

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

УДК 130.2

А.-К. И. Забулионите

Человек — культура — природа: «граница разума» как императив в образовании человека

Посвящается памяти известных
ученых Сыктывкара

И. Е. Фадеевой и В. А. Сулимова

Современное образование рассматривается в связи с глобальными проблемами цивилизации и доктриной устойчивого развития. Проблема образования усматривается в тенденции его редуцирования к профессиональным компетенциям и недооценке образования человека как инкультурации. Обращаясь к истории философской мысли, истоки этих проблем выявляются в ренессансном антропоцентризме и метафизике практического разума (в неограниченной способности познания). Обращается внимание на перспективность кантовской критики «чистого разума» и его понимание культуры как «границы разума».

Ключевые слова: философия культуры, понятие культуры, инкультурация, фундаментальные основания образования, история образования, компетенции, глобальная цивилизация, постмодернизм, инструментальный разум.

A.-K. Zabulionite. Person — Culture — Nature: «boundary of reason» as the imperative in the education of a person

Modern education is discussed in connection with the global problems of civilization and sustainable development doctrine. The problem of education is detected in the tendency of its reduction to the professional competences and underestimating education as the process of enculturation. Addressing the history of philosophical notions, the origins of these problems are identified in the Renaissance anthropocentrism and the metaphysics of the practical reason (the unlimited abilities of cognition). Attention is drawn to the prospects of Kant's «pure reason» criticism and his understanding of culture as the «boundary of reason».

Keywords: *philosophy of culture, cultural studies, enculturation, basic foundations of education, history of education, competences, global civilization, postmodernism, instrumental reason.*

В последние десятилетия вопросы образования стали не только предметом научных дискуссий. Их обсуждения вылились в широкое публичное пространство. Разумеется, потребности в реформе национальной системы образования были вызваны трансформациями в современном многокультурном, многоконфессиональном и в то же время в высокоинтегрированном мире. Найти место человеку в «открытом обществе» оказывается задачей весьма непростой. Вхождение России в Болонский процесс предполагало, что это может облегчить механизмы включения человека в многомерные и сложные процессы современного мира. Внедрение болонской архитектуры образования, приближенной к современной жизни, существенным образом затронуло прежнюю систему национального образования в России. И это привело не только к обретениям, но в неменьшей степени и к ощутимым потерям. Ориентированная на «рынок услуг», болонская система ставила краткосрочную полезность на место фундаментального знания, отдавала предпочтение «знанию» перед «пониманием», ставила «компетенцию» на место мировоззренческих, экзистенциальных вопросов. Даже если она и не была направлена против национальной культуры, она не нуждалась и в ее мировоззренческих измерениях и ориентирах. Болонский процесс университетскую бюрократию ориентировал на наднациональный, транснациональный уровень. Не случайно существенные изменения пре-

терпели и отношения педагога—ученика в процессе обучения. Если в прежней системе национального образования обучение было неотделимо от воспитания, то реформа образования существенно изменила роль педагога как воспитателя. По существу, роль педагога была низведена до функций контрактника, предоставляющего «образовательные услуги». Украшенная лозунгами о свободе личности человека (видимо, свободе ученика от личностного влияния педагога), по сути, вся система образования стала мыслиться в рыночных терминах и подчиняться рыночным законам.

Такой смысл образования человека, как инкультурация, по сути, не играл ключевой роли в новой системе образования и без труда мог быть элиминирован. Система образования была прежде всего ориентирована на подготовку человека к исполнению той или иной социальной функции. Она наполняла его знанием, позволяющим войти в общество на соответствующем уровне технологического развития для исполнения определенных социальных функций в любой точке глобального пространства. Система образования человека в итоге сводилась к профессиональной подготовке *homo faber* — человека производящего. Образование было низведено до обслуживающей рыночные отношения функции. «Внутренний» человек со сферой его экзистенциальных вопросов, смыслом бытия отодвигался на периферию и не представлял большого интереса. Но такая ориентация системы образования скрывала в себе проблему. Как известно, лишенный личностных качеств, «одномерный человек» (Г. Маркузе) не несет ответственности за мир, в котором он живет. Он живет в измерении индивидуальных повседневных нужд. Какой должна быть система образования, чтобы соответствовать тем вызовам, с которыми ныне сталкивается человечество, вступающее в новую фазу эволюции взаимодействия между цивилизациями и взаимодействия цивилизации всего человечества с природной средой?

Очевидно, что все острее перед человечеством будут вставать такие проблемы, как дефицит природных ресурсов, исчерпанность почв, надвигающийся дефицит пресной воды, вопросы загрязнения природной среды, изменения климата. Уже сегодня они вносят напряжения в международные отношения. Научный и философский анализ выявил, что названные проблемы современного человечества в немалой степени определяются глубинными установками про-

екта экстенсивного цивилизационного развития, который сложился на протяжении XX века как всемирный и, как известно, был определен формами науки и технической цивилизации Запада. Но во второй половине XX века стало очевидно, что этот проект себя исчерпал. Будущее человечества, безусловно, зависит от нас самих. Но сегодня оно остается туманным, опасным и открытым. У человечества выбора не остается: если в ближайшее время не произойдут изменения стиля жизни цивилизации, не изменится уровень экологического сознания, то биосфера не выдержит возросшего на нее насилия цивилизации. Ситуация требует анализа фундаментальных оснований соотношения цивилизации и природы и кардинального изменения поведения человека в природной среде. Каковы внутренние истоки этих нарастающих проблем современности? И какие пути ведут к их разрешению? Эти вопросы имеют прямое отношение к системам воспитания человека, живущего и действующего в современном мире.

Как известно, в ситуации нарастающей проблемы с ресурсами и экологией была предложена идея устойчивого развития цивилизации человечества, но механизмы ее внедрения и ныне остаются открытым вопросом. Представляется, что в немалой степени ее успех зависит от вопросов воспитания/образования. Ибо через систему образования открывается путь проникновения в самую сердцевину культуры, выступающей системой регулятивов поведения человека. Поэтому, трансформируя систему образования, мы оказываем обратное трансформирующее воздействие на всю культуру. Исходя из перспективных задач, стоящих перед человечеством, мы и должны судить, насколько система образования способна служить долгосрочным установкам и целям, насколько она способствует представлениям об образе будущего человека и культуры, не упуская из поля внимания вопроса о ее соотношении с природой. Рассматривая существующую систему образования в широком контексте, мы понимаем, что она вызывает вполне оправданное беспокойство: связывать вопрос образования человека с рынком услуг явно недостаточно. Но каковы должны быть образование и культура?

Если обсуждать вопрос образования человека вне контекста, не обращаясь к анализу глубинных оснований современной цивилизации, то можно долго двигаться по замкнутому кругу в блужданиях пустого недовольства состоянием дел и собственного бессилия из-

менить ситуацию. Только обнаружение истока нынешнего кризиса цивилизационного проекта в целом, а не только проблем образования, может вывести нас из замкнутого круга. В такой ситуации очевидно, что не только система образования, но и сущностное понимание культуры должно быть переосмыслено. Она не может быть редуцирована до материальных условий существования и удовлетворения потребностей. Вдумчивого переосмысления требует и ставшее привычным определение культуры через противопоставление ее природе. Вопрос о сущности культуры следует обсуждать неразрывно с вопросом о природе, а вопрос образования — с вопросом укорененности человека в культурном бытии, становления его личности, отвечающей бытию всего сущего и, следовательно, ответственной.

Итак, понимание системы образования человека невозможно раскрыть вне контекста — без обсуждения его в связи с двумя вопросами: первый — как понимается сущность культуры и как она соотносит себя с природой, второй касается познания — его характера и того, как познание входит в культуру. Какими содержаниями эти понятия наполнены сегодня и как они менялись в истории мысли. Какие трансформации привели к формированию возобладавшего ныне наукоцентризма, к разрыву объективного познания и смысловой проблематики, что сделало сферу разума независимой. Современная ситуация с культурой, образованием и наукой может быть понята только тогда, когда мы раздвигаем горизонты современного представления вопроса. Обращение к истории вопроса не самоцель. И в этом обращении к истории прежде всего следует поставить вопрос о, том как познание и основанная на нем техническая цивилизация вплетается в культуру и каковы результаты возобладавшего научного мировоззрения и ценностного истолкования культуры, которые сложились на определенном этапе истории мысли.

Фундаментальные основания метафизического проекта, породившего западную науку и сформировавшуюся на ней техногенную цивилизацию, которая относится к миру как объективной реальности и описывает ее количественными характеристиками, начали складываться в эпоху Ренессанса. Эта эпоха намеревалась возродить античную традицию. Но обращение к античности осталось внешним. Кратко отметим хорошо известные представления древних о мире

как живом организме и гармоническом космосе, в котором каждая вещь обладает самостоянием, собственной природой (фюзис) и занимает свое метафизическое место. В греческом космоцентризме культура (пайдея) мыслилась как соответствие человека этому прекрасному строению космоса. История древнегреческой «пайдеи», как известно, знала не одну систему воспитания. Она начинается задолго до великих систем воспитания Платона и Аристотеля [2; 3]. Не углубляясь в конкретные содержания этих систем, отметим, что познание и воспитание воспринимались древними греками как неразрывно связанные. Поэтому, как бы ни различались между собой системы античного воспитания, их объединяли общие черты — все они строились исходя из идеи соответствия человека космическому порядку. Природу (фюзис) древние понимали как такое широкое явление, которое охватывает все природное и человеческое. Поэтому воспитание мыслилось как природный процесс. Это предполагало знание космического порядка. Вот почему пайдея в философии Платона одновременно была и системой воспитания, и «правильностью взгляда», способного видеть мир идей. Воспитание и истина оказались неразрывно связанными [9].

В средневековом теоцентризме бытие мира созерцается через текст Священного Писания, воплощающего божественный логос как истину бытия. В этих текстах мир видится подлинно сущим. Поэтому средневековая ученость — образование — в эту историческую эпоху, создавшую университеты, оценивается не по знанию Тривиума и Квадриума. Вершиной средневековой учености был опыт истолкования божественного слова. При этом средневековая экзегетика неразрывно связана с учением о посреднике как дарителе ключа к пониманию божественного логоса. Таким посредником и «абсолютным педагогом» (Климент Александрийский) был Иисус Христос. Он и гарантировал человеку возможность *понять* текст Священного Писания.

Идея *humanitas* в Средние века была связана с идеей *divinitas* — боговоплощения. Поэтому жизнь Христа была образцом для культивирования «божественного» в себе. Создавать текст своей жизни — это было *единственное*, что мог создать средневековый человек. Что было ярко схвачено уже в эпоху раннего Средневековья — Августином, Алкуином, Абеяром, Франциском [6]. В Средние века,

как и в Античности, познание и воспитание снова мыслились нераздельно. Именно из средневековой учености и дедуцируется понятие культуры в эту эпоху.

Возрождение, как известно, не возродило античных представлений о природе, культуре и познании. Отличия между Античностью и Возрождением как типами культур оказались колоссальными. Отметим, что в эпоху Возрождения впервые фиксируется противопоставление природы и культуры как двух разных субстанций. И это возымеет далеко идущие последствия. Отсюда проистекает картезианское разделение мыслящей и протяженной субстанции (*res cogitans* и *res extensa*). В результате целостность мира и целостность знания станет серьезной философской проблемой. В эпоху Ренессанса формируется ренессансная идея *humanitas* и антропоцентрическое мировоззрение. Как реакция на средневековую идею учености складывается *studia humanitatis*, а идея человека все больше обретает демиургические черты. Мыслители этой эпохи впервые заговорили о незавершенном образе человека и о свободе его завершить по собственному усмотрению. Поэтому гуманисты сознательно приняли на себя роль воспитателей человеческих душ, чтобы обратить каждого и всех к достойной человечности.

На ренессансных основаниях антропоцентризма в Новое время намечается важнейший сдвиг в познании мира. В новой науке снова проявляются демиургические черты человека. Начиная с Ф. Бэкона и Р. Декарта формируется метафизика практического разума. Бекон выдвигает тезис: «знание — сила» и видит стратегическую задачу новой науки — подчинить природу человеческим нуждам. Практический разум раскрывает свой характер в расчетливом планировании и предвосхищении — тем самым изменяется само понимание истины. Отныне *истина* становится *суждением*. Но при этом разум должен быть очищен от всего субъективного и исторического. Между познанием и культурой проводится строгое разграничение. Ставится задача исключить из познания «все человеческое». С методической последовательностью программа очищения разума была сформулирована Бэконом в его критике идолов (призраков) разума. Намечается разрыв между научным (объективным) знанием и воспитанием. В этой эпохе мы и можем обнаружить исторический корень современной тенденции реду-

цировать образование к узкопрофессиональной подготовке и оценивать его по «компетенциям».

Метафизика практического разума поставила перед собой цель — не созерцать порядок бытия, а покорить природу, «вырвать ее секреты» и поставить на службу. Такая установка по отношению к природе превращает ее в объект (объективную реальность). Мир как объективная реальность уже не мыслится как живой организм (как его воспринимали греки). И сегодня наш язык выдает фундаментальные установки по отношению к бытию. Мы говорим о «природных ресурсах», то есть мыслим природу как некий склад «сырья». Истоки такого представления снова ведут нас в ренессансный антропоцентризм и метафизику практического разума.

Наука Нового времени складывается как *mathesis universalis*. В науке Галилея и Декарта проектирующий разум требует лишить все сущее собственного самостояния. Познание строится на субъектно-объектной оппозиции, которой не знала античная форма знания, созерцающая гармоническое строение космоса. В науке Нового времени природа демифологизируется. Она воспринимается как целое, но эта целостность системна — это единство механизма. Чтобы лишить вещи их собственной природы и самостояния, вводится галилеевское разделение на «первичные» и «вторичные» качества. Качественные характеристики элиминируются как несущественные, а оставшиеся количественные характеристики позволяют упаковать знание в математическую формулу и подготовить к техническому использованию.

Эти произошедшие изменения как результат мировоззрения открывают возможность формирования принципиально нового типа организации хозяйственной деятельности. Возникает и развивается индустриальное производство и капиталистическая экономика. Меняется организация и структура социума. Наука, техника, формы хозяйственной деятельности, экономика, социальная, политическая реальность — все эти формы культуры родственны и основаны на антропоцентризме. Господство субъекта в Новое время: от метафизики Р. Декарта протягивается внутренняя связь к философии Ф. Ницше, в которой антропоцентризм переосмысливается в метафизику воли [8]. Мир воспринимается как политико-экономическая реальность, которая определяет не только внешние обстоятельства человеческой жизни, но и внутренний характер его бытия.

Переключение философских традиций, ведущее к истолкованию культуры как ценности, раскрывает К. А. Сергеев, один из наиболее глубоких специалистов в области истории философии: «Исходя из Гегеля, Маркс выдвинул на первый план господство инструментального разума, который находит свое собственное убежище в так называемой философии жизни. Основным условием самой по себе жизни оказывается инструментальность, полезность и продуктивность. ...Определяется ли она [жизнь — А.-К. З.] историей, которая теперь более фундаментальна, чем природа, или обществом, которое зависит теперь от политико-экономических отношений, или волей к сверх-могуществу, которое требует постоянной переоценки ценностей? Бытие-как-сознание преобразуется в лице Шопенгауэра и Маркса в бытие-как-волю; и после метафизики труда Маркса в бытие-как-жизнь, определяемое волей к власти, волей к могуществу, постоянной переоценкой ценностей ради жизни как таковой. Последняя, т. е. жизнь, результируется продуцированием культуры. Начиная с XX века господствующим становится понимание бытия-как-культуры. Культура получает самостоятельное бытие» [7, с. 145—146]. Итак, культура провозглашает себя инстанцией, хранящей и развертывающей высшие и верховные ценности человеческого бытия. В «Философии поступка» М. М. Бахтина ценности обретают характер «алиби» человеческого бытия в мире.

Казалось бы, человек и культура еще никогда до этого не были подняты на такую высоту. Но парадоксальным образом раскрывается, что метафизика воли и смысл свободного полагания ценностей ради увеличения власти начинает господствовать не только над природой, но и над человеком и историей. В своих крайних формах такое ведет к полному забвению бытия всего сущего, в том числе и бытия человека. Это и свершается в XX веке, особенно явно проявляя себя в последние его десятилетия. Инструментальное и ценностное мышление проявляет себя в разных сферах, в том числе в культуре и познании.

Попытка реализовать власть над человеком, историей и культурой со всей ясностью раскрывается в концепциях глобализации, которые складываются в тесной связи с постмодернистскими умонастроениями. Особенно в последние десятилетия мы видим, что бытие-как-культура и ценностное истолкование сущности культу-

ры приводит к полному раскрытию своей внутренней сущности. Абсолютизация свободы (тенденции постмодернизма) приводит к элиминации самой культуры как некоего уникального мировидения и мира смыслов. Согласно постмодернизму, нет вечных ценностей. Постмодернизм выступает против идеологии и любое подобие порядка подвергает деконструкции, чтобы показать его власть над человеком. Концепции постмодернизма направлены на то, чтобы показать эту неявную власть над человеком и тем самым освободить его от власти идеологии. В этом и заключается смысл деконструкции. Постмодернизм особо подчеркивает свободу и творчество индивида. Есть только плюрализм мнений и стилей. Эти постмодернистские умонастроения сегодня очевидны в теориях глобализации и виртуализации, которые, выступая за формирование глобальной культуры, явно или неявно выступают против многообразия уникальных культур. Как выражается Т. Иглтон, «народной культуры» [1, с. 23].

Хотя в болонской системе образования «разнообразие и специфика культур» упомянута, но она просто «учитывается». Вопрос о принципиальном пересечении образования и национальной культуры (образование как инкультурация) не ставится. Этот момент не случаен. Если смотреть в широком контексте понимания культуры, то мы видим, что он хорошо коррелирует с концепциями глобализации, в которых продвигаются идеи о «мире как едином месте», «о глобальном человеческом состоянии» [10]. Следует сказать, что в постмодернистских умонастроениях происходит существенный сдвиг в понимании сущности культуры. Этот сдвиг обстоятельно обсуждается в книге Иглтона «Идея культуры». В ней проводится, по сути, та же самая мысль об некой универсальной культуре (т. е. глобальной культуре). После критики понятия культуры в разных версиях философии культуры Иглтон излагает свое понимание. С этой целью он разделяет «культуры» и «Культуру»: «Если учесть представления Культуры о самой себе, нетрудно понять, что так шокирует ее в культурах. Дело в том, что культуры носят возмутительно частный характер, резонируют только сами с собой и без этих различий исчезли бы» [1, с. 84]. «А вот Культура пестует не частное, а совсем иную вещь — индивидуальное. Действительно, она усматривает прямую связь между индивидуальным и универсальным. Именно в уникаль-

ности вещи сильнее всего чувствуется мировой дух; но для раскрытия ее сущности вещь необходимо очистить от случайных частных» [1, с. 85]. И далее Иглтон ясно формулирует, что «Культура является духом человечества, нашедшим конкретное выражение в конкретных произведениях, и ее дискурс связывает индивидуальное и всеобщее, живое «я» и истину человеческого *без посредничества исторически частного* (выделено мной. — А.-К. З.)». Особо следует обратить внимание, что Иглтон критикует точку зрения И. Г. Гердера за его «сознательную атаку на универсализм Просвещения» [1, с. 23]. Он выступает против понимания культуры как целостности, как уникального исторического образования — самоцельного и самоценного субъекта Всемирной истории, которое было введено немецким Просвещением, воспринято романтиками и последующей немецкой культурфилософской традицией. У Иглтона культура как уникальная целостность элиминируется, точнее атомизируется, до автономных индивидов. Он предлагает считать «Культурой» только «универсальность» в индивидуальном. «Всеобщность — не просто противоположность индивидуального, но сама его парадигма». «Индивидуальность — это медиум всеобщего, а частности — чистая случайность» [1, с. 85].

Как концепции глобализации, так и Иглтон в духе постмодернизма игнорирует ту очевидную истину, что универсальной культуры не бывает. Мы можем говорить о человеческой цивилизации, но культура всегда связана с уникальным мировидением, бытийным горизонтом, горизонтом смыслов. Дела не меняет по существу и тот факт, что современные общества не являются культурно гомогенными. Социальная и конфессиональная гетерогенность в современных обществах растет, но подходить к вопросу укорененности человека в культуре статистически (количественно) и линейно неправомерно. Здесь необходимо опираться на фундаментальное знание антропологии, культурологии и философии культуры. Но, как бы ни интерпретировать результаты, ясно, что растущая в современных обществах социальная и конфессиональная гетерогенность ставит серьезнейшие вопросы перед системой образования как одним из способов инкультурации человека.

Инструментальное и ценностное истолкование культуры в проектах глобалистов выдвигает «ценности», которые работают на об-

служивание уже не индивида, а свободы капитала. Случайно или нет, но элиминирование уникальной культуры из системы образования работает на интересы капитализма как миросистемы. Они хорошо соответствуют интересам политико-экономической реальности и направлены на создание концепта такой социальной основы, которая была бы наиболее благоприятна для беспрепятственного движения финансов и капиталов. По этой причине социум все больше контролирует homo faber, втискивая его в социальные клетки и все меньше нуждается в его уникальном, личностном проявлении. Современная «креативность» не предполагает выход за рамки стандартизированного поведения. Если смотреть в таком контексте, то становится понятным и смысл редуцирования образования человека до «компетенции».

Следует отметить и еще один аспект: упомянутые концепции пытаются представить глобализацию как неизбежный результат исторического развития и таким образом редуцировать многомерность культуры как субъекта истории к динамике экономических систем (в данном случае капитализма как миросистемы). Но закономерности развития капитализма не покрывают собой всех интенций развития уникальной культуры как субъекта Всемирной истории даже тогда, когда с конца XX века капитализм в свою воронку, по сути, втягивает все цивилизации. Культуры как субъекты Всемирной истории гораздо более многомерные образования, которые не могут быть редуцированы исключительно в финансово-экономическое измерение. Чтобы внести ясность в этот вопрос, следует развести два явления и соответствующие понятия, которые чаще всего отождествляют интеграцию и глобализацию. Между ними нет знака равенства. Процессы нарастающей интеграции в универсуме культур не направлены против уникальности культур. Они определены взаимодействием культур на разных уровнях, в том числе и распространением западной науки и основанной на ней техногенной цивилизации. Совершенно другое явление — глобализация. Это экспансия капитализма как миросистемы, в которой явно выделены центр и периферия, но для оптимального функционирования товарно-финансовых потоков требуется единое поле. С этой целью начинает продвигаться идея глобализации, преследующая интересы транснациональных корпораций (ТНК), следовательно имеющая цель соз-

дать беспрепятственные условия движения капитала и направленная против национальных государств и культур.

Следует сказать, что ценностное мышление и проистекающий отсюда инструментализм в свете постмодернистских умонастроений обнаруживает себя и в крайних тенденциях в теории познания — в «гносеологическом конструктивизме». Современное научное мировоззрение превратило науку и технический прогресс в такую силу, которая позволяет человеку почувствовать себя независимым от природы. Технические возможности настолько увлекли современного человека, что он уже не может удержать себя даже в виду грозящих опасностей. Представляется, что постмодернистские умонастроения, идущие против «власти идеологии», готовы выступить и против «власти» самой природы; появляется опасная тенденция — отказ от поиска истины как таковой. Интерес ко всему сущему по своей природе теряет смысл. Человек начинает представлять, что его ментальный мир и сотворенная им культурная среда обитания для него представляется более значимой, чем природа. Культура, которая со времен Ренессанса мыслилась как «не-природа» превращается в виртуальный мир. Но процессы виртуализации на этом не останавливаются. Инструментальный, практический разум к своим ценностям и запросам приспособливает уже не только природу. С позиций «знания-силы» начинается трансформация человеческого бытия. Исходя из установки «ценностей» и преследуя цель «практической полезности», человек начинает менять и структурировать историю и культуру, свою телесность, мозг и память. Бытие человека и культуры становится виртуальным. Равнодушное отношение к поиску истины как таковой превращает познание в обслуживающее знание, исполняющее функцию самоорганизации и самосохранения социальной и виртуальной реальности.

Эти крайние формы проявления разума в его беспредельных возможностях пока не являются господствующими, но не считаться с ними невозможно. Они актуализируют сегодня необходимость прояснения вопроса — как наука (познание) и технический прогресс входят в культуру, как человек и культура мыслят себя в отношении всего сущего.

Вопросы культуры сегодня обретают важнейшее практическое и фундаментальное значение. Вопрос о культуре тесно связан с во-

просом о сущности человека и его месте среди сущего. В интеллектуальном круговороте идей от этих вопросов уже не уйти. Поэтому со всей остротой стоит вопрос о том, что есть культура. Именно в эпоху Ренессанса с его антропоцентрическими основаниями впервые культура определяется как не-природа. Впервые намечается различие человеческого и природного как разных субстанций, а по монолиту целостности мира проходит трещина.

Казалось бы, как никогда Ренессанс возвысил человека, поставив его в центр мироздания. Но парадоксальность результатов антропоцентризма для человека, как мы показали, со всей очевидностью раскрывается в конце XX века. Начиная с эпохи Ренессанса человек проходит путь от осознания своих демиургических черт, утверждения себя как уникальной личности, как господина природы до низведения себя к простому объекту манипуляций. Обратная сторона ренессансного антропоцентризма открылась, разумеется, не сегодня. Один из тех, кто обратил на нее внимание, был русский мыслитель П. Флоренский. Он отметил присущую этой эпохе тотальную секуляризацию и «релятивизацию» смысловых ориентаций человеческого бытия, имевших священный характер. Вслед за этим научная революция Нового времени радикально поменяла сам характер познания, размежевав разум и культуру. Практический разум, очищенный от всего «человеческого», предстал как неограниченная способность познания. Неслучайно с XVII столетия до наших дней познание развивается под лозунгом «свободы разума».

Но сегодня, когда нынешняя наукоцентрическая доктрина цивилизационного развития обнаруживает кризисные черты, познание как свободное исследовательское предприятие не воспринимается так однозначно, как в во времена научной революции Нового времени. В размышлениях о доктрине устойчивого развития особое внимание привлекает мысль И. Канта и предпринятая им попытка указать на границы «чистого разума». Несмотря на то, что философия Канта играла важнейшую роль в переключении традиций, что от его критической философии отталкивались И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинг и Г. В. Ф. Гегель, подготавливая фундамент философии новейшего времени, сама мысль Канта о границах разума осталась не постигнутой его современниками. Именно на этот момент обратил внимание известный исследователь истории философии К. А. Сергеев и от-

метил, что за редкими исключениями, по существу, ситуация с кантовской мыслью мало изменилось и в наше время. Во вступительной статье «Философия Канта и Новоевропейская метафизическая позиция» он проводит мысль о том, что «Кант ограничивает мечтательно-мятежный дух, присущий картезианскому разуму» [7, с. 9]. Фундаментальная сущность человеческого разума, согласно Канту, раскрывает себя в известных вопросах: что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? Все эти три вопроса говорят о том, *что* есть человек. В них человек постигается не просто как естественное существо, но как человек в его отношении ко всему существу. Эти вопросы определяют смысложизненную проблематику его существования. Философская антропология Канта оказывается внутренним центром истинной философии (метафизики), которая обретает характер мировоззрения.

Если начиная с Декарта и Бэкона в метафизике практического разума истина превращается в суждение, то суждение у Канта — способности познания и добрая воля субъекта — объединены в системную целостность. Эстетические и телеологические суждения оказываются объединенными в единое нравственно-религиозное осмысление мира. Такое *целостно-символическое* осмысление мира Кант и называет культурой. Это определяет подход Канта к культурологической проблематике. А *символ* обосновывается как ключевое понятие философской культурологии. Культурология Канта соединила феноменальный мир природной необходимости и ноуменальный мир нравственной свободы. Это положение мы находим уже в его первой критике — «Критике чистого разума»: «Именно поэтому метафизика есть также и завершение всей *культуры* человеческого разума, необходимое даже и в том случае, если мы будем игнорировать ее влияние как науки на некоторые определенные цели. В самом деле она рассматривает разум с точки зрения его начал и высших максим, которые должны лежать в основе самой *возможности* некоторых наук и применения всех наук». Культура разума «служит больше для предотвращения ошибок, чем для расширения знаний, но это не наносит никакого ущерба ее ценности, а скорее придает ей достоинство и авторитет как цензуре, которая обеспечивает общий порядок в мире науки» [4, с. 692]. По сути, мысль Канта ясна: величие знания не в силе, а в мере и соразмерности. В этом высоком смысле

образование человека есть не только сообщение ему научного знания, но и приобщение к мере как благу, к границе как пределу, который не следует понимать как конец всего прогрессивного и передового. Предел здесь следует понимать как альтернативу беспределу, нарушению гармонии бытия и соразмерности.

Следует сказать, что Кант не был одинок. Мысль Канта о культуре как «культуре разума» и его попытки указать на границы «чистого разума» обратили на себя внимание И. В. Гете. Оба гения чувствовали опасности, кроющиеся в антропоцентрическом горизонте сознания и в эмансипации способностей человека. В разговорах с Эккерманом Гете говорил о необходимости создать еще и «критику чувств и рассудка», а Кант в письме к М. Герцу в июне 1771 г. сообщил, что он трудится над книгой, в которой он стремится выяснить «границы чувственности и разума». Гете эмансипировал в «Вертере» чувственность, которая вела к одержимости и безумию [7, с. 9—10].

Однако и ныне «целительная мощь» (К. А. Сергеев) кантовской гениальной критики остается до конца неосознанной, и следовательно не востребованной. После Канта наметилось и возобладало ценностное истолкование культуры и дуализм наук («науки о природе» и «науки о духе»), который со времен неокантианцев баденской школы (В. Виндельбанда и Г. Риккерта) был возведен в канон культурологии. По-своему был истолкован и классический органицизм И. В. Гете и И. Г. Гердера, в котором дуализма наук не было. Но в последующих поколениях «органицистов» и «философов жизни» (Ф. Ницше, О. Шпенглер и др.) культура как ценность и плюрализм культур становятся центральными темами. Ценностное истолкование сущности культуры и инструментальный характер разума в последние десятилетия дошли до предела, раскрыв свой характер и несоответствия установкам устойчивого развития.

Какова должна быть новая доктрина устойчивого развития? Простого ответа здесь быть не может, ибо этот вопрос многогранный и затрагивает все взаимосвязанные сферы человеческой деятельности. Мы не можем дать прогнозов. Но представляется, что одним из важнейших вопросов станет преодоление разрыва познания и нравственности путем «критики чувств и рассудка». Сегодня, видимо, наступает время осознания, что культура стоит за обеими ветвями научного знания (как науками гуманитарными, так и есте-

ствознанием). Но на этом пути, видимо, более внимательно требуется осмыслить вопрос о сущности культуры. В рассуждениях о том, что есть культура, особое внимание привлекает кантовская критическая мысль и целостно-символическое осмысление мира. Мера, умеренность и знание границы дозволенного есть общее благо в мире, который становится все более тесным. Исходя из понимания культуры как границы разума, мы можем представить смысл и регулятивы в образовании человека ответственного и соответствующего бытию всего сущего.

* * *

1. Иглтон Т. Идея культуры. М., 2012. 192 с.
2. Йегер В. Пайдейя. Т. 1. М., 2001. 594 с.
3. Йегер В. Пайдейя. Т. 2. М., 1997. 336 с.
4. Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 3. М., 1964. 799 с.
5. Кант И. Трактаты. СПб., 1996. 552 с.
6. Рабинович Л. Исповедь книголюбца, который учил букве, а укреплял дух. М., 1991. 496 с.
7. Сергеев К. А. Философия Канта и Новоевропейская метафизическая позиция // Кант И. Трактаты. СПб., 1996. С. 5—146.
8. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 63—176.
9. Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 345—361.
10. Robertson R. Globalization: social theory and global culture. London: Sage Publications, 1992. 211 pp.