



Н.В. ГОЛИК
А.И. ИЗВЕКОВ

ИРРАЦИОНАЛЬНЫЙ ПАРАДОКС ПРОСВЕЩЕНИЯ

АНГЛОСАКСОНСКИЙ
ЦУГЦАНГ

**Аркадий Игоревич Извеков
Надежда Васильевна Голик
Иррациональный
парадокс Просвещения.
Англосаксонский цугцванг**

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=24856889

Иррациональный парадокс Просвещения. Англосаксонский цугцванг:

Алетейя; Санкт-Петербург; 2017

ISBN 978-5-906792-48-8

Аннотация

Данное издание стало результатом применения новейшей методологии, разработанной представителями санкт-петербургской школы философии культуры. В монографии анализируются наиболее существенные последствия эпохи Просвещения. Авторы раскрывают механизмы включения в код глобализации прагматических установок, губительных для развития культуры. Отдельное внимание уделяется роли США и Запада в целом в процессах модернизации. Критический взгляд на нынешнее состояние основных социальных институтов современного мира указывает на неизбежность кардинальных трансформаций неустойчивого миропорядка. При этом

возможности российской культуры остаются недооцененными. Книга адресована философам, социологам, психологам и широкому кругу читателей, интересующихся проблемами современной гуманитаристики.

Содержание

Введение	6
Глава 1. Итоги просвещения	18
1.1. Современный кризис: «helicopter view» философии культуры	18
Конец ознакомительного фрагмента.	48

Н. В. Голик, А. И. Извеков
Иррациональный
парадокс Просвещения.
Англосаксонский цугцванг

© Н. В. Голик, А. И. Извеков, 2017

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2017

* * *

Введение

Осмысление глобальных вызовов современного мира выявляет черты кластерности и дискретности культурного универсума. Вместе с тем очевидны поиски универсальных стратегий культуротворчества, ориентирующихся на непростой путь долгого восхождения к высотам мирозерцания разумно-ценностного, преодолевающего ступени рассудочно-утилитарных интенций. В этом аспекте анализ проекта Просвещения, как еще недавно было модно говорить, предстает крайне неоднозначным и плодотворным.

XX век «освободил» нас от многих заблуждений. Одно из них – культура есть высшее достижение человеческого духа, и по отношению к природе она совершает «дар благодати»: только с помощью культуры природа приобретает особый облик, неизвестный ей самой. Только культура реализует заключенные в природе возможности и определяет способ ее существования. В действительности дело обстоит не совсем так: природа превращается в гигантскую кладовую запасов сырья для производства. Вместе с природой и человек становится лишь средством. Предполагается, что Разуму дано знать, что нужно самой природе (в том числе и природе человека, его биологии, его физиологии и психологии) и как ее переделать, чтобы приспособить к культуре. Это заблуждение – результат представлений, которые начали скла-

диваться в Античности, но окончательно сформировались к XVIII веку. Знаменитое изречение Бэкона «знание – сила» замещает культ Бога культом Разума, Пользы, становится базисным понятием эпохи Просвещения и знаменует рождение культуры научно-технического прогресса и этики утилитаризма. Картина последствий, вызванных заменой культа Бога культом Разума, достаточно ясна.

«Жизненная» ставка Просвещения на принцип Рацио парадоксально обернулась глубоко иррациональными последствиями. С победой *Déesse Raison* начинается всеобщая невротизация современного человека, то есть диссоциация личности [491, с. 240–246]. Душа оказалась разделенной «ключей проволокой», по одну сторону которой находилась пропасть вожделений, инстинктов, страстей, большая часть которых, в психоаналитической интерпретации, была скрыта темной силой *id*. По другую сторону – необходимость «встроиться» в макрокосм общества и культуры. В редчайших случаях человеку удастся справиться с постоянным противоречием и направить свою жизнь к одной-единственной цели. Но и это происходит тоже за счет других сторон его существа.

Психология XX века показала, что у человека «можно, конечно, отнять Богов, но только если ему дать других» [432, с. 239]. Рассудок и Польза не могут быть этими другими.

В данном контексте более понятно, что методология представленного исследования строилась, с одной сторо-

ны, на давно озвученных принципах различения морального и нравственного в человеке. Но, с другой – еще никогда прежде этот принцип не превращался в универсальный способ не столько личностной, сколько социальной диагностики. Диалектика морального и нравственного начал в саморазвертывании социальных институтов – то безусловно новое в постановке проблемы, что позволило иначе взглянуть на современный кризис культуры.

«Расколдованный мир» вместо полноты божественного не способен дать ясный ответ на вопрос, кто есть человек и зачем он? И вместе с тем в недрах человеческой природы есть нечто иррационально данное – неодолимое стремление, ожидание особого опыта переживания, по-разному именуемое в разных источниках, но свидетельствующее о необходимости сосуществования и примирения знания и веры.

«Расколотость» души современного человека – проекция «расколотости» культуры, – проблема, именуемая привычным словосочетанием «кризис культуры». Все больше свидетельств в пользу того, что это – болезнь всего человечества. Сегодня она достигла своей критической точки – идеологии самоубийства. И это – не эпистемологический трагизм, придуманный теологами и философами, а хорошо наблюдаемая и фиксируемая данность. Предчувствие и переживание Апокалипсиса делают очевидной трагедию этического, поскольку высшей ценностью бытия становится не только отдельная человеческая жизнь, а существование са-

мого человечества. Но удивительно, как мало места уделяется данной проблематике практически на всех медийных аренах современности.

Сформулированная в прошлом столетии оценка быстрой и болезненной смены ценностных ориентиров, изменение фундаментальных основ нравственного отношения человека к миру, свершившихся в кризисе культуры, отразилась в стиле мышления практически всего XX века. 1920–1930-е годы ознаменовались констатацией первых итогов кризиса, выразившихся в радикальных трансформациях социальных структур, кардинальном изменении образа мира и ошеломляющих новациях в искусстве. Несколько позже была всесторонне исследована практически вся симптоматика кризиса. В последней четверти XX века постепенно сформировался комплекс представлений о кризисном сознании, ставшем характерной чертой стиля мышления. И даже завершающее XX век интеллектуальное движение постмодернизма, провозглашая «смерть субъекта», косвенно, но все еще вступало в переключку с темой «смерти культуры».

Но теперь мысль, что европейская культура не однажды оказывалась в состоянии болезненных изменений, в ходе которых происходила ее кардинальная трансформация, стала не просто «общим местом» гуманитарного знания. Последний кризис начали воспринимать как явление, ничем не отличающееся от подобных еще более древних событий. Причем, как и предшествующие ему переходные эпохи – распад

Античности и становление Средневековья, преодоление теологической картины мира в Возрождении, утверждение доминант Нового времени, – последний переломный этап рассматривается в современной теории не просто как исчерпывающе пройденный, но теперь уже и несущественный.

Однако это «правило» принято только по умолчанию. Скорее, произошло нечто аналогичное тому, что мы наблюдаем в повседневной жизненной практике. Опасения столетней давности в наступлении Хаоса, подозрения, что средневековая доктрина Апокалипсиса находит свое подтверждение в совершающейся исторической драме, не согласуются с мироощущением современных обществ потребления. Возникла бессознательная уверенность, что в отличие от нас переживавшие его непосредственно просто не успели адаптироваться к специфическим условиям протекания кризиса, заданным ускоряющимися темпами развития науки, промышленности, капиталистического общества в целом. Революции и две мировые войны вообще отодвинули эмоциональное переживание переходного этапа как что-то декадентски рафинированное по сравнению с ужасами этих катастроф. К событиям европейской культуры рубежа XIX–XX веков теперь вполне применимо понятие «забытый кризис».

Вместе с тем фундаментальные проблемы мировоззрения человека начала XXI века закладывались именно тогда, когда никто не мог даже подумать, что модерн – эпоху между первыми буржуазными революциями и возникновением об-

щества потребления, между началом трансформации этики протестантизма в «дух капитализма» и болезненно переживавшимся кризисом, – назовут завершенным и провозгласят старт «сверхновой», все реже называемой постмодерном. В начале Нового времени произошло формирование условий последующего кризиса культуры и уже в нем – круга экзистенциальных задач, решаемых современной личностью. Более того, ретроспективный взгляд показывает, что первые явные признаки современной проблемы человека стали заметны еще в XIX веке. Это тоже стало одной из аксиом социально-философского знания. Но методология современных научных практик оказалась парадоксальным образом дистанцированной от интеллектуального наследия кризиса европейской культуры.

Слова Шопенгауэра о непознаваемости «воли к жизни», предвестившие кризис, уже за его эпицентром имели своим продолжением высказывание Хайдеггера, трактующее посткризисное состояние середины XX века как момент принципиальной нерешенности относительно Бога и богов. Ныне в этих вопросах еще больше неопределенности, чем было во время непосредственного протекания кризиса. Но они практически иссечены из исследовательских практик, отданы «на откуп» субъекту. Современные констатации проблемы человека лишь фиксируют многочисленные издержки факта неопределенности, ставшие явными более столетия назад. Поглощенность личности материальными ценно-

стями, беспрецедентные трансформации традиционных институтов семьи, расширяющийся спектр зависимостей различного происхождения – лишь небольшая часть симптомов вызванного размытостью этических принципов современного кризиса человека. Цели гуманитарных исследований не проникают глубже недетерминированной границы внутреннего мира личности, за которой – неопределенный статус духовной свободы. Его принятие лишь «по умолчанию» не дает возможности взаимообусловить симптоматику кризиса культуры и кризиса современной личности.

Из «забытого» кризиса происходят многие характерные признаки «сверхновой» эпохи. Среди них – последствия так называемого экзистенциального переворота. Трансформация внутреннего мира личности привела к тому, что человек получил беспрецедентное право самому себе устанавливать свою природу. Это утверждение квинтэссенции духовной свободы было провозглашено еще в середине XX века, но осталось положением, не получившим дальнейшего развития. Научным сообществом, опять же «по умолчанию», принимается его правомерность в отношении современной личности. Но размытость понятия «духовной свободы» остается одним из главных проблемных узлов и в аспекте смыслового самоопределения как такового, и в контексте задач его научно-теоретического изучения.

Факт обретения духовной свободы означает очередной шаг, совершенный человечеством в своем «взрослении». В

«забытом» кризисе сложилась черта взрослости, происходящая от духовной свободы, – претензия на самостоятельность мировоззрения. Утверждать, что человек справился с такой задачей, значит сознательно искажать действительность. Но то, что ее решение составляет одну из глобальных проблем «сверхновой» эпохи, исследование которой является одной из важнейших задач знания, – несомненно.

Проблема идентичности личности – это в первую очередь проблема нравственно-смыслового самоопределения человека. Значимость философского направления в познании данной сферы бытия самоочевидна. Обнаруживаемые внутри нее вопросы в обозримой перспективе обречены на то, чтобы оставаться неразрешенными, и потому отличаются потенциально неограниченной научной остротой.

Современное человечество пытается решить свой исторически обусловленный объем геополитических задач, экологических целей самосохранения и преумножения уровня материального потребления. Нынешний комплекс прагматических вопросов беспрецедентен по отношению к любым предшествующим эпохам. Практические и теоретические усилия во все большей мере уходят на управление глобальной финансово-экономической системой. В ситуации ее последнего кризиса установилась тотальная сосредоточенность на выработке верных способов реакции на него. Поиск решения насущных проблем по сохранению качества жизни стал интегрирующим началом для дискурсов разных дисциплин.

Но предположение, что кроме этого нет ничего более существенного в спектре вызовов, на которые должна ответить современная личность, опять же существует «по умолчанию».

Поглощенность финансовым кризисом с легкостью становится фактором, отвлекающим от широчайшего спектра нравственных коллизий духовной свободы, что является еще одной игнорируемой аналогией с началом прошлого столетия. Тогда «забота о повседневности» была таким же средством не думать о болезненных проблемах духа, как и сейчас. Но теперь, как и прежде, философия, социология, психология, педагогика заявляют о гуманитарном кризисе целого ряда социальных институтов. Данная проблематика прослеживаются в темах национальной, классовой, групповой, гендерной, личностной и т. п. идентичностей. Тем самым прямо или косвенно ставится проблема кризиса идентичности. Постановку вопроса о кризисе идентичности должно взаимообусловить с истоком происхождения: неопределенностью в непреложном аспекте современности – духовной свободы личности, корни которой восходят к кризису культуры.

«Кризис культуры» делает очевидным присутствие в культуре специальной инстанции, «хранительницы» определенного набора ценностей, без которых существование природы и культуры невозможно. Тайна незыблемости этих ценностей – загадка даже для одного из самых оригинальных

умов в истории этики, И. Канта, который ставил в один ряд «звездное небо» и нравственный закон. Традиционно немецкого философа обвиняют в формализме, и это считается своего рода «хорошим тоном». На наш взгляд, стремление доказать, что его теория неверна, равносильно попыткам опровергнуть законы И. Ньютона. Здесь уместны слова И. Гете: «Гений делает то, что должен, талантливый человек – что может, а остальные – как все». Канту было известно, что каждое поколение людей пытается проверить на собственном опыте, опровергнуть и снова «открыть» аксиому: этическое (в том числе различие морали и нравственности) – фундаментальное основание культуры, резервуар ее энергетики, как принято говорить. Возможно, именно таким образом и бытийствует в культуре закон ее сохранения по аналогии с физическим законом сохранения энергии. Этическое можно сравнить с потенциалом культуры – с тем, что стремится «выровняться» самостоятельно по всему ее пространству.

«Кризис культуры» непосредственно связан с проблемой «больного сознания», а последняя – с проблемой языка. Все радикальные перемены в жизни народов находят отражение в его языке: без своего рода «дорожных знаков» осмысленной речи любая социальная общность обречена на катастрофу. В XVII веке французские философы в рамках бинарного противостояния «цивилизация – варварство» развили фундаментальное понятие «цивилизованного». Оно стало «онтологической основой экспансии европейской цивилизации

и практики передела мира без учета мнений... любых неевропейских культур». Более того, на границе тысячелетий понятие цивилизации претерпело очередные изменения: географическая составляющая перестала быть определяющей, совершился окончательный переход от формулы «кровь и почва» к принципу «язык и культура».

Тем самым «границы новых единиц структурирования человеческой цивилизации проходят по ареалам распространения языков и соответствующих образов жизни, включающих и броделевские «собрания культурных характеристик и феноменов». Историческое многообразие «собраний» – проявление сущности этоса, воплощающего «дух» различных национальных и социальных позиций. Именно в них скрыто напряжение между «sollen – sein», которое оказывается в сердцевине национального сознания.

Положение в мире таково, что Запад занят военно-политическим планированием, когда «государство/этнос играет роль минимальной тактической единицы». Но если тактической единицей выступают США, легко предвидеть искомый ими характер процесса глобализации. Всевозможные ресурсы Запада в полной мере используются для утверждения ее англосаксонской модели как средства самосохранения. Что же касается цели, то она парадоксально обращена к средствам, лишь слегка видоизмененным. Ибо цель – в обеспечении собственного мирового господства. Смыкание цели и средства делает идею самодовлеющей, отчего сама она ста-

новится «болезненным нервом» глобализации, определяющим суть современного нравственного кризиса.

Неоспоримая данность кризиса заставляет нас вновь и вновь обращаться к вопросу о путях и способах сохранения культуры. Новые вызовы – последствия «арабской весны» и войны в Сирии – значительно обостряют противоречия, унаследованные нами от проектов эпохи модерна. И приходится констатировать: далеко не все из них завершены. Среди наиболее актуальных – Просвещение, исследование современных процессов которого раскрывает истинную суть проблемы «сверхнового» человека.

Глава 1. Итоги просвещения

1.1. Современный кризис: «helicopter view» философии культуры

Культура общества есть показатель его «качества» и способности установления «порядка из хаоса». Динамика трансформации культуры может быть различной: развитие, совершенствование, стагнация, кризис... Последнее стало принято понимать как переходное состояние от одного качественного состояния культуры к другому. Теоретическая постановка темы кризисного развития культуры впервые была осуществлена на рубеже XIX–XX веков. Именно тогда слово «кризис» появилось во все более увеличивающемся со временем спектре исследований. Наряду с ним использовались другие определения, звучавшие еще более угрожающе: «закат», «смерть», «катастрофа». В то время много было тех, кто посчитал, что человек вовсе не стал счастливее от успехов антипода культуры – цивилизации. Подобные мысли нашли свое отражение в философских, социологических, исторических работах, литературе и искусстве, в воспоминаниях ученых, политических и общественных деятелей. Этот пласт саморефлексии европейской культуры поистине огро-

мен и во всей своей совокупности бескомпромиссно свидетельствует о наличии признаков осознания кризиса.

По мнению Карла Манхейма, механизм трансформации современной культуры связан с вытеснением «свободных форм» формами диктатуры, если «демократическое массовое общество предоставлено самому себе». В неэкономической, культурной сфере происходят те же процессы, которые характерны для монополизирующегося рынка, и ей также угрожает опасность. Аналогия не случайна. Культура, как и экономика, есть сфера производства – производства культурных ценностей. Разница состоит лишь в том, «что в области культуры эти процессы измеряются иными масштабами» [276, с. 419].

Если попытаться выхватить из «гордиева узла» причин современного кризиса одно звено, то можно утверждать, что одной из важных составляющих наличного состояния культуры является нерешенность проблемы Просвещения. Сколько бы мы ни устраивали «поминок по Просвещению» [128], нечто фундаментальное, порожденное той эпохой, остается неразрешенным до сих пор: это проблема самого Просвещения. К ней обращается М. Фуко в статье «Что такое Просвещение?» [436]. Подобно примерному студенту, французский философ скрупулезно анализирует небольшую статью И. Канта, появившуюся в 1784 году в одной из берлинских газет в качестве ответа на замечание пастыря И. Цолнера о неразберихе «под названием Просвещение».

М. Фуко констатирует: вопрос о том, что есть Просвещение, остается до сих пор именно тем вопросом, «на который философия Нового времени не была способна ответить, но от которого ей так никогда и не удалось избавиться. И теперь, вот уже два столетия, она его повторяет в различных формах. Ведь от Гегеля до Хоркхаймера или Хабермаса, включая Ницше или Макса Вебера, почти не встречается философии, которая прямо или косвенно не сталкивалась бы с этим вопросом: что за событие мы называем Просвещением (*Aufklärung*), по крайней мере в какой-то части предопределившее то, что мы сегодня думаем и делаем? И на вопрос, что такое современная философия, можно ответить: это та философия, которая пытается ответить на вопрос, опрометчиво подброшенный ей еще два столетия тому назад» [436, с. 219].

Участники дискуссии XIX века о причинах неразберихи со словом «просвещение» не смогли до конца разобраться и со смыслом двух других: «культура» и «образование». С ними, полагали они, та же ситуация, ибо прошло еще не так много времени, чтобы эти одинаковые по значению слова можно было бы различать: их повседневное использование людьми не установило между ними границы. Очевиден был лишь общий знаменатель: «образование, культура, просвещение – это проявления общественной жизни; результаты усердия и усилия людей в стремлении улучшить свое общественное положение». На тот исторический момент воз-

ник неустойчивый компромисс: образованным становится народ, который достигает гармонии общественного положения с предназначением человека благодаря искусству и усердию. Последнее есть мера и цель всех наших стремлений и усилий, отправная точка всех наших помыслов, «если не хотим потерять себя» [287, с. 83]. Все вместе взятое, если вспомнить Ж.-Ж. Руссо, должно отличать цивилизованного человека от варвара.

Кант значительно усложнил проблему, поставив вопрос о различении культуры и цивилизации. Таковая двойственность была подмечена еще Августином, разграничившим град земной и град Божий. Отголоски именно этой древней идеи И. Кант старался довести о логической завершенности. У него «град земной» предстает как цивилизация, суть которой – внешняя благопристойность, свод представлений о правилах, формально регулирующих дисциплину людей. «Град Божий» – или культура – являет собой образец нравственной цели, ради которой существование и общества, и людей имеет смысл.

В этом контексте совсем не случаен поворот дискуссии о просвещении в сторону вопроса о «псевдокультуре». Внешний блеск и кажущаяся утонченность, теряющие при критическом рассмотрении свои признаки, один из участников дискуссии Мендельсон называет политурой. Напомним, что политура (*лат. politura* – полировка, отделка) – материал, применяемый для полировки изделий из дерева. Смысл тер-

мина Мендельсон поясняет так: истинного блага достигает лишь та нация, чья «политура является результатом культуры и просвещения, чей внешний блеск и утонченность имеют в своей основе подлинную добротность». Отмечая неодинаковое соотношение культуры и просвещения у различных народов (немцев, французов, англичан, китайцев), он считает образцом образованной нации древних греков, а наилучшим показателем образования, просвещения и культуры — язык.

Мендельсон специально обращает внимание на необходимость соблюдения меры в любой сфере. В противном случае просвещение и культура будут «неправильными», ослабляющими моральные чувства и приводящими к твердолобию, эгоизму, безверию, суеверию, анархии, расточительству, беспутству и рабству.

В статье И. Канта ответ на вопрос «что есть Просвещение?» выводит мысль на совершенно иной уровень. Кант показывает, что и как именно необходимо сделать человеку, чтобы стать просвещенным. Его формулировки давно превратились в расхожие клише, заполнившие многочисленные порталы в Интернете. Однако понимание их подлинного смысла каждый раз требует все новых интеллектуальных усилий.

Кант определяет Просвещение как «выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспо-

способность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* – имей мужество пользоваться собственным умом – таков, следовательно, девиз Просвещения» [206, с. 84].

Подчеркнем настойчивое повторение выражения «по собственной вине» и слова «мужество». С первых строк своей статьи Кант указывает на роль личного самосознания: человек сам ответственен за состояние своего несовершеннолетия, следовательно, выйти из него и перейти в состояние совершеннолетия человек может лишь благодаря самому себе, своей воле, понуждая самого себя, прилагая для этого определенные усилия, освобождаясь от привычных «помощей» опекуна. Иначе говоря, Кант определяет «выход из состояния несовершеннолетия» как задачу осуществления человеком своего предназначения, а следовательно, и как нравственную обязанность, вменяющую ему быть отважным не только в том, чтобы знать, что само по себе сопряжено с бесстрашием, но и быть способным совершать смелый поступок по своему разумению. Девиз Просвещения (*Sapere aude!*), как всякий девиз, – это еще и наказ самому себе и другим: «отказываться от просвещения для себя и тем более для будущих поколений означает нарушить и попортить священные

права человечества». В движении к просвещению люди являются не только действующими лицами, непосредственными участниками процесса. Одновременно с этим осуществление самого процесса возможно в той степени, в какой они совершают свой выбор, отваживаясь на добровольное участие.

Переход к совершеннолетию, как полагает Кант, считается значительным большинством людей не только трудным, но и весьма опасным, ибо быть несовершеннолетним чрезвычайно удобно. «Несовершеннолетие» обозначает состояние паралича воли, которое заставляет нас полагаться на авторитет кого-то другого и его власть, вместо того чтобы пользоваться собственным разумением: «Если у меня есть книга, мыслящая за меня, если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою, и врач, предписывающий мне такой-то образ жизни, то мне нечего и утруждать себя. Мне нет надобности мыслить, если я в состоянии платить; этим скучным делом займутся вместо меня другие» [206, с. 27]. Для этого просвещения требуется только свобода, и притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом.

«Под публичным же применением собственного разума, — пишет Кант, — я понимаю такое, которое осуществляется кем-то, как ученым пред всей читающей публикой. Частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему гражданском посту или

службе» [206, с. 29]. Иначе говоря, ученый как человек является существом свободным в пространстве досуга и размышлений, обучающим свободе размышления и отношению к вещи так, как того требует сущность вещи (а не чиновник от науки или бюрократ). Но ученый не свободен в исполнении обязанностей гражданина (налоги, дисциплинированность на службе и т. д.).

Обращаясь к учению Канта, Фуко выявляет «укорененность в Просвещении философского вопрошания особого рода, проблематизирующего как отношение к настоящему, способ историчности, так и формирование себя как автономного субъекта». Для него важно подчеркнуть, что неразрывная связь с Просвещением – это не приверженность его каноническим началам, а верность «философскому этосу», понуждающему постоянно воссоздавать определенную установку анализа нашего исторического бытия («критическая онтология нас самих»), практического испытания пределов, «которые мы можем пересечь, как работу нас самих над нами самими в качестве свободных существ».

Просвещение предстает как этап взросления человечества, начинающего жить, применяя собственный разум. М. Фуко подчеркивает неразрывную связь статьи Канта с его знаменитыми «Критиками» и замечает: «Критика – это в некотором роде вахтенный журнал разума, вошедшего в свое совершеннолетие в эпоху Просвещения, и, наоборот, Просвещение – это эпоха Критики» [436, с. 221]. Пользуясь этой

аналогией, можно сказать, что благодаря «вахтенному журналу» каждый момент происходящего в истории связывается с прошлым опытом. Это необходимо не только для совершения движения к намеченной цели с наименьшими потерями, но и для определения меры личного участия в нем.

Тогда современность предстает не эпохой между прошлым и будущим (временной модус), а установкой сознания, включающей особый способ отношения ко всему, что происходит сейчас, свободный выбор, на который способен не каждый, особый способ мыслить и чувствовать, особый способ действовать и вести себя. В таком случае практически напрямую возникает проблема формулировки «задания» самому себе, решение которого единственно способно определить сопричастность человека современности.

Выполнение «задания» самому себе невозможно без «коперниканской» революции сознания, в процессе которой из центра мира вытесняются «уникальные» помыслы, желания, страсти и капризы «я», и на их место ставится понимание сопричастности «я» общему движению, ответственности за все происходящее. Таким образом, Просвещение приходит к постановке проблемы «культуры самоанализа».

Культура самоанализа предполагает способность на «моральный упрек, который человек должен поставить сам себе», что никак не связано с «классификацией» людей, с оценочными суждениями: одни хуже, другие лучше. Это означает нравственную и политическую задачу «иметь мужество

в своей работе идти до конца увиденного в своей душе и не останавливаться на демократических ритуалах среды, принадлежности какой-то команде» [270, с. 371].

Европейская культура и философия как ее неотъемлемая часть выработали, казалось бы, универсальные черты подобной установки человеческого сознания – на современность, в какую бы эпоху это ни происходило. Со времен Древней Греции они воплощены в понятиях вечного, героического, аскетического, справедливого, свободного... Но именно наследие Просвещения вносит в них все ноту неопределенности, не звучавшую в истории никогда ранее.

Установка на самодостаточность Разума в наши дни преобразуется в вопрос о его человеческом истоке. Нерешенность проблемы Просвещения – это в том числе нерешенность вопроса происхождения, сути и пределов сознания. Кантианский ракурс взгляда на сознание и в еще большей степени на самосознание открыл принципиально новую перспективу саморазвития человека. Но постановка проблемы ответственного и морально автономного субъекта, опирающегося на самосознание, и по сей день остается неопределенным категориально-понятийным аппаратом современного мышления. Замечание Е. Шульги справедливо: «Предложить наиболее адекватную теорию, пригодную для философского обоснования целостной (или, например, единой) теории сознания (если допустить реальность таковой), – дело довольно сложное и в настоящее время вряд ли осуще-

ствимое» [478, с. 198].

Просвещение оставило нам множество вопросов, остающихся без точного ответа. С уверенностью можно лишь сказать: сознание – совершенно исключительный феномен, исследование которого необыкновенно затруднено. В наши дни психология, например, способна судить о состояниях сознания, устанавливать границы нормы и отклонений, корректировать некоторые процессы и даже создавать модели, репрезентирующие вероятную структуру сознания.

Однако до сих пор остаются неустановленными многие нюансы, о которых Просвещение не задумывалось и даже не могло задумываться. Декарт осуществил множество экспериментов над мозгом, но Канту, по всей видимости, они остались безынтересны. Только XX век ставит вопрос: как именно осуществляется взаимосвязь мозга и сознания? По большому счету этот вопрос не имеет детального ответа. Несмотря на все усилия и физиологии, и психологии, и целого ряда философских направлений, проблема исследования сознания вышла к методологическому исчерпанию наследия Просвещения.

В настоящее время доподлинно не известны ни способ упорядочивания сознанием эмпирически полученных данных о мире, ни существо качественно-количественных характеристик результата – объема и полноты содержания сознания. Сознание нельзя «измерить», возможны только некоторые модели, при помощи которых открывается лишь

приблизительная перспектива интерпретаций структур сознания и видов его функционирования.

Детальное рассмотрение вопроса ведет к обнаружению значительно более глубоких пластов проблемы. Немецкая классика, и Кант прежде всего, противопоставляли рассудок Разуму как более высокой «способности души». Рассудок способен познавать лишь земное, то есть относительное и конечное; Разум способен и должен раскрывать сущность небесного, то есть абсолютного, бесконечного, божественного. Иначе говоря, рассудок ориентирован на опыт, прагматику, пользу (вспомним известную в свое время статью Ги Бесса «Полезность как основное понятие Просвещения» [59]). Разум же открывает в человеке и человечестве иное измерение, отличное от прагматической ориентации на культ денег, прибыль и приспособления к обстоятельствам. Собственно, именно Разум – та инстанция, которая творит из *Homo Sapiens*, живого существа, высшее создание природы – человека и определяет его вторую, подлинную, духовную природу. Власть рассудка обрекает на «близорукость», закрывающую видение стратегической цели и возможных метаморфоз претворения идеи в реальность – следствие «безумия самомнения», с которым рассудочное мышление бесстрашно предпринимает попытки и обосновывает проекты по переустройству. Ведь, по Гегелю, «все действительное разумно», а не рассудочно.

Теперь же, в отличие от эпохи «просветителей», превали-

рует представление, что сознание представляет собой трехчастную структуру, состоящую из рассудка, разума и самосознания. Концептуально легко представить, что рассудок – это мыслящее сознание, отражающее мир в понятиях и категориях. Его критерий – непротиворечивость категориально-понятийного аппарата миру. Разум в этом контексте как самосознающий рассудок формулирует правила взаимосвязей категорий и понятий (в широком смысле – логику). Его критерий – корректность принципа построения «картины» мира посредством «логической» взаимосвязи категорий. Самосознание – это «сфера» общих значений суждений разума, конституирующаяся из способности сознания сделать предметом самое себя. Его критерий состоит в установлении соответствия предметного значения суждений разума и их смысла.

Предметное значение суждений разума в аспекте их смысла – квинтэссенция проблемы Просвещения, не разрешенная до сих пор. Просвещение вывело человека на беспрецедентный уровень вопрошания Разума о смысле фиксируемых им явлений. Но чем ближе к нашим дням, тем в большей степени такое вопрошание остается безответным. Современный экзистенциально-смысловой контекст личности задается ситуацией неопределенности, отраженной в огромном спектре «чрезмерных» вопросов, принципиально не имеющих ответа.

Их ряд очень велик. Каково истинное происхождение че-

ловека? Существует ли объективный смысл пребывания человека в мире? Каков действительный механизм возникновения феномена социального? Существуют ли универсальные закономерности социальной динамики? Возможна ли постановка вопроса о цели развития человечества? Ни один из вопросов, сформулированных таким образом, не имеет ясного варианта ответа.

Естественно-научное знание вышло к своим вопросам, также не имеющим окончательного разрешения. Каково истинное происхождение Вселенной? Был ли Большой взрыв и, если да, что это может означать с точки зрения возникновения разума? Существуют ли пределы расширения Вселенной? Каково доподлинное строение «глубин» материи? Ряд аналогичных вопросов существует на грани естественно-научного и гуманитарного знания. Каково соотношение возможностей мозга человека с его устройством на микроуровне? Влияет ли данное соотношение на психику человека? Каково истинное происхождение психического аппарата личности? Взаимосвязана ли психическая организация человека с глубинными процессами Вселенной?

Ни одно суждение, претендующее на универсальность в этих вопросах, не может считаться легитимным. Вместе с тем любое суждение относительно них обладает неопределенной степенью вероятности содержания истины.

Это шаткое состояние имеет по крайней мере одно бесспорное следствие: любой человек обладает правом на сво-

бодное суждение в «чрезмерных» вопросах. Никем не кодифицированная легитимность этого права составляет фактический фундамент явления, имя которому – «духовная свобода». Ее возникновение – один из признаков продолжающегося взросления, о чем первым высказался И. Кант, обусловив его растущей ролью самосознания. Однако окрепшее самосознание все еще не способно определить координаты свободы. И уже давно стало очевидным «затруднение», возникшее у субъекта модерна, желающего достичь цели реальной автономии. Перед ним предстали целых три сегмента несвободы, составившие замкнутый круг.

Во-первых, сфера эмпирии, в которой познание природы признавало только один значимый вопрос «что мне с этим делать?», ограничивала субъекта тайной мира как «вещи-в-себе». Последнее обстоятельство хотя и «компенсировалось» первостепенностью «картины мира», но все же так и не полностью. Человеку пришлось признать, что биологически он абсолютно зависим от природы и может только лишь наиболее «удобно» приспособливаться к ней.

Во-вторых, из сферы эмпирии проистекает юридическое право, регулирующее взаимодействие индивидов в масштабах социума. Оно неизбежно «закрепощает» индивида, ибо гарантия прав политической свободы ведет к упразднению свободы как таковой.

В-третьих, свободы в полном смысле слова не обнаружилось и в сфере априори. Как хотелось верить, приняв эмпи-

рию как данность, человек может быть свободен в априорной сфере духа. Но вдруг обнаружилось, что априорный моральный закон разума обладает свойствами и априорности, и всеобщности. Следовательно, все частное – персональное – должно подчиниться всеобщности разума, то есть тому, что он репрезентирует в сфере морали как свободу. Репрезентация трансцендентальной свободы предстает в категорическом императиве, требующем возвести в закон своих поступков долг перед человечеством. Но тогда всеобщность императива предполагает единственный вариант свободы – «свободное» подчинение ему, что было бы возможным только в том случае, если подчинение хоть чем-то оправдывалось, например всеобщей целью человечества. Однако такая обнаруживалась только в Боге, а «просвещенное» самосознание успело лишить его этой «компетенции».

Человек общества, оставшегося без внятной цели, обнаружил в гипотетически возможной априорной сфере свободы только диктатуру разума. По мнению Т. Адорно, это есть прямое продолжение протестантской традиции, а сам Кант – подлинный защитник дисциплины буржуазного общества [9, с. 150]. И сфера эмпирии, и сфера априори составили единое пространство несвободы, отчего возникла антиномия требования свободы и невозможности ее обнаружить ни в одной из сфер.

Антиномию не «решил», но «разрушил» Ницше. Тема «смерти бога» символизирует «пороговую» фазу кризиса

культуры рубежа XIX–XX веков. О подобном состоянии, условно говоря, Дюркгейм выразился как об аномии [176–178]. После ее прохождения личность оказывается в позиции, принципиально отличной не только от эпохи Просвещения, но и модерна в целом. «Чрезмерные» вопросы, касающиеся происхождения, задач пребывания и последующего продолжения человеческого на Земле, преобразуются человеческой субъективностью в вопрошание о личностном смысле, в персонифицированный вариант вопроса «А зачем?».

Но принципиальное обстоятельство нашего исторического момента обнаруживается в том, что разум не находит несомненный, определенный денотат, к которому такое вопрошание адресовано.

В данном случае денотат – это не просто объект, воспринимающийся человеком как нечто реальное, для чего в языке существует имя. Это еще и предельная «точка опоры», из которой самосознание дедуцирует смысловую картину мира. Предельная в том отношении, что она полагается исходной, начальной, отправной, сверх или вне которой для построения системы смыслов самосознание не нуждается и, соответственно, интенционально больше ни на что не направлено. Эталонный образец – аристотелевская концепция Перводвигателя, являющегося не просто остающимся в покое источником всеобщего движения, но и причиной всех причин, источником всех цепей причинения, сам при этом не нуждаю-

щийся ни в какой причине.

Исходный импульс Просвещения привел к тому, что современное знание в своем высшем пределе имеет дело, как и в личностном варианте, с доподлинно неопределяемыми денотатами. Научное вопрошание точно так же «апеллирует» к денотату, который невозможно «нащупать». Причем нет принципиальной разницы, идет ли речь о причинах Большого взрыва или смысле мироздания. И то и другое с точки зрения наличности, данности восприятию, зримости – недоступно в полноте своего истинного положения. Астрофизика сформулировала теорию происхождения Вселенной из Большого взрыва. Некоторые виды теологии продолжают говорить об этом же событии как об акте Божественного творения. Разные формы метафизики рассуждают на эту тему иными и многообразными способами. Все эти высказывания имеют один и тот же денотат, но ни сам он, ни истинный смысл высказываний о нем никому неизвестны. Соответственно, знание – естественно-научное или гуманитарное – утратило правомерность окончательных высказываний в «чрезмерных» вопросах.

Наследие Просвещения детерминирует уникальную диспозицию сознания, в которой предмет порожденных им «чрезмерных» вопросов – не денотат, а десигнат, идеальный объект, обозначаемый так же, как и денотат, именем. Он так же отмечает предельную «точку опоры» для построения самосознанием экзистенциально-смысловой сферы. Данная

«точка» также служит самосознанию чем-то исходным, отправным, но уже не предельным. Имя, обозначающее «отправную сферу», указывает на нечто условное, только лишь гипотетически допустимое. Поэтому самосознание находится в перманентном состоянии незавершенности гипотезы «исходного пункта» смысловой картины мира.

Слова и словосочетания «Бог», «Абсолют», «причина возникновения мира», «смысл человеческого пребывания на Земле», «цель человечества» чаще всего остаются всего лишь словами, не указывающими на что-то конкретное, отчетливо видимое, ясно фиксируемое мыслью. Истинность десигната объективно остается доподлинно неустанавливаемой; его достоверность для личности всегда есть предмет ее доверия самой себе, только в котором и только через которое может быть удостоверен род его бытия. Существует ли такой десигнат как объективная часть реальности, доподлинно раскрытая мыслью, или он бытийствует только в форме мысли, а его истинное содержание сокрыто от разума – это все вопросы, решаемые посредством создания только личностной и объективно непроверяемой гипотезы. Причем принципиальное значение в данном случае имеет то, что речь идет о референтах «чрезмерных» вопросов. Ни одно научное положение, ни одна демократическая норма и ни одна религиозная догма не в состоянии изменить данное положение.

Если самосознание фиксирует истоки происхождения

смысла человеческого как денотаты, предметные значения которых кажутся человеку ясными, неоспоримыми, предельными, то их имена «выносятся» за знак функциональной операции в качестве постоянного коэффициента. Это позволяет фиксировать дедуцированную самосознанием смысловую картину мира и обеспечивает ее устойчивость.

Предетерминанты бытия, трактуемые личностью посредством десигнатов, никогда не могут стать для самосознания чем-то вроде фиксатора происходящих в нем процессов. Принципиальная неопределяемость окончательной формы исходного десигната смысла предполагает возможность построения только его субъективной гипотезы, но не реальности. В этих условиях единственным объективно истинным денотатом в вопросах смысла становится только сам по себе факт произвольности самосознания в выработке гипотез происхождения смысла бытия. И тогда духовная свобода в целом – это переход от фиксированного к произвольному основанию дедукции системы смыслов.

В результате содержание самосознания остается зависимым только от экзистенциального опыта и структурно опирается на самого себя, становясь самодостаточным в вопросах личностного смысла. Отказ от «постоянного коэффициента», в свою очередь, есть признак фундаментальных видоизменений структуры личности – перехода от наивного к более «взрослому» положению в мире.

В подобной постановке вопроса легко заметить явную

«ноту» картезианства. Существенная разница состоит в том, что мы наблюдаем не просто бесконечное повторение все тех же процессов во внутреннем мире личности, на которые обратил внимание Декарт. Речь идет об одном из важнейших итогов Нового времени, инспирированном в том числе и Просвещением, – экзистенциальном перевороте.

Эта новейшая диспозиция субъекта сопрягается с переходом системы личностных смыслов от статичного к динамичному состоянию. В этом контексте смысл – не просто некое мысленное содержание суждения, это, по Л. Выготскому, переживание повышенной субъективной значимости предмета или явления [108, с. 96]. И так как смыслы образованы человеком и для человека, их системный принцип строится под знаком смысла осознающего Я, что эквивалентно смыслу себя-в-мире и смысла мира-для-меня. Тем самым динамическая система смыслов репрезентирует высший уровень осознания человеком самого себя и, соответственно, является именно самосознанием.

Динамическая система смыслов обладает рядом свойств, не имеющих к настоящему моменту по крайней мере однозначного объяснения или не имеющих никакого объяснения вообще. Во-первых, она автономна от закономерностей и социального, и природного мира, включая социальное и биологическое в самом человеке. Смысловые установки личности могут вступить в противоречие и с требованиями социальных норм, и даже с инстинктом самосохранения. Во-вторых,

между элементами динамической системы смыслов и внешней действительностью может обнаруживаться разрыв: происхождение некоторых установок самосознания невозможно проследить в эмпирически постигаемом мире. Кроме того, некоторые механизмы принятия человеком моделей действия, согласующихся со смысловыми установками, невозможно объяснить правилами разума. Например, по выражению В. Франкла, совесть дологична и внерациональна. Но именно она иногда подталкивает человека к действиям, казалось бы, абсолютно противоречащим его собственным интересам.

Если перефразировать Канта, получится, что хотя смысловая сфера самосознания и наполняется опытом, но проистекает не из него. Однако доподлинно установить, каким именно образом формируется динамическая система смыслов, в настоящее время невозможно. Все эти обстоятельства на сегодняшний день позволяют гипотетически предполагать автономность смысловой сферы самосознания по отношению и к его физиологическому субстрату – мозгу, и к внешней действительности. В философском варианте это означает новейшую реновацию кантианской постановки проблемы человека Просвещения. Современная теория сознания неизбежно упирается в проблему правомерности вопроса о трансцендентальных структурах сознания в целом и самосознания в частности. Иными словами, функция самосознания, значение работы которой состоит в образовании

динамической системы смыслов, по сути трансцендентальна, так как ее невозможно редуцировать ни к физиологическим, ни к гносеологическим процессам.

Наконец, сама по себе динамическая система смыслов обладает рядом специфических свойств, одно из которых состоит в ее условной двойственности. Смыслы по своему содержанию могут быть прагматические (связанные с задачами самосохранения и целями увеличения благосостояния) и экзистенциальные (духовные, связанные с решением вопросов цели бытия как такового). И здесь мы сталкиваемся с самым «интригующим» моментом в проблеме сознания. Любые смыслы, в том числе и те, о которых мы говорим, могут быть истинными или ложными. И одна из главных явных или неявных потребностей человека – уверенность в истинности смыслов своей динамической системы. Однако способы их верификации на предмет истинности в двух разных областях – прагматической и экзистенциальной – неодинаковы. В первом случае мы имеем дело с относительно простыми механизмами. Для того чтобы быть уверенным в истинности данных смыслов, достаточно, например, быть удовлетворенным своим материальным благополучием или по крайней мере иметь уверенность в перспективности своих притязаний на этот счет. Во втором случае необходима некая внешняя, принимаемая личностью как истинная intersubъективная система координат, по отношению к которой оказалась бы возможной операция сравнения собственных смыс-

ловых установок на предмет их правильности.

Новейшие особенности структуры самосознания непосредственно влияют на толкование понятия «личность». Так же как в сознании отражаются не состояния мозга, а мир, и личность конституируется не только организмом самим по себе. Это утверждал еще В. Франкл: «Личность духовна. А это значит, что духовную личность эвристично противопоставить психофизическому организму» [421, с. 5]. Личность хотя и проявляется в моральной связи с обществом через сформированные социально значимые качества, но только благодаря индивидуальному содержанию сознания.

Последнее – главное в современном понимании термина «личность», ибо именно сознание конституирует человека как личность. Следовательно, личность – это и трансцендентально, и социально обусловленное качество человека, состоящее, во-первых, во внутреннем способе наполнения и самом содержании его смысловой сферы, и, во-вторых, в формах отражения внутреннего мира в социальных взаимодействиях.

Историческая динамика рассудка и разума меняют представления человека о мире и дают ему все более широкий спектр способов адаптации к нему и средств его приспособления под себя. Исторически обусловленные трансформации самосознания меняют смысловое отношение к миру, и именно эта эволюция выводит человека не просто к более оснащенному типу существования, но к принципиально но-

вому положению в мире. Экзистенциальный переворот – решающая фаза перехода к формированию современного типа субъекта духовной свободы – тоже наследие Просвещения. И это не просто количественный скачок содержания динамической системы смыслов, это ее качественное преобразование. Вместе с тем это и преобразование личности, но в чем именно?

Достоверность смысла человеческого бытия может быть установлена только в личностно выстраданном повествовании о нем. Более того, морально автономная личность может возникнуть только через освоение ответственности за свое повествование о смысле бытия, своего участия в нем. Такое определение и исполнение своего человеческого предназначения может иметь самые разнообразные формы.

Ярче всего обозначенные черты воплощались в индивидуальном опыте художников, поэтов, писателей и мыслителей. Например, для М. Фуко наиболее выразительным образцом является жизнь и поэзия Ш. Бодлера, одного из самых, по его мнению, обостренных сознаний XIX века. Как подлинный художник, он всегда был ведом «пленительным безумием вечно неутоленной» работы по преобразению мира, в то время как мир погружался в сон. При этом жажда преобразования не разрушала мир в его наличном бытии, а схватывала его в том существенном, в чем он являлся. Но для Бодлера современность была не просто формой отношения к настоящему. Это было также определенным отношением, которое

он устанавливал с самим собой, ибо быть современным означало добровольно следовать «категорическому императиву» аскезы, не принимать «себя таким, какой ты есть в потоке преходящих мгновений», а «рассматривать себя как предмет сложной и длительной работы». В случае Бодлера была разработана целая концепция «элегантности денди», налагающая на своих приверженцев и последователей дисциплину более деспотичную, чем самые фанатичные религии, превращающую свое брэнное тело, свои поступки, свои чувства и страсти в произведения искусства. В рамках этого учения человек современный – тот, кто старается выработать самого себя, изобрести самого себя, а не тот, кто приступает к раскопкам своих «тайн», «скрытой» истины внутреннего Я, требует компенсации за свою уникальность и ищет приметы творческого созидания лишь в теории. Пример Бодлера наверняка вызовет в воображении у читателя галерею деятелей культуры разных эпох, но, если обращаться к истории «дендизма», то прежде всего следовало бы упомянуть жизнь и творчество О. Уайльда.

Можно вспомнить и значительно более давние примеры. Хорошо известно, что в культуре Древней Греции возникает качественно новый тип времени – *scholē* (досуг, свободное время), пребывая в котором человек освобождается от привычных мирских обязанностей и приобретает особый топос существования. Имея досуг, можно мыслить абстрактно и свободно, можно ошибаться и предаваться иллюзиям, пола-

гая при этом, что мыслить можно везде и всегда, обращаясь к каждому и ко всем («адресату вообще»), оставаясь абсолютно бескорыстным и совершенно безнаказанным. Существовать такое пространство может лишь при одном условии – особой системе человеческих отношений, когда отсутствуют страх и соображения о частной выгоде, а рождение мысли приносит бесконечную радость от самого процесса мышления, ради мысли самой по себе, устремленной на поиски Добра и Справедливости. Осуществляя усилие мысли и преодолевая ее сопротивление, человек «приподнимается» над землей в свободном парении, превращаясь в носителя «творческой миссии в этом мире» [355].

Философия здесь предстает не в качестве эзотерической области, доступной немногим, а в качестве «жизненной мудрости»: мудрец – это не просто мыслящий определенным образом, но воплощающий выводы разума в реальной жизни. Практическая философия, исходящая от личности мудреца, становится, по сути, проектом личного самоосуществления, самоутверждения и самообретения, культивирования или воспитания в нем способности к духовной свободе. Истоки рождения античного идеализма «проявляют» понимание слова «идеализм» не в его профанно-обыденном смысле как мечтательность, наивность, донкихотство, построение воздушных замков, бездействие, созерцательность и т. п., а как волю к совершенствованию, как определение или установление морального права на свое пребывание в мире, ис-

полнение своего предназначения в истории в качестве человеческого существа. В этом смысл античного требования «Познай самого себя», имеющего статус нравственного императива. Об этом – платоновский диалог «Алкивиад-1», в котором обнаружение жизненных установок вплетено в проповедь.

Эволюция смыслов таких греческих терминов, как (наилучший), пайдейя и калокагатия, свидетельствовали о необходимости стремления человека к гармонии эмоций и разума, о возможностях совершенствования его природных способностей и склонностей поведения. Например, первоначально слово «пайдейя» (от *греч.* *país* – ребенок) обозначает воспитание детей и их образование, но впоследствии пайдейя – это гармоничное развитие человека, в единстве телесного и духовного начал, реализующее все его способности и возможности. Пайдейя, как полагает Аристотель, отличает аристократа от людей иного происхождения.

Отсюда современный смысл слов «аристократы духа», «интеллектуальная элита» – это лучшая, привилегированная часть общества или социальной группы, которая вырабатывает и сохраняет фундаментальные ценности, задавая стратегию культуротворчества, обеспечивая бесперебойную работу «механизма» культуры, то есть возвышения человекообразного существа до состояния человечности – *humanitas*. Рождение понятия *humanitas* связано с культурой Средних веков [подробнее см. 245], и, соединяясь с развившимся

в эллинистический период значением слова «пайдейя», это понятие вбирает в себя целый спектр смыслов: человеческая природа, человеческий род, человечество; человеческое достоинство, человеколюбие, гуманность, доброта, общительность; образованность, духовная культура; утонченный вкус, тонкость обращения, изящество манер, изысканность речи, учтивость, воспитанность.

Но прежде, чем интеллектуальная кладовая европейской культуры наполнилась всеми указанными смыслами, философия и соответствующий ей социально-исторический бэкграунд проделали нелегкий путь «оплодотворения» историко-культурной памяти причудливой мозаикой личных биографий философов, писателей, поэтов и художников.

Начиная с Сократа, именно жизненный выбор и экзистенциальные предпочтения [6, с. 18] определяли специфику философского дискурса большинства античных философов. Жизнь и ее философский образ были самостоятельными, но неразрывно связанными ценностями [подробнее см. 5]. По преимуществу философия предстает здесь как опыт «жизнестроения», конструирования, «дизайна» собственной жизни. Античная философия предполагала обязательное осуществление «лабораторного» эксперимента, которым становится собственная жизнь, и нахождение соответствующих литературных форм для размышлений над ним. Какими бы интересными, сложными и последовательными ни были логические построения, они должны были быть подкреплены

ОПЫТОМ ЛИЧНОСТНЫХ УСИЛИЙ.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.