграции отдельно от практик телесных. Феноменология телесного является

центральной темой исследований сектора аналитической антропологии В.А. Подороги, телесные практики исихазма, формирующие душу христианина – в подходе С.С. Хоружего и его сторонников. Соотношение телесных и духовных практик солидарности исследуется школой философской антропологии СПбГУ во главе с Б.В. Марковым. Кризисная культура здесь представляет собой симбиоз традиционных и современных практик духовного (телесного) объединения общества.

Необходимо дополнить, что в исследовании речь идет только лишь о проблематике европейской духовной ситуации и стран, объединяемых христианской духовностью, что актуализирует необходимость изучения духовности восточных культур. В этой связи стоит отметить труды таких российских исследователей как С.М. Прозоров, М.Б. Пиотровский, Т.Г.Туманян, обращающихся сегодня к области духовного с учетом ситуации на Востоке.

Но при этом не снимается вопрос о том, насколько современные практики самодостаточны и могут ли они сохранить человеческую универсальность? Или же обращения к «большой» культуре и к традиционным практикам интеграции являются единственной возможностью для сохранений универсальности? Однако, объективно связи с «большой» культурой нарушены, и в современных практиках признания человеческого речь идет не об обогащении ими культурного ландшафта (о творчестве), а в лучшем случае, об их актуализации оторванным от культуры индивидом. Это и есть основная **проблема** нашего исследования.

Объектом исследования являются *трансформации духовности в условиях кризисной европейской культуры.*

Предмет исследования – *культурно-антропологические практики объединения общества в духовном пространстве современной кризисной культуры.*

Цель работы – *выявление новых ресурсов духовного объединения посредством анализа традиционных и современных практик солидарности,*

проявляющихся на сегодняшний день в культуре и формирующих современного человека.

Цель требует решения следующих основных задач:

1. показать историю формирования и развития кризисной культуры посредством анализа европейских философских концептов и соответствующей проблематики в современных российских исследованиях;
2. выявить специфику традиционных и современных практик духовного объединения общества;
3. определить варианты их симбиоза, преемственности, противоречий;
4. продемонстрировать возможности сохранения и преобразования «большой» культуры в условиях современной духовной ситуации;
5. рассмотреть культурно-антропологические практики духовной интеграции в условиях современной духовной ситуации.

Теоретико-методологической основой исследования выступает опыт философской антропологии, основанный М. Шелером, Г. Геленом, Х.Плеснером.

Работает методология трансцендентальной философии (И. Кант), развитая и переработанная, прежде всего, «философией жизни» (А.Шопенгауэр, Ф. Ницше, Г. Зиммель, О. Шпенглер) и феноменологической, экзистенциалистской и герменевтической традицией (Э. Гуссерль, М. Шелер, М. Хайдеггер, К. Ясперс, Ф. Шлейермахер, Х. Гадамер, М. Фуко, П. Рикер).

Используется диалектический метод в его неспекулятивных и недогматических вариантах (марксова идея разрешения противоречий не в мышлении, а в практике исторической действительности; «негативные» диалектики новейших онтологий М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра).

Научная новизна исследования:

1. Показано формирование кризисной культуры через призму осмысления ее в «философии жизни» (модель Шопенгауэра и Ницше) и в экзистенциально-феноменологической традиции и философии языка, а также рецепция кризисной культуры в современных российских исследованиях, носящих как спекулятивный, так и критический характер.
2. Выявлена специфика традиционных практик духовной интеграции общества, основанных на трансцендентных ценностях, и современных, актуализирующих в повседневности духовные поиски.
3. Определена несамодостаточность современных практик духовной интеграции и необходимость «подпитки извне» в виде подстраивающихся под новый социальный фундамент традиционных практик и функционирующих на уровне партикулярного, а также необходимость обращения к опыту реализации стратегий духовного объединения на Востоке, принципиально отличных от европейских и христианских, в частности, к опыту исламских стран.
4. Продемонстрирована сложная ситуация «большой» культуры, основанной на трансцендентных ценностях, в которой пути трансцендирования оказываются труднореализуемыми, а порой и невозможными в современных условиях, что приводит к неэффективности любых стратегий формирования традиционного целостного типа духовности. Также невозможным оказывается утверждение любой формы тоталитарной или авторитарной идеологии, когда в современных условиях любая традиционная идеологическая система сразу воспринимается как *практика господства* и отвергается потоком критики.
5. Рассмотрение культурно-антропологических практик духовной интеграции в современных условиях демонстрирует значимую роль частных пространств смыслообразования и формирования в них обращений к «большой» культуре, посредством ее разархивирования.

Иллюстрацией к работе такого пространства является социальный опыт проекта «Флаэртиана-социум».

Положения, выносимые на защиту:

1. Со второй трети XIX века в Европе формируется кризисная культура, характеризующаяся отсутствием целостного типа духовности. Присущее ей отмирание трансцендентных ценностей, иррационализм, индивидуализм, нигилизм, актуализация негативно окрашенной повседневности и ресентимента, необходимость телеологии наряду с ее отсутствием делают невозможным реализацию традиционных форм солидарности. Культура уже духовно не объединяет, наоборот, человек в процессе духовного роста лишь выводит себя за границы общества, что, в свою очередь, делает необходимым поиск новых форм духовной интеграции;
2. Ключевым моментом в осмыслении кризисной культуры является реализованный М. Хайдеггером и М. Шелером онтологический поворот от структур сознания к структурам бытия или от анализа практик духовной интеграции общества, выстроенных из трансцендентных ценностей, к практикам повседневности, направляющей духовные поиски. С одной стороны, этот переход дал возможности для преобразования христианства, а с другой, показал повседневность как нейтральную усредненность, являющуюся неустранимым базисом для любых духовных поисков и любой духовной интеграции;
3. В результате перехода от традиционных практик духовной интеграции общества к современным выявлена несамодостаточность последних. Повседневность является фундаментом человеческого существования, но никогда не исчерпывает человека. Ничто не может помешать каждому из нас реализовать любую из стратегий выведения себя за границы общества. Поэтому феноменология кризисной духовности требует рассмотрения герменевтических и коммуникативных проблем, в результате анализа которых показано, что для смыслового единства

нужна традиция, которая подменяет собой бытие и является утверждением «доброй» воли к власти, а диалог с сохранением множественности смыслов либо ведет к релятивизму, либо требует от человека экзистенциальной готовности. Такой «озабоченный собой» индивид находится в системе взаимосвязей с кризисной культурой, балансируя между различными смысловыми системами, ценностями, практиками самореализации и т.д. Эта система рационализируется в данной работе в понятии «дрейфующая культура».

4. «Большая» культура», превращенная в архив, требует постоянного искусственного поддержания системы обращений к ней, посредством «заботы о себе». Но это не снимает вопроса о дилетантизме обращающегося к ней человека, с одной стороны, и о процессе выхолащивания «большой» культуры, с другой. Одним из вариантов такого выхолащивания являлись попытки утверждения тоталитарных и авторитарных идеологий, реализующих традиционные стратегии объединения в условиях вырождения идеи целостности. Последствия этого представляются нам и достаточно позитивными: XX век выработал иммунитет к утверждению любой целостной идеологии традиционного типа.
5. Современный гуманитарный дискурс, направленный на обращение к «большой» культуре, может быть реализован только на уровне сообщества. Культурно-антропологический практики духовной интеграции сегодня не могут оставаться традиционным: они не игнорируют технологичность, не требуют присоединения к сформированной идеологии или выстраивания «неокончательного Бога», не противостоят тому «миру», в котором человек живет, открывая чуждую ему замысловатую реальность со своими принципами и практиками, и создают пространство, в котором предоставляется возможности для смыслообразования и межличностного диалога.

Личный вклад автора в получении результатов, изложенных в диссертации, состоит в том, что автору принадлежит основная идея диссертационной работы, постановка цели и задач научного поиска, проведение исследования, обсуждение полученных результатов, формулировка основных философско-теоретических выводов, апробация работы.

Теоретическая и практическая значимость результатов исследования. Полученные результаты исследования представляют собой дополнение и углубление проблемного поля философской антропологии и философии культуры. Культурно-антропологические практики духовной интеграции, традиционные или же выстраиваемые и востребованные в современной культуре, рационализированы в ключе их взаимодействия. Предложенный подход позволяет выделить противоречия; взаимодополнения между традиционными и современными практиками духовного объединения; определить их место и роль в культуре, а также возможности для реализации.

Предложенные в работе выводы об особенностях современных практик духовной интеграции могут быть востребованы не только в философской антропологии, но и в других областях социально-гуманитарных знаний: в культурологии, политологии, истории, социологии.

Результаты исследования можно использовать в преподавательской работе (как в общих, так и в специальных курсах), в дискуссиях и конкурсах, организуемых гуманитарным сообществом.

Автор использовал результаты представленных в работе теоретических построений в курсе философии для бакалавров Пермского национального исследовательского политехнического университета, в дискуссиях и тренингах фестиваля «Флаэртиана». Также положения диссертации использовались в экспертной работе конкурсов «ВУЗ-Флаэртиана» и «Флаэртиана-профессионал» в 2011 и 2012 годах.

Апробация работы. Основные положения и выводы диссертации были изложены в выступлениях на следующих конференциях:

- Международных научных конференциях: «Фармация и здоровье» (Пермь, 2005), «Ильенковские чтения-2010. Нет ничего практичнее хорошей теории» (Киев, 2010).
- Днях Петербургской философии – 2009: Международная конференция «Рациональность и вера» (Санкт-Петербург, 2009); Днях Петербургской философии – 2010: «Философская антропология: проблемы и перспективы. Книга и экран: человек в эпоху масс-медиа» (Санкт-Петербург, 2010), «Массовое и национальное сознание в антропологии ресентимента М. Шелера (Санкт-Петербург, 2010); Днях философии в Санкт-Петербурге – 2011: XXVII НИЦШЕ-СЕМИНАР «Ценность, истина, бытие» (Санкт-Петербург, 2011), «Аксиология личности в философской антропологии Макса Шелера» (Санкт-Петербург, 2011); Днях философии в Санкт-Петербурге – 2012: «Проблемы и перспективы философской антропологии: Коммуникативные практики в образовании» (Санкт-Петербург, 2012), «Философская антропология и социология образования Макса Шелера: теория и практика» (Санкт-Петербург, 2012).
- VI Российском Философском Конгрессе (Нижний Новгород, 2012).
- Всероссийских научно-практических конференциях: «Формирование гуманитарной среды и внеучебная работа в вузе, техникуме, школе» (Пермь, 2007, 2009), «Антропологическая соразмерность» (Казань, 2010), «Формирование гуманитарной среды в вузе: инновационные технологии, компетентностный подход» (Пермь, 2011,2013).
- Региональных научно-практических конференциях: «Совершенствование воспитательной системы образовательных учреждений в современных условиях, проблемы преемственности воспитания школа-вуз» (Пермь, 2007), «Мир начинается в детской» (VII научно-практическая конференция памяти М. А. Осоргина) (Пермь, 2009).

По теме диссертации опубликовано 24 научные работы общим объемом 6,1 п.л.

Диссертация обсуждалась на заседании кафедры философии и права Пермского национального исследовательского политехнического университета и рекомендована к защите.

Структура работы определена целями и задачами исследования. Работа включает в себя две главы (в первой главе представлены четыре параграфа, во второй – три), снабжена введением, заключением и библиографическим списком.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во **Введении** обоснована актуальность темы исследования, показано информационное поле, иллюстрирующее степень ее разработанности, определен объект и предмет исследования, представлена методологическая и теоретическая основы исследования, определены цели и задачи, раскрыты научная новизна, теоретическая и практическая значимость, а также сообщается об апробации основных идей диссертации.

Первая глава «Модель кризисной культуры Запада: ее возникновение, развитие и попытки преодоления» показывает формирование и эволюцию новой модели культуры, которая автором исследования представлена как «кризисная», т.к. она выстраивается в условиях отсутствия целостного типа духовности. Традиционные практики духовного объединения общества уже не работают. Современные же попытки рационализации сферы духовного выстраиваются на «традиционной» платформе и не могут сплотить общество, хотя и занимают достойное место в современном гуманитарном дискурсе в виде «заботы о себе».

В *первом параграфе «Формирование модели кризисной культуры на Западе (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, О. Шпенглер)* рассматривается осуществленный в «философии жизни» поворот от целостного типа духовности (тождества мышления и воли), в которой реализуется единство природы и свободы, мышления и бытия, к его разрыву.

У Шопенгауэра воля становится сущностью мира, довлеющей над каждым, а человеческое мышление – механикой причинно-следственных связей. Как следствие ставится вопрос о новой духовности: коллектив возможен лишь в повседневности, в совместном страдании, в следовании воле, а «живое» мышление, творчество, свобод реализуются только в результате осуществления «буддистских» практик освобождения от воли на уровне единичного, поэтому вопрос о духовной интеграции должен быть переосмыслен. Проблема новой объединяющей духовности является центральной в философии Ф. Ницше: представленная у Шопенгауэра вера в то, что жить не стоит, т.к. жизнь есть страдание, по Ницше, является «пессимизмом слабости», а никак не «пессимизмом силы». Избавление от желаний – это не избавление от воли, а уход из сферы обыденности и «чужих мнений» и, соответственно, высшее проявление воли. Это переосмысление воли превратило ее в волю к власти. Причем, воля к власти у Ницше – это не метафизический принцип, а многообразие форм власти. Мышление – не следование какому-то единому порыву, не механика причинно-следственных связей; мышление производит различия, поэтому оказывается «живым»: избавленное от вневременных форм бытия, здесь господствует «неограниченное и радикальное становление».

Результатом переосмысления принципа соотношения мышления и воли стало для Ф. Ницше не создание новой системы духовного объединения людей, а обоснование стратегий выведения себя за границы общества. Служение воле к власти – это выход за пределы повседневности, это творческое утверждение своей человеческой способности жить. Но при такой постановке вопроса творчески ориентированный человек остается в одиночестве, Заратустра стремится «одарять и наделять», но не может найти сторонников. Если Декарт, Спиноза, Кант в результате перестройки своего сознания приходили к истине, Богу и людям, то Ницше, реализовав такую стратегию заботы о себе, вроде бы и приходит к истине, но одновременно и выводит себя за границы общества.

«Шопенгауэровско-ницшеанская модель кризисной духовности», характеризующаяся отсутствием целостности и разнообразными стратегиями выведения себя за границы общества может быть дополнена интуициями О.Шпенглера. «Фаустовская» культура исчерпывает себя: активность, деятельность, самоактуализация – все это значимые черты нуждаются в цели, а именно, в высших ценностях, для которых активность оправдана. Телеология без цели – парадокс духовной ситуации, в которой оказывается европеец, как никогда нуждающийся в рационализации своих действий. Деятельность, реализуемая только ради самого действия, - вот та ловушка, в которой оказался современный человек Запада.

В европейской мысли далее разворачивается кризисное самосознание, представленное в диссертации в виде критики шопенгауэро-ницшеанской модели культуры, развитой в феноменологии, экзистенциализме, в философии языка и других философских направлениях как западных, так и отечественных.

Во *втором параграфе «Кризис европейской культуры в феноменолого-экзистенциальном свете»* рационализируется поворот от традиционных практик духовного объединения к повседневным. Шопенгауэро-ницшеанская модель кризисной культуры хотела противопоставить критикуемому ими христианству подлинную систему духовной интеграции людей, основывающуюся на избавлении от человеческих мифов и переоценке ценностей, гармоничном осуществлении становления личности. Но вместо интеграции при таком подходе была доведена до предела человеческая автономность, а практики нахождения истинных ценностей оказались стратегиями выведения себя за границы общества в процессе духовного роста.

В результате возникла парадоксальная ситуация: Бог нас объединить не способен, но и без Бога люди уже не хотят жить вместе. Рассмотренный парадокс оказался в основе предпринятого М. Шелером и М. Хайдеггером поворота от трансцендентализма к повседневности.

М. Шелер, выделив сферу любви как априорную каждому акту познания, обосновал ее через критику учения Канта об априоризме (формалистском,

субъективистском, трансценденталистском). Тем самым он обосновал идею порядка ценностей, фундирующего жизнь личности, и выстроил стратегию возвышения к объективному порядку ценностей. Такой подход представляет собой попытку смягчить сферу духовности, создать подвижную иерархию объективных ценностей в Боге, который становится «незавершенным». Человек в любви как способе своего существования, бесконечно переходит от одной ценности к другой, тем самым конструируя Бога в своем сердце. Этот объективный порядок ценностей «Ordo amoris» объединяет людей, но и не сковывает их жесткими абстрактными моральными нормами, и тем самым не «разрывает» сознание. Как следствие, вопрос о жизнеспособности христианства у Шелера подменяется вопросом о способности человека вынести «неокончательного Бога».

В результате выстраивается традиционная практика духовного объединения, но достаточно подвижная, что фактически является проектом модернизации христианства с сохранением самого значимого его достоинства – невыведения человека за границы общества.

Хайдеггеровский же подход более радикален. Он направлен против разделения рационального и иррационального, внутреннего и внешнего, субъекта и объекта. В отличие от Шелера, который работает и с субъектом, и с божеством, что помещает его в тиски субстанционирования себя и мира, Хайдеггер называет такое разделение – детищем Нового времени (нововременной картины мира). Ницше тоже ее заложник – его субъект также автономен. На смену категориальному аппарату субъект-объектной онтологии приходят понятия укорененности человека в бытии, подручности, «разбегания» мира, присутствия и соприсутствия, события и др. Хотя, отход от трансцендентализма представлен сродни шелеровскому.

Но при этом выделение сложных структур повседневного бытия-друг-с-другом является поворотным моментом в понимании практик интеграции общества. От повседневности уйти невозможно. Из нее можно только пытаться вырваться. В ней, конечно, можно и «раствориться» (Хайдеггер это

анализирует через феномен падения: показывает своеобразное тотальное растворение в людях, погруженность в толки, любопытство, двусмысленности). Это «растворение» хотя и является модусом неподлинного существования, но при этом не несет негативной окраски, т.к. это просто необходимый базис. В таком подходе понятие духа оказывается избыточным. «Субстанция» человека есть не дух как синтез души и тела, но экзистенция, и тем самым переориентируется понимание человека и, соответственно, бытия-друг-с-другом с целостной модели духовности (это проявление метафизики) на структуры повседневности. О бытии ничего сказать нельзя, о нем можно только вопрошать и слушать его. «Экзистирование» здесь сугубо личное, поэтому интеграция общества возможна только на уровне повседневности, где она задает человека, но никогда его не исчерпывает.

Если результатом ницшеанских практик всегда являлось обвинение других в неподлинности их существования и неспособности встать на путь к сверхчеловеку, с одной стороны, и самобичевание, понимание своей несовершенности на этом пути с другой, то Хайдеггер показал, что от повседневности уйти невозможно. Она является фундаментальной основой существования человека и обеспечивает направленность на понимание своей самости, другого, бытия. Эта идея стала основной для переориентации практик духовного объединения на основе трансцендентных ценностей, к поискам ценностей в самой жизни. С этой точки зрения, она является базовой для нашего исследования и дает новые ресурсы для осмысления современных практик интеграции.

В *третьем параграфе «Кризис европейской культуры в философии языка: от герменевтики к постструктурализму (М. Хайдеггер, Х. Гадамер, Ж. Деррида, Р. Барт)»* рассматриваются попытки выстраивания духовного объединения людей на современной основе, окутанной флером повседневной самоочевидности. Повседневность является фундаментом человеческого существования, но никогда не исчерпывает человека полностью. Ничто не может помешать каждому из нас реализовать любую из стратегий выведения

себя за границы общества. В результате герменевтические и коммуникативные вопросы становятся центральными.

В противовес традиции рационализма и аналитической философии М.Хайдеггер обогащает герменевтические и коммуникативные практики анализом поэзии и повседневной речи (приземленной поэзии), которые, не будучи очищенными через призму законов логического мышления, «кажут» бытие. Но язык (пусть даже поэтический) все равно нечто рациональное, поэтому проблема хайдеггеровских медитаций и словообразований заключается в попытке высказать во всей полноте то, что не рационализируется, рациональными способами. И найти в этих практиках выговаривания некоторую intersubjectивность, достигаемую при помощи, прежде всего, герменевтических практик.

Но герменевтика, хотя и преобразованная Хайдеггером и Гадамером посредством решения ее онтологических трудностей, оказывается подорванной трудностями коммуникативными. Так, в дискуссии Х. Гадамера и Ж. Деррида прояснилось, что герменевтике трудно держаться внутри своих границ между доброй волей к пониманию и такой же доброй волей к власти. Эта зыбкая граница, с одной стороны, подрывает герменевтическую методологию. Но с другой стороны, стоит признать и значимость своеобразной герменевтики Ж. Деррида: смысловая полифония также важна - если мы высказали друг другу свои позиции и остались при своем – это тоже значимо, в том числе и как форма диалога. Такая позиция, являющаяся, по сути, вариантом практики автономизации субъекта, сегодня становится все более популярной, сочетаясь с реалиями современного сложноорганизованного демократического общества. Стоит отметить, что в связи с этим интересен опыт спекулятивного реализма, пытающегося осуществить переход от автономизации субъекта к автономизации объекта (например, у Г. Хармана), затронутый в данной главе, но являющийся, конечно же, темой отдельного исследования (перспективы которого только намечаются), тотально углубляя индивидуализацию.

Современная культура уже не «кризисная», она существует по линии «дрейфа»: множественность смыслов и автономий иллюстрирует богатство реальности, в которой приходится лавировать между различными языками, мифами массовой культуры, коннотативными практиками и идеологиями в целом. Этот «дрейф» остается достаточно опасным. Балансирование между тотальной деконструкцией, в которой выявленная множественность погрузит все попытки смыслообразования в релятивизм; асимболией, стремящейся подменить анализ символа – анализом буквальных или привычных значений; постоянной интенцией к смыслам, которая так и не достигает результата, а является лишь вечным движением; сопротивлением старой и новой идеологии, поддерживаемой социальными институтами и структурами повседневности – вот с чем сталкивается современный человек. Эта грань слишком тонкая. Может ли человек выдержать, если не «неокончательного Бога», то тогда «множественный смысл»?

В четвертом параграфе *«Рецепция кризиса европейской культуры в современных российских исследованиях»* прорабатывается вопрос о возможности построения целостного типа духовности сегодня на основе рациональности и тем самым преодоления сложившейся кризисной ситуации (Ю.Н. Давыдов/Т.Ю. Сидорина – спекулятивный вариант, В.Н. Железняк – критический вариант)). Наличие такого традиционного подхода стоит признать характерным для российского пространства, где целостная система духовности господствовала вплоть до распада Советского Союза. С одной стороны, рационализированная марксистско-ленинская идеология (понимаемая своими апологетами как вариант духовной интеграции общества) и сегодня имеет сторонников, открывших в ней знаки бытия. Практики солидарности же, выстраиваемые на новой основе (подкрепляемые повседневной самоочевидностью), начинают набирать обороты в России только в конце XX – в начале XXI веков. И, соответственно, рационализироваться в российском философском пространстве.

Важной представляется развиваемый Б.В. Марковым подход, что современная техническая культура породила такое новое агрегатное состояние языка и письма, которое имеет мало общего с традиционной религией, гуманизмом и метафизикой. Вопрос не в том, что победил класс буржуазии, навязавший свои иррациональные ценности, и не в том, что у нас не хватает способностей осуществить прорыв к ratio. А в том, что книжная культура утрачивает свои позиции и уступает культуре экранной, антропотехники которой не способствуют развитию тех человеческих способностей, которые были востребованы в книжную эпоху. Поскольку мы хотим говорить и преодолении кризиса и о духовной интеграции, постольку нам необходимо описывать новые практики солидарности, приходящие на смену христианскому состраданию и трансцендированию рациональных ценностей.

Вторая глава «Человек в «кризисной» культуре» посвящена анализу столкновений традиционных и современных практик духовного объединения общества в различных измерениях пространства современной культуры: в модернизирующемся христианстве, в системе вещей и социальных связей, в образовательной среде. Глава содержит подходы к выстраиванию новых практик духовного объединения, представлен анализ складывающихся в рамках данного проблемного поля основных противоречий.

В первом параграфе «Христианские практики духовного объединения людей: успехи прошлого, актуальность, проблемы, перспективы» показан опыт духовной интеграции христианством, успешно реализованный в европейской культуре, а также современная ситуация, в которой христианские практики интегрируют общество на уровне партикулярного. Мы как наследники христианской культуры смогли отказаться от догматики, но сформировавшие нас когда-то антропологические практики продолжают работать изнутри. В силу того, что они потеряли свой социальный фундамент, эта работа идет « в холостую», или же ищет другую опору в изменившейся социальной среде. Вопрос о том, есть ли перспективы у проектов модернизации христианства с сохранением их главного достоинства – невыведения человека в

процессе его духовного роста за границы общества, является спорным. Проблема обостряется тем, что погрязшая в критике духовного единства европейская культура оказывается в опасности быть поглощенной теми идеями, которые не потеряли свой «пассионарный» заряд. Так, социально-ориентированный ислам, всегда носивший политическую окраску, с его «лимитированным плюрализмом» вызывает определенные опасения.

Во *втором параграфе «Человек в системе вещей и социальных связей»* анализируются антропотехники Запада, формирующие человека на уровне вещей и социальных отношений. «Конец тысячелетнему антропоморфному статусу вещей», зафиксированный М. Хайдеггером и Ж.Бодрийяром, отсылает нас к вопросу, какой же является вещь сегодня и какого человека она формирует. По Бодрийяру, такой человек – предельно функциональный, так называемый «человек расстановки», который, как король, управляет пространством своего дома, офиса, аккаунта в социальной сети и т.д. Система антропологически забытых вещей культивирует функционально прозрачного человека, но при этом не осознающего себя как целостность и сопричастность. Гуманитарный компонент, конечно же, остается, но на сугубо партикулярном уровне. Такая практика оказывается всегда проигрышной: функциональность предполагает рациональное фрагментирование, поэтому, как только человек вспомнит, что он все-таки целостность, система проваливается. Этот подход имеет более глубокие последствия: утрата вещами глубинных смыслов «освобождает» человека: любовь к ближнему сменяется любовью к дальнему, дружба, пронесенная через всю жизнь, сменяется «друзьями от понедельника до пятницы». При этом принципиальная смысловая незавершенность современного человека направляет его на поиски душевной общности снова и снова.

Современный человек скучает по диалогу и ищет его, несмотря на неумение его поддерживать. Запрос в «душевной общности» решается и на уровне системы вещей посредством утверждения идеологии персонализации и интеграции, утверждаемой господством серийного производства. Хотя такое

объединение ненавязчиво в силу иллюзии сохранения в нем особенного подчеркивания индивидуальности, однако вопрос о его самодостаточности и антропологической наполненности остается открытым.

В *третьем параграфе «Образование в условиях отсутствия целостного типа духовности: новые практики солидарности»* анализируются практики солидарности, работающие в системе современного образования. Эта тема является наиболее острой, ведь сегодня стало ясно, что система гуманистического образования уже не имеет монопольного права на культивирование смыслообразования. Экранная культура с ее технизацией и технологизацией формируют смыслы намного эффективнее, нежели профессор с кафедры, пытающийся достучаться до студента при помощи обоснованной аргументации и ссылок на литературу – такая стратегия эпохи книги является значимой только тогда, когда люди готовы слушать длинные лекции и читать многотомные монографии. Проблема осложняется еще и тем, что сами профессора, обеспокоенные отрывом человека от «большой» культуры, занимаются критикой концептов и попытками возвращения традиций, а не созданием новых идей: современный гуманитарный дискурс деструктивен.

Что же современный гуманитарий может предложить сегодня человеку? Воспользуется ли он запросом современности на духовную интеграцию или же параллельно со звучащими вокруг разговорами о гуманитаризации будет продолжать навязывать традиционные практики солидарности или же критиковать их и, в любом случае, все больше терять доверие людей?

В параграфе доказывается, что современный гуманитарный дискурс, направленный, в конечном итоге, на обращения к «большой» культуре, может быть реализован только на уровне сообщества, формирующего уникальные пространства смыслообразования. Такие пространства не игнорируют технологичность, не требуют присоединения к сформированной идеологии, не требуют выстраивания «неокончательного Бога», не противостоят тому «миру», в котором человек живет. А предоставляют возможности для межличностного диалога, сохраняя за человеком свободу образовывать смыслы и одновременно

останавливать возможность смыслообразования там, где ему комфортно. В качестве примера реализации работы такого пространства автор приводит работу проекта «Флаэртиана-социум».

В **Заключении** подведены итоги, представлены выводы и зафиксированы направления для дальнейшего исследования проблематики духовной «сборки» общества в условиях отсутствия целостного типа духовности.

Основное содержание диссертации отражено в следующих публикациях:

Статьи в периодических изданиях, рекомендованных ВАК РФ:

1. Мотивация в образовательном процессе: философское обоснование, экзистенциальный подход // Вестник Башкирского университета. – 2010. – Т. 15, № 3. – С. 869-872.
2. Фридрих Ницше о кризисе европейской культуры // Вестник Орловского государственного университета. Серия «Новые гуманитарные исследования». – 2011. – № 5 (19). – С. 357-360.
3. «Философия кризиса» в современных российских исследованиях // Вестник Орловского государственного университета. Серия «Новые гуманитарные исследования». – 2011. – № 3 (17). – С. 256-258.

Работы в других научных изданиях:

4. Проблема адаптации личности к новым историческим условиям // Фармация и здоровье: материалы междунар. науч.-практ. конф., г. Пермь, 9-12 ноября 2005 г. /Перм. гос. фарм. акад. – Пермь, 2005. – С. 235-236.
5. Нераскрытые возможности фаустовской души как условие существования западноевропейской культуры в работе О. Шпенглера «Закат Европы» // Формирование гуманитарной среды и внеучебная работа в вузе, техникуме, школе: материалы XI Всерос. науч.-практ. конф., г. Пермь, 25 апр. 2007 г. в 3-х т. Т. II / Перм. гос. техн. ун-т. – Пермь, 2007. – С. 50-52.
6. Воспитание самоконтроля в аффективной области у учащихся старшей школы на уроках «Обществознания» // Совершенствование воспитательной системы образовательных учреждений в современных условиях, проблемы преемственности воспитания школа-вуз: материалы науч. – практ. конф. образоват. учр. Перм. края, г. Пермь, 30 янв. 2007 г. / Федерал. Агентство по образованию, М-во образования Перм. края, ГОУ ВПО Перм. гос. пед. ун-т [и др.]. – Пермь, 2007. – С. 183-185.
7. Развитие грамотности чтения как основа качественного образования // Формирование гуманитарной среды и внеучебная работа в вузе, техникуме, школе: материалы XI Всерос. науч.-практ. конф., г. Пермь, июнь 2009 г. /Федерал. агентство по

- образованию, ГОУ ВПО Перм. гос. техн. ун-т. – Пермь: Изд-во ПГТУ, 2009. – Т.1. – С. 44-45.
8. Философское осмысление игрушки // Мир начинается в детской: материалы VII науч.-практ. конф., памяти М.А. Осоргина (1878-1942), г. Пермь, 19 окт. 2009 г. / М-во образования и науки Рос. Федерации, ГОУ ВПО Перм. гос. техн. ун-т. – Пермь: Изд-во ПГТУ, 2010. – С. 65-71.
 9. Н.В. Феноменология ресентимента // Массовое и национальное сознание в антропологии М. Шелера [Электронный ресурс]: избр. тез. выступлений на шелеровской секции в рамках «Дней философии в Петербурге», г. Санкт-Петербург, 20 нояб. 2010 г. / Филос. фак. С.-Петерб. гос. ун-та. – СПб., 2010. – 1 с. – Режим доступа: http://maxscheler.philosophy.spbu.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=163Itemid=1. – Загл. с экрана.
 10. Творчество в условиях общества потребления // Антропологическая соразмерность: тез. докл. 2-й Всерос. науч. конф., г. Казань, 12-13 марта 2010 г. / Федер. агентство по образованию ГОУ ВПО Казан. гос. технолог. ун-т, каф. философии. – Казань: КГТУ, 2010. – С. 74-75.
 11. Интерсубъективность творчества у Э.В. Ильенкова и М. Хайдеггера // Ильенковские чтения-2010. Нет ничего практичнее хорошей теории: материалы XII Междунар. науч. конф., г. Киев, 13-14 мая 2010 г. / М-во образования и науки Украины, Нац. техн. ун-т Украины «Киев. политехн. ин-т, фак. социологии и права, Общерос. ассоц. обществ. об-ний «Филос. о-во «Диалектика и культура». – Киев, 2010. – С. 346-347.
 12. Герменевтика как методология социально-гуманитарных наук: опыт и перспективы // Вестник ПГТУ. Культура. История. Философия. Право. – 2010. – № 2 (23). – С. 62-70.
 13. Столбова, Н.В. Проблема сборки коллективного тела и медиа. // Флаэртиана-социум: сб. материалов проекта / Н.В. Столбова / МКФ «Флаэртиана», Проект комис. Евросоюза «Узнать другого», КГАУК «Перм. Краевой киноцентр «ПЕРМКИНО», Перм. синематека, Лаб. медиапсихологии и медиафилософии ин-та психологии ПГПУ. – Пермь, 2011. – С. 109-110.
 14. Между одиночеством и диалогом (Фридрих Ницше и Леонгард Франк) // Вестник ПГТУ. Культура. История. Философия. Право. – 2011. – № 4(32). – С. 22-30.
 15. Антропологическая соразмерность культуры // Формирование гуманитарной среды в вузе: инновационные образовательные технологии. Компетентностный подход: материалы XII Всерос. науч.-практ. конф., г. Пермь, 25-28 апр. 2011 г. / М-во

- образования и науки Рос. Федерации, ГОУ ВПО Перм. гос. техн. ун-т, Гуманит. фак. – Пермь: Изд-во ПГТУ, 2011. – С. 191-195.
16. Антропотехники эпохи масс-медиа // Флаэртиана-социум: сб. материалов проекта / МКФ «Флаэртиана», Проект комис. Евросоюза «Узнать другого», КГАУК «Перм. Краевой киноцентр «ПЕРМКИНО», Перм. Синематека, Лаб. медиапсихологии и медиафилософии Ин-та психологии ПГПУ. – Пермь, 2011. – С. 30-32.
17. Любовь и познание в философии Макса Шелера // Аксиология личности в философской антропологии Макса Шелера [Электронный ресурс]: семинар в рамках «Дней философии в Петербурге-2011», г. Санкт-Петербург, 19 нояб. 2011 г. – СПб., 2011. – 1 с. – Режим доступа: [http// max-scheler.philosophy.spbu.ru/index.php?option=com_cotent&task=view&id=176&Itemid=60](http://max-scheler.philosophy.spbu.ru/index.php?option=com_cotent&task=view&id=176&Itemid=60). – Загл. с экрана.
18. Духовные практики и системы морали в философии Макса Шелера // Философия в современном мире: диалог мировоззрений: материалы : VI Рос. Филос. Конгресс, г. Нижний Новгород, 27-30 июня 2012 г. / Рос. Филос. О-во, Правительство Нижегород. обл., Ин-т философии РАН, Нижегород. гос. ун-т им. Н.И. Лобачевского, Нижегород. ин-т упр. РАНХиГС [и др.]. – Н. Новгород.: Изд-во Нижегород. гос. ун-та, 2012. – Т.1. – С. 554-555.
19. Логика форм и логика фигур в контексте стратегий опровержения софистических умозаключений. / Н.В. Столбова, И.С. Лузянин // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. – 2012. - № 6 (42). – С. 64-72.
20. Христианские стратегии духовной сборки общества: успехи прошлого, актуальность, проблемы, перспективы // Вестник ПНИПУ. Социально-экономические науки. – 2012. – № 5 (39). – С. 38-47.
21. Онтологический статус смыслов в постхайдеггерианской герменевтике и его роль в пространстве духовного // Вестник ПНИПУ. Культура. История. Философия. Право. – 2013. – № 7 (44). – С. 37-45.
22. Шопенгауэровско-ницшеанская модель европейской духовности и ее преобразование в философии Макса Шелера // Культурология. – 2013. – № 1. – С. 244-254.
23. Коммуникация в социально-антропологическом пространстве // Проблемы менеджмента коммуникаций: от теории к практике: Тезисы докладов и выступлений Международной научно-практической конференции. – Мичуринск, 16-17 апреля 2013 года (под ред. М.Л. Алемасовой, Г.В. Коротковой, О.С. Синепуповой). – Мичуринск: Изд-во Мичуринского госагроуниверситета. – 2013. – 301-304.

24. Гуманитаризация сегодня: современные стратегии признания человеческого // Формирование гуманитарной среды в вузе: инновационные образовательные технологии. Компетентностный подход: материалы XIII Всерос. науч.-практ. конф., г. Пермь, 23 апр. 2013 г. / М-во образования и науки Рос. Федерации, ФГОУ ВПО Перм. нац. исслед. политехн. ун-т, Гуманит. фак. – Пермь: Изд-во ПГТУ, 2013. – С. 63-68.