

# КУЛЬТУРОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

---

УДК 101.1 + 140.8

ББК 87.21

*М. М. Прохоров*

## МИФОЛОГИЯ, РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ КАК ГЛОБАЛЬНЫЕ ОБРАЗЫ СОЗНАНИЯ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ



*В центре внимания статьи фундаментальные образы человеческого сознания — мифологический, религиозный и философский. Раскрыты существенные (качественные и количественные) различия этих мыслительных конструкторов глобального сознания. В этом контексте соотнесены главные философские конфронтации, связанные с основным вопросом философии. Сделан вывод о разворачивании конфронтации основных образов глобального сознания из сферы теоретической в сферу практической деятельности.*

**Ключевые слова:** *глобальное сознание, философские конфронтации, духовное производство, материализм, идеализм, ноосферная культура.*

*M. M. Prokhorov*

## MYTHOLOGY, RELIGION AND PHILOSOPHY AS THE GLOBAL IMAGES OF CONSCIOUSNESS: COMPARATIVE ANALYSIS

*The fundamental images of the human consciousness — mythological, religious and philosophical — are in the focus of the article. Qualitative and quantitative differences between these mental constructs of global consciousness are revealed. In this context, the main philosophical confrontation related to the basic question of philosophy, are correlated. The author states that the confronting images of the global consciousness unfold from the theoretical sphere to the sphere of practical activity.*

**Keywords:** *global consciousness, philosophical confrontation, spiritual production, materialism, idealism, noospheric culture.*

---

Прохоров Михаил Михайлович [Mikhail M. Prokhorov] — доктор философских наук, профессор кафедры философии и политологии. Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет [Nizhny Novgorod State University of Architecture and Civil Engineering]. E-mail: mmprow@mail.ru.

*Материал поступил в редакцию 23.04.2016; рекомендован к публикации 1.10.2016. Рецензент от редакционной коллегии журнала — доктор философских наук Смирнов Григорий Станиславович.*

Основными «образами» глобального сознания выступают исторически сформировавшиеся духовные образования, репрезентирующие мироздание и место в нем человека. Главными из них являются мифологическое, религиозное и философское. Обратимся к выяснению сущностных различий между ними. Для этого нужно дать анализ тех «начал» или принципов, которые задают специфику каждому из этих образов. Очевидно, что различия между ними являются не просто (только) количественными (мир воспринимается «более или менее» точно и полно), но и «качественными», ибо они базируются на различных «фундаментах», у них разные основания или «принципы». Каждый такой принцип придает тому или иному образу глобального сознания *общее освещение*, в котором каждая вещь, *высвечивает* свою сущность, или *получает* сущность, в него попадая.

Исходные основания мифологического «мировидения» не содержат разделения базисных противоположностей (*материальное и идеальное, объективное и субъективное, природное и человеческое, реальное и воображаемое, мысленное и эмоциональное*), тем более, их противопоставления. В его основании — их «суперпозиция», «наложение», «пересечение» базисных противоположностей: за границы такого «наложения» мифологическое сознание не выступает. Поэтому оно «светит» отраженной сущностью одной противоположности в другой (так Луна светит отраженным светом Солнца, помогая нам ночью так же, как днем Солнце). Оно не подозревает, что природа существует до, вне и независимо от человека, его мысли и действия. Базисные противоположности не расчленены, не отчуждены, не отделены друг от друга, они, как говорят, «синкретичны», что и задает специфику мифологическому сознанию, в котором на базисные противоположности не распространяются процедуры анализа и синтеза. Вместо них — «синкретичность». Это видно на примере мифологических образов (русалки, кентавра или минотавра). В этих образах синкретично представлены реализм и фантазия, они — продукт фантазийной реальности или реалистической фантазии, воображения. Они характерны всем произведениям устного народного творчества (мифы, сказки, былины и т.д.) Такие образы не лишены реалистичности. В противном случае творец устного народного творчества не смог бы выжить в мире. В образе русалки мы видим отчасти женщину и отчасти рыбу, которые «освещены» отраженным светом друг друга; в образе кентавра — торс человека на лошади, минотавра — человекобыка. В сказках часто «синкретизм» «накладывает» на живое и даже на неживое

(вспомним, например, сказку про пузырь, соломинку и лапоть) способность говорить и/или поступать, действовать так, как действуют люди, нередко превосходя людей (щука и серый волк), чтобы выполнять человеческие чаяния, следовательно, выступая символическими орудиями достижения целей.

Природное в таких образах «очеловечивается», оно «антропоморфно», «олицетворяется». Так, гольд Д. Узала, взятый В. К. Арсеньевым в экспедицию в качестве проводника по Дальнему Востоку, не видел принципиальной разницы между человеком, окружающими предметами и явлениями мира: «Наша так думай: это земля, сопка, лес — все равно люди. Его теперь потеет... Его дышит, все равно люди...» [2, с. 197]. Не в меньшей мере «очеловечиваются» им лев, тигр и другие животные. Понятно, что все они рассматриваются в составе природы. Как и люди, которые не выделены из природы, «натуры»; они «натурализованы».

Мифологическое сознание не имеет представлений о сверхъестественном, потустороннем, трансцендентном, которые характерны для религиозных взглядов. Для него нет никакого духа, который был бы бесплотен, никакой идеи, которая не была бы вещью; как и наоборот: всякая плоть есть воплощение духа, а во всякой вещи видится замысел, идея, цель, заставляющая ее определенным образом функционировать. Очевидно, что этим *исключается* еще вопрос о том, что и какую из базисных противоположностей взять за «первоначало» мира, за его «субстанцию», т. е. исключается сама возможность постановки и решения основного вопроса философии. Для того, чтобы можно было поставить, сформулировать основной вопрос, как это будет сделано в философии, нужно «проанализировать» базисные противоположности, значит, «разделить», «отчленить» их одну от другой и, более того, противопоставить друг другу. Только тогда может возникнуть вопрос о *статусе* базисных противоположностей, возможность признать одну противоположность более фундаментальной, чем другая, и на такой основе произвести далее их «синтез», объединение как не равных по степени значимости противоположностей, признав их соподчиненность.

Мифологическое сознание не только не противопоставляет базисные противоположности, но даже не расчленяет их, не «анализирует», а берет «синкретично». Таков исторически первый образ человеческого сознания, которое приобретает универсальный или глобальный характер. В такой духовный «мир» выходит сознание каждого человека в первобытном обществе — в отли-

чие от непосредственно-чувственного психического отражения животных, живущих в своей экологической нише.

Реальной базой мифологического сознания периода устного народного творчества оказывается трудовая деятельность человека по преобразованию явлений природы, которые служат «материалом» для *воплощения* его замыслов. Именно труд, создав окультуренный слой на планете Земля, привел базисные противоположности в состояние, где они получили способность светить отраженным светом друг друга. Разум проявил себя исторически как умное действие, разумное поведение, кристаллизовавшись в артефактах, в окультуренном слое бытия. Человеческая деятельность есть целеполагающая, деятельность с определенной целью. Она осуществляется по внутренней, существенной форме самих вещей, т. е. по законам природы и, в то же время, по законам красоты, скажет К. Маркс. Как известно, чувство красоты развивается непосредственно в практической деятельности. Деятельность людей возможна лишь при условии, что учитываются объективные свойства вещей, объективная необходимость (если бы мы в практической деятельности подходили к вещам с сугубо субъективной «меркой», то действительность «мстила» бы нам за это на каждом шагу). Здесь одно по необходимости предполагает другое.

Но это не означает, что человек *сначала* постигает необходимость природы, а *затем* действует целесообразно. Такой подход характеризует более поздний исторический этап, когда появится наука, специализированное познание — Новое время. А у первобытного человека всеобщая необходимость представлена непосредственно в форме целесообразной деятельности, в виде того отраженного света необходимости, который уже присутствует в *орудии*. Скажем, рычагом человек пользовался задолго до того, когда законы рычага были специально изучены и математически выражены Архимедом. Но, пользуясь рычагом, человек использовал тем самым и законы рычага, пользовался ими в форме целесообразного использования рычага, умея отличать «правильное» использование его от «неправильного».

В орудии заключено всеобщее содержание деятельности и всеобщее содержание действительности, а значит, и ее закон, который выступает наружу, именно благодаря орудью. В мифологических персонажах мы видим отраженный свет такого использования, попытки найти границу между «правильным» и «неправильным». Мифологическое сознание, возникая вместе с деятельностью, возникает как своего рода *орудие*, опосредующее эту деятельность. Оно есть и

слово, и сущность, есть исторически первый человеческий разум, *сущность* вещей и речи, *вещь и вещание*, исторически первичный образ глобального сознания.

Если неразвитая техника как правило воспроизводит какой-нибудь процесс или орган, то мифологическое воззрение воспроизводит всеобщее содержание, но, как говорилось, в отраженном свете базовых противоположностей. Развитое орудие по своей структуре не имеет ничего общего с действительностью. Но оно по своей *функции* выражает и отражает наиболее глубинные и сущностные свойства самой действительности. «Орудие — это такое средство, которое в своей структуре моделирует, воспроизводит всеобщее содержание самой действительности» [7, с. 293]. Поэтому оно открывает человеку сущность вещей именно в *отраженном* свете, за пределами непосредственного чувственного восприятия. Можно утверждать, что мифологическое сознание есть продолжение внешней предметной деятельности, но *иными* средствами. Мифологическое сознание было *воображаемым* производством в отличие от производства *реального*. В нем человек уже на ступеньку выше поднимается над эмпирической действительностью так, что в нем первоначальная действительность может меняться до неузнаваемости — нашим воображением. Мифология как образ глобального сознания проявляется в том, что люди, объединенные трудом, общим практическим делом, даже если у них нет общего языка, вполне понимают (мифы) друг друга лучше, чем если бы у них был общий язык, но не было бы «общего дела», трудовой деятельности.

В начале в истории людей окультуренный слой был «исчезающе тонким», но именно на этой основе родилось мифологическое мировоззрение — в качестве духовного аналога наложения базисных противоположностей — в отличие от непосредственно-чувственного психического отражения животных, живущих в «своей» экологической нише. Напротив, сегодня этот слой настолько велик, настолько плотно окружает, скажем, ребенка с момента его рождения, что тот долгое время вообще не подозревает о существовании природного мира, а значит, и природного света, его освещения «самого по себе» (как света самого Солнца). И только в итоге сложного духовного развития и образования, часто уже в школе, ребенок придет к уяснению факта самостоятельного существования природы и ее «света», в котором каждая природная вещь высвечивает свою природную, первичную сущность.

Прототипом мифологического было орудие труда как первая *мера* всего существующего. Но мифологическое, как уже сказано, было *воображаемым* производством в отличие от производства *реального*. Для мифологического «производства», которое не отражает объективный мир *гносеологически*, но «преодолеывает, подчиняет и преобразовывает силы природы» «в воображении и при помощи воображения» (К. Маркс), «*осуществимо* (непосредственно в трудовой деятельности — М. П.) *все неосуществимое, достижимо все недостижимое, выполнимо все невыполнимое*, ибо миром чудесного управляет абсолютная сила и свобода творческого желания как первое и последнее основание для любого следствия, как первоисточник, порождающий из себя причины всех действий, всех чудес» [5, с. 46—47]. Очевидно, например, что мифологические персонажи щуки или серого волка в сказках суть символы орудий или символические орудия, посредством которых человек реализует свои желания, получая вожделенные чудеса, разумеется в сфере мифологического производства-воображения. Как орудие увеличивает и расширяет силы и способности человека труда, так увеличивают их мифологическое сознание, его персонажи, увеличивают в сфере мифологического воображения и с помощью воображения, создающего эти символические орудия, оснащающие человека в мире чудесного, позволяя достигать недостижимого в трудовой деятельности, будучи направляемыми силой и свободой желания, безотносительной к реальному производству. Таким образом, в мифологическом сознании способности человека намного превышают его реальные силы и возможности. Понятно, что объективные характеристики явлений оказываются вне поля зрения. Например, даже звездное небо становится предметом внимания первобытного субъекта лишь там, где оно превращено в часы, компас, календарь и т. п. В этом состоит узость исторически первого образа глобального сознания. И в ней заключается его обреченность, преходящность, необходимость пойти путем анализа, расчленения базисных противоположностей и их дальнейшего противопоставления, чтобы получить более адекватные образы мира в его объективности и самого человека.

Первый шаг в этом направлении был сделан религией, которая начинает с «у(раз)двоения» мира на объективное и субъективное и на другие базисные противоположности, на что указывает, например, Х. Ортега-и-Гассет. Если философское мировидение, согласно Ортеге, вырабатывается человеком посюсторонним, укорененным в бытии, в естественном (калька с древнегреческого

«фюзис», с латыни — «натура» — М. П.), уверенным в своих способностях, в силе своего разума, в познаваемости мира, то религиозное сознание предполагает иного, «отчаявшегося человека», сознающего «ничтожность или неполноту своей жизни самой по себе», который «начинает испытывать потребность опереться на иную — прочную — экзистенцию и реальность. Эта иная жизнь раскрывается, — продолжает Ортега, — диалектически как четкая противоположность нашей жизни, той, которая у нас есть и которую мы ведем. Иная реальность воспринимается через атрибуты, прямо противоположные природной человеческой реальности: у нее нет начала и конца, она вневременна и вечна, она есть условие самой себя, она всеильна т.п. Одним словом, эта реальность есть Бог» [10, с. 358]. В итоге появляются представления о боге, Высшем Разуме, *господствующем* Субъекте, Сверхъестественном, Потустороннем, Трансцендентном Боге (S), и человеке, *подчиненном* существу, *ничто-жном* «самом по себе» (s), с надеждой взирающим на Бога. Будучи антиподом мифологии, религия умаляет человека и его способности. Не дает она и адекватного представления о мире. Причиной тому является сохранение мифологического компонента в самом ядре религиозных представлений о Боге. В этом заключается внутренняя противоречивость религиозного как глобального образа сознания, ведущая к вытеснению религии и утверждению философского образа. Как показал Л. Фейербах, религиозное мировоззрение светит отраженным светом, в нем «светится» сам человек, тем самым он раскрыл антропологическое содержание в религиозном сознании. С одной стороны, Бог предстает как Высший разум, наделенный признаками объективного существа, не зависящего от человека и его сознания. С другой стороны, обнаруживается его антропоморфность. Тут возможно двоякое объяснение: согласно верующим, Бог создает человека по своему образу и подобию, согласно неверующим, человек создал божий образ по своей мерке, списав его образ с самого себя и со своей сущности. На антропоморфность богов (у Гомера и Гесиода, эфиопов и т. д.) уже в древности указал Ксенофан, характеризуя ее как нелепость, а также демифологизируя природные явления, в которых «отсвечивает» человеческое воображение и недостает объективности. Отказ от трактовки бога по меркам человеческого вел к необходимости замены Бога (как фундамента глобального образа человеческого сознания) на Космос. Мифологический компонент сохраняется в религии также в приоритете воображения над разумом, на что указывал Ф. Бэкон: «Милосердие божие использует движения фантазии как орудие просветления, точно так-

же как оно использует движения воли в качестве орудия добродетели. Именно поэтому религия всегда искала себе путь и к человеческому уму прежде всего через сравнения, образы, притчи, видения, сны» [3, с. 292].

Будучи вероучением о «господстве и подчинении», религия появляется на основе возникающих в мире людей отношений господства и подчинения. Если мифологическое сознание как исторически первый образ глобального сознания возникает вместе с появлением человека, если этот образ присутствует во всех произведениях устного народного творчества первобытных людей, то религия возникает лишь по окончании первобытной истории, возникая вместе с переходом ко «вторичной формации» (рабовладение, феодализм, капитализм), будучи глобальным образом сознания, характерного для классового общества, для борьбы классов. Чтобы эта борьба «не пожрала» ни их, ни общество, в нем возникает не только государство, но и религиозное сознание. Вместе они «умеряют» столкновение классов, держат их в границах «порядка», в новых условиях человеческого общежития. Государство пользуется для этого институтами «силовых ведомств», прибегая к насилию и власти, религиозное сознание прибегает с этой же целью к «убеждению» (Г. Гегель), оправдывая социальное неравенство людей, но и «умеряя» его степень, чтобы оно не было чрезмерно разрушительным; например, призывая к милосердию и т. п.

Религиозное сознание не признает богов мифологического сознания и потому именуется «язычеством»: в них нет ничего сверхъестественного, они — продукт человеческого воображения. Об этом пишет, например, Арнобий, согласно которому, мифологические боги «язычников» на самом деле богами не являются: *только* христиане чтут *истинного* (сверхъестественного — М. П.) Бога, а языческие боги «нечто совершенно другое и должны быть отделяемы от понятия этого имени и могущества; такова сущность дела, пункт, вокруг которого все вращается», «основной вопрос», разделяющий истинную религию от язычества [1, с. 360—361]. Относя к продуктам человеческой фантазии, связанные с ними *чудеса*, по его словам, демонстрируют «вполне естественный характер», а не способ деятельности *сверхъестественного* Начала.

Религия пыталась преодолеть мифологический синкретизм, но сохранила его в самом «ядре», в представлениях о Боге. И она преодолевается философским мировоззрением, которое начинает с вопроса о том, действительно ли мир (и человек) созданы Богом, или мир был, есть и всегда будет существующим самостоятельно и порождающим человека в ходе вполне естественных, а не



сверхъестественных процессов. Это противопоставление выставляет, например, в своем фрагменте о Мире-Космосе Гераклит, который прямо (на «началах» материализма и диалектики) заявляет, что Космос, один и тот же для всего существующего, не создан никем ни из людей, ни из богов.

Таким образом, философское (а за ним и научное) мышление по отношению к базисным противоположностям подходит аналитически, расчленяет и, далее, анализируя, противопоставляет их друг другу. Это открывает возможность поставить вопрос о «первичности-вторичности» с точки зрения «фундамента», оснований бытия, за которыми уже нет ничего более глубоко «упрятанного» в мире — чтобы исследовать их порознь, и, далее, выявить возможные пути синтеза, объединения их в едином мире, на основе отношения доминирования-подчинения. Так в философии возникает основной вопрос, при постановке и решении которого производится анализ и синтез базисных противоположностей. Он явился закономерным продуктом эволюции исторических образов глобального сознания, имея по отношению к философскому образу глобального сознания интерналистские и экстерналистские основания. Он был призван внести ясность в понимание того общего освещения, в котором каждая вещь высвечивает свою сущность, или получает сущность, попадая в это освещение — в отличие от освещения отраженным светом, как в мифологии и религии. Отраженное освещение сохранил, например, Г. Гегель, у которого природа рассматривалась как инобытие Абсолютной Идеи, которая отпускает себя «в свое Иное», творя Природу, в которой поэтому «светится» Идея.

Этот недостаток идеалистических представлений был преодолен Л. Фейербахом, отбросившим представление о сотворении природы Высшим разумом как выдумку идеалиста, заставляющего природу светить отраженным светом идеи, отчужденной от человека и его сознания. К. Маркс приветствовал поступок Л. Фейербаха как восстановление учения о бытии против его мистификации Г. Гегелем. Вслед за Л. Фейербахом он отбросил идеалистический принцип, заявив, «Все мы стали фейербахианцами».

Однако противопоставив свое учение учению Г. Гегеля, Л. Фейербах, как показал Ф. Энгельс, не ввел понятий «материализм» и «идеализм», *антитемичных* по отношению к понятиям «идеалисты» и «идеализм» [11, с. 23—26], что принципиально важно, показал В. Н. Кузнецов, «для понимания сути главных философских конфронтаций» [5, с. 55]. Более того, материализм Л. Фейербаха сам оказался ограниченным «философией природы», а при трак-

товке человеческой истории как отличной от природы высшей сферы бытия Л. Фейербах делает это с позиций идеализма [11, с. 27—35]. Материалистическое объяснение истории дал К. Маркс, полагавший, что все сферы, слои бытия должны получить «последовательное» истолкование, чтобы материализм «не дополнялся» эклектически идеализмом. Это и есть требование универсальности или «антитетичности». Соответственно этому требованию В. И. Ленин впервые дал философское определение материи, интерпретируя его как центральное понятие философского материализма (а не той или иной конкретной науки), учитывающее *универсальную* противоположность, прежде всего, онтологическую и гносеологическую, «главных философских конфронтаций».

Судя по содержанию работы Ф. Энгельса о Л. Фейербахе логично предположить, что в ее название он вставил термин «классической» (не ограничиваясь термином «немецкой») именно для того, чтобы подчеркнуть, что закончилось время эклектического сочетания материализма и идеализма, что пришло время универсальной противоположности главных философских направлений, пришло время материализма, не «сражаемого» идеализмом, ибо такой материализм дает в тенденции или в конечном счете адекватное понимание бытия, тогда как идеализм, объективный и субъективный, в своем принципе опирается на представление об «Иной реальности», отчуждаемой от человека и его сознания.

Однако в классический период идеализм в конкретном учении того или иного мыслителя, выступая противоположностью материализма, как правило «не обнаруживается в чистом виде», а дополняется элементами материализма. Это обстоятельство привлекло внимание А. Ф. Лосева, который демонстрирует его на примере учения Платона. Он пишет, что «фактическую историю делают не столько принципы, сколько их реализация». С учетом этого «мы находим у него (Платона — М. П.) в разных местах тенденцию представлять себе идеи в виде абстрактных сущностей вещей, изолированных от самих вещей и для себя получающих место где-то в небесных или «занебесных» областях. Тут Аристотель, — продолжает А. Ф. Лосев, — совершенно прав: сущность вещи не может быть вне самой вещи. В целом же Платону присуще множество рассуждений, опровергающих такую изоляцию идей и требующих трактовать идеи как принципы движения самих вещей, находящиеся в сфере самих вещей (Parm. 129 a — 125 b)». И далее: «...платоновский идеализм как бы в нем ни проповедовался примат идеи над материей, несомненно, отличался таким характером, что в са-

мих-то идеях в силу их содержания никак не могли отсутствовать разного рода материалистические элементы» [6, с. 9—17]. О том же «дополнении» пишет в упомянутой статье В. Н. Кузнецов, анализируя значения понятий «материалисты» и «материализм» в новоевропейской философии XVII—XVIII веков, т. е. в период до классической немецкой философии, показывая, как стремления к выработке универсального противостояния *принципов* материализма и идеализма, так и фактическое смешение идеализма с моментами материализма в учениях конкретных мыслителей и школ. Впрочем, нечто подобное мы наблюдаем и в конкретных учениях материалистов.

Такой история философской мысли была до К. Маркса, который поставил для себя задачу преодолеть «непоследовательность», «эклетику», чтобы полностью, *последовательно* реализовать принцип материализма, выйти к «антитечности» «материалистов» и «материализма» в противоположность «идеалистам» и «идеализму». Поэтому он разработал материалистическое объяснение человеческой истории. Позже на этот путь «антитечности» вступил и идеализм, особенно в лице постмодернистской философской школы, а в постсоветской России мы вновь наблюдаем попытки вернуться к взаимному дополнению материализма и идеализма, к возведению «эклетики» и «синкретизма» в «норму», в «принцип». Доказательство правомерности такого тренда его сторонники видят в том, что на этом пути философия выходила к обнаружению и решению ряда своих проблем [8, с. 27—43]. Что это было в прошлом игнорируется.

Таким образом, специфика философского мировоззрения детерминируется постановкой и решением основного вопроса философии: какое «первичное» начало, сущность, субстанция определяет природу мировых явлений. Философы разделились на «материалистов» и «идеалистов». Первые считают мир материальным, физическим, объективным, существующим независимо от «вторичного» — идеального, психического, субъективного и т. п., которое идеалисты отрывают от человека и признают эту фантазийную, или «иную реальность» за первичное. Существует и «третья линия», сторонники которой соединяли их, а их противники называли такой подход эклектикой.

До сих пор люди опираются на *различные* представления и проистекающие из них средства и методы мышления и деятельности, на разные глобальные образы сознания. В заключение отметим, что *всякое* представление, если оно *действительно*, принадлежит не только человеческой голове субъекта, а *в(ы)ходит* в объективное существование, становится его *достоянием*. Через деятельность

верующего представления о сверхъестественном становятся вполне реальным участником земных процессов. Атеисты, отрицая существование Бога, признавая *лишь* веру в Него, должны учитывать, что верующий поступает так, *как если бы* Бог существовал — вне зависимости от того, существует тот или нет. Уже в древности Молох, Аполлон Дельфийский, другие боги обладали действительной силой в жизни греков, поскольку те *верили* в них и действовали в соответствии с этими мифами. То же следует сказать о современных христианах, верующих других конфессий, как и о сторонниках постмодернистских взглядов, современных идеалистах, возводящих в абсолют не человеческий, а «искусственный разум». Это значит, что в настоящее время конфронтация основных образов глобального сознания происходит не (с)только в сфере теоретической, но перетекает в сферу практической деятельности, что, следовательно, их борьба детерминирует будущее человечества.

Особенно это характерно для Земли в XX и XXI веков, когда возникла концепция ноосферы, фиксирующая качественный рост человеческой деятельности как новой геологической силы. Если бы некто на протяжении многих столетий следил за нашей планетой, обладая для этого соответствующими средствами наблюдения, то в XX веке он заметил бы то, «чего раньше никогда не наблюдалось», «проблески разумности» (впрочем, и неразумности тоже!), «развитой жизни», а «количество признаков "человечинки" возрастает до непомерности» [9, с. 19]. Земля превратилась в «человекообразную систему», в которой стало заметно влияние человека; входящее в нее человеческое мышление и основанное на нем действие включаются в нее, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний. Этим и объясняются «проблески разумности», как и неразумности. Как известно, В. И. Вернадский указал на контраст подлинной ноосферы с фашистской политикой: последняя ведет человека и общество к исчезновению; ноосферная культура обеспечивает выживание и восходящее развитие. Эта полярность есть критерий их разграничения, уходящий корнями в противоречивость развития бытия как их онтологическое основание. Культура порождается прогрессом, наследует ему и пролонгирует его существование в мире, в котором она возникает и эволюционирует; антикультура, напротив, наследует деградационные процессы, которые ее порождают, и пролонгирует их, опираясь на неадекватные представления о мире и месте в нем человека.

### Библиографический список

1. *Арнобий*. Против язычников. СПб: Изд-во СПбГУ, 2008. 398 с.
2. *Арсеньев В. К.* Избранные произведения. Хабаровск: Книжное изд-во, 1997. Т. 1. 656 с.
3. *Бэкон Ф.* Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1971. 590 с.
4. *Голосовкер Э. Я.* Логика мифа. М.: Наука, 1987. 216 с.
5. *Кузнецов В. Н.* Проблема значения понятий «материалисты и материализм» в новоевропейской философии XVII—XVIII веков // Историко-философский альманах. Вып. 2. М.: Современные тетради, 2007. С. 55—77.
6. *Лосев А. Ф.* Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба // Платон и его эпоха. К 2400-летию со дня рождения. М.: Наука, 1979. С. 9—57.
7. *Мареев С. Н.* Соотношение мышления и речи у Л. С. Выготского и Э. В. Ильенкова // Историко-философский альманах. Вып. 2. М.: Современные тетради, 2007. С. 275—302.
8. *Микешина Л. А.* Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания // Эпистемология & философия науки. 2013. Т. XXXVIII. № 4. С. 27—43.
9. Миллер М. А. Мир, в котором нас поселили... // Поиск-НН. 2011. № 1 (28). С. 18—19.
10. *Ортега-и-Гассет Х.* Вокруг Галилея (схема кризисов) // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М.: Весь мир, 1997. С. 233—403.
11. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. М.: Политиздат, 1967. 70 с.

### References

1. *Arnobius «Afer»*. Protiv iazychnikov. SPb: Izd-vo SPbGU, 2008. 398 s.
2. *Arsen'ev V. K.* Izbrannye proizvedeniia. Khabarovsk: Knizhnoe izd-vo, 1997. T. 1. 656 s.
3. *Bakon F.* Sochineniia v dvukh tomakh. T. 1. M.: Mysl', 1971. 590 s.
4. *Golosovker E.* Logika mifa. M.: Nauka, 1987. 216 s.

5. *Kuznetsov V. N.* Problema znacheniiia poniatii «materialisty i materializm» v novoevropeskoii filosofii XVII—XVIII vekov // Istoriko-filosofskii al'manakh. Vyp. 2. M.: Sovremennye tetradi, 2007. S. 55—77.
6. *Losev A. F.* Platonovskii ob"ektivnyi idealizm i ego tragicheskaia sud'ba // Platon i ego epokha. K 2400-letiiu so dnia rozhdeniia. M.: Nauka, 1979. S. 9—57.
7. *Mareev S. N.* Sootnoshenie myshleniia i rechi u L. S. Vygotskogo i E. V. Il'enkova // Istoriko-filosofskii al'manakh. Vyp. 2. M.: Sovremennye tetradi, 2007. S. 275—302.
8. *Mikeshina L. A.* Eklektika i sinkretizm: k voprosu o sistemnosti filosofskogo znaniia // Epistemologiya & filosofiya nauki. 2013. T. XXXVIII. № 4. S. 27—43.
9. *Miller M. A.* Mir, v kotorom nas poselili... // Poisk-NN. 2011. № 1 (28). S. 18—19.
10. *Ortega y Gasset J.* Vokrug Galileia (skhema krizisov) // Ortega y Gasset J. Izbrannye trudy. M.: Ves' mir, 1997. S. 233—403.
11. *Engels F.* Liudvig Feierbakh i konets klassicheskoi nemetskoii filosofii. M.: Politizdat, 1967. 70 s.