

## ЧТО ЕСТЬ ПРОСВЕЩЕНИЕ ДЛЯ XXI ВЕКА?

*А.Г. Бермус*  
*Педагогический институт*  
*Южного федерального университета*

**Аннотация:** *В основе предпринятого исследования — отношение идеологических оснований современного общества — к философии Просвещения, как базовой философской конструкции, задавшей парадигму развития человечества. Определяются три вызова, которым должен быть дан философский ответ в контексте нового проекта Просвещения: архаике, анархизму и большевизму. В рамках установки на переосмысление Просвещения, обсуждаются наиболее явные формы деградации просветительских импульсов: архаизация, национально-культурная изоляция, персонализация, забвение истоков бытия.*

**Ключевые слова:** *проект Просвещения, деградация просветительских импульсов, политико-образовательный проект, ресентимент, неотрефлексированная реальность, идеологизация культуры, образование и воспитание.*

Вопрос сущности кризиса человека и человечества на протяжении всего XX века находится в центре внимания представителей всех направлений гуманитарного знания. Разнятся подходы и аспекты, в которых осмысливается этот кризис, и лишь его тотальность не ставится под сомнение никем. В этой же связи трудно предположить, что проблемы образования, науки и культуры носят технический характер (недофинансирование или коррупционные издержки, равно как и управленческие ошибки). Более существенным и, в конечном счете, существенным основанием кризиса являются противоречия и дефекты исторического способа человеческого бытия, возникшего около двух столетий назад и получившего расширительное наименование «Просвещения».

Как сформулировал А.И. Солженицын в интервью Д. Кельману для журнала Cicero: «А она (проблема) проступила как одно из крупнейших мировых умственных явлений. С тех пор, с годами, мне уже пришлось не раз высказываться о ней: это — крушение в XX веке основ философии Просвещения и секулярного антропоцентризма (Мировые последствия этого крушения ещё и сейчас проявились не полностью)» [Солженицын 2011].

Признавая фундаментальность «умственного» и, в конечном счете, духовного аспекта проблем современности, мы оказываемся перед необходимостью осмысления современности с точки зрения понимания *возможности и актуальности Просвещения* для времени, в котором мы живем — XXI века. При этом Просвещение должно быть взято и понято во внутрен-

нем единстве и противоречивости феномена философского Просвещения, в основном сложившегося во второй половине XVIII — первых десятилетиях XIX века, и множеством социально-исторических практик просветительства, в числе которых: обязательное среднее образование, всеобщее избирательное право и др.

Именно конфликт (точнее, временной разрыв между традицией философского Просвещения, практически завершённой в XIX веке, и универсализацией просветительских практик — в XX веке) представляет собой одну из самых значительных проблем понимания сущности Просвещения. Немаловажно и то, что внутри каждой национально-культурной и политической традиции рождается свой специфический проект просветительства, демонстрирующий национально-культурную относительность просветительской установки.

Так, усилия Бисмарка по объединению Германии актуализирует специфический проект «борьбы за культуру» (*Kulturkampf*), нацеленный на преодоление сословных, религиозных и субэтнических предрассудков через обращение к единой истине «немецкого духа». Франция, на протяжении всего XIX века, остававшаяся полем противостояния Империи и Республики, формирует национальную модель просвещения через обращение к античному культурному коду. Иная — патерналистская модель Просвещения — реализуется в России, где государство принимает на себя миссию единого и единственного просветителя и воспитателя. Важными последствиями перехода Просвещения в стадию институционального просветительства становится появление комплекса прикладных научно-гуманитарных сфер знания, в том числе государственной статистики, научной педагогики, а также — комплекса дисциплин, занимающихся исследованиями в сфере культуры: искусствоведения, литературоведения, библиотековедения, театроведения и др.

Нельзя сказать, что в XIX веке философское Просвещение полностью исчезает, но оно превращается из универсального проекта *конструирования нового мира* — в предельно индивидуализированные проекты *критики мира существующего*. Этот поворот с наибольшей полнотой и ясностью реализованный К. Марксом, Ф. Ницше и З. Фрейдом, уже в XX веке задает пространства для столь глубоких социальных реформ, что их результаты и следствия побуждают европейскую традицию к максимально придирчивой ревизии самых оснований просветительского проекта.

Таким образом, вторая половина XX века представляется совершенно новой и крайне противоречивой эпохой европейского Просвещения. С одной стороны, продолжают существовать и, в определенном отношении, развиваться большинство базовых институтов современного общества, укорененных в философии и идеологии Просвещения. При этом, однако, господствующие философские течения этого времени (феноменология, экзистенциализм, аналитическая философия, постмодернизм) ориентированы на всестороннюю проблематизацию самих оснований просветительского проекта.

В этом отношении, мы оказываемся в ситуации, отдаленно напоминающей реальность второй половины XVIII века, т. е. времени рождения первого проекта Просвещения — характеризующегося все возрастающим напряжением между сохранившейся от Средневековья монархически-церковной идеологией и зарождающейся в их недрах новоевропейской интеллектуальной формацией. На современном витке социальной эволюции, уже сам проект Просвещения оказывается самодовлеющей «мертвой формой», внутри которого возникает новая реальность, требующая воплощения в новых исторических и культурных формах. Таким образом, с известной долей условности, мы можем говорить о востребованности «Нового Просвещения», усматривая в нем возможность разрешения накопившихся в последние десятилетия противоречий. Далее мы попытаемся эскизно определить его основные черты и стороны.

Но вначале — несколько предварительных соображений.

Прежде всего, отметим, что любой проект не может возникнуть как глобальная конфигурация, но, напротив, несет на себе все черты и особенности индивидуального мировоззрения, способа жизни и др. Индивидуальные особенности и ограничения задают принципиаль-

ную не-универсальность предлагаемых соотношений и ограниченность рефлексии. Как отмечал Мерло-Понти: «Нет такого мышления, которое бы охватывало нашу мысль». Именно поэтому, мы исходим из принципиальной неполноты, открытости и ограниченности разрабатываемого образа, имеющего смысл тематического введения в будущую дискуссию.

Вторым, не менее важным основанием для последующего рассуждения, является предварительное, и, в этом отношении, глубоко пред-рассудочное определение точки отталкивания. Действительно, любой проект, в том числе и проект Просвещения рождается из ощущения смысловой исчерпанности реалий жизненного мира. Очевидно, что содержательное определение реальности, которая переосмысливается и преодолевается в проекте, является одним из неочевидных и достаточно далеких результатов его реализации, однако первичная оппозиция может возникнуть уже в самом начале.

Говоря об этой реальности, мы исходим из ее неоднородности, которая может быть представлена триадой: архаика – анархия – большевизм. Архаика осуществляется не только и не столько в качестве простого воспроизводства образов, характерных для ранних этапов развития общества, но, скорее, как парадоксальный и односторонний отказ европейского человека и человечества от создавшей его истории и культуры, признание «преступности» своего исторического пути и попытка воспроизвести жизненный мир «счастливого дикаря». Одновременно, происходит культивирование некоторой «доисторической подлинности», под которой в различных версиях мыслится либо Средневековье, либо еще более ранние (и, как правило, предельно мифологизированные) формы общественного устройства.

Анархия, в огромной своей части, есть продолжение архаического мировоззрения в область политики и культуры, и представляет образ некоторого максимально разнородного сообщества, лишённого определенного ценностного каркаса, и возникающего в качестве случайной констелляции частных интересов и потребностей. Весьма существенным аспектом этого комплекса идей является представление о субстанциальной неразличимости ценностей, относящихся к различным историческим этапам, этническим и культурным традициям; признание их всех в качестве своеобразных норм, не требующих не только никакой унификации, но даже — иерархического упорядочения. В этой конструкции, человеческое существование превращается в постоянно воспроизводящуюся ситуацию выбора, лишённого временной и пространственной перспективы, но предстающей «бесконечным возвращением».

Наконец, третий компонент этого комплекса, о котором мы говорим в качестве преодолеваемой реальности, является большевизм, как в широком («культурно-антропологическом»), так и в конкретно-историческом смысле слова. Исторический большевизм представляет собой обобщение ряда политических и культурных практик, возникших в самом начале XX века, и просуществовавших, с известными видоизменениями и реконструкциями, в течение 30–50 лет. При этом, закат исторического большевизма начинается с переименования ВКП(б) в КПСС на XIX съезде (1952), а последующая десталинизация и застой, постепенно превращают историческую реальность большевизма в абстрактный миф.

Если же говорить в более общем, культурно-антропологическом смысле, большевизм, представленный совокупностью властных практик, включающих жесткое разделение общества по отношению к «единственно верной идеологии», культивирование «особого пути», неизбежности и необходимости создания мощного репрессивного аппарата, призванного обеспечивать лояльность в условиях крайнего взаимного и самоотчуждения. Существуют и более сложные эффекты большевистского правления: например, на определенном этапе, большевизм начинает осмысливаться не просто как «устаревшая» идея, но как идея, изначально ложная, каждый человек в большевистской системе власти, оказывается невольной пародией на самого себя и др.

Наконец, скажем несколько слов о том, ради чего предпринимается это исследование. Речь идет о получении ответа на вопрос об осмысленности, точнее говоря, о возможности осмысленного («исторического») бытия человека и человечества в XXI веке. Подчеркнем,

речь идет именно о существовании человека не в биологическом или видовом аспектах, но историческом бытии, как неуничтожимой потребности человека в самоосуществлении. Параллельно, возникает и вопрос о пространственных характеристиках человеческого бытия, качественно меняющихся в последние годы и десятилетия, в связи с расширением «виртуального мира», существенным переосмыслении границ между частным (приватным) и общественным (универсальным), тектоническим сдвигом ландшафтов в постиндустриальную эру.

Это движение предполагает определенную логику исследования, которую мы хотели бы определить. Сразу же вслед за исходной проблематизацией, мы намерены обратиться к анализу современной гуманитарной ситуации, представленной современными концептами и конструктами «просветительства». Далее мы обратимся к философской рефлексии современной ситуации Просвещения в отношении к актуальным доминантам, логикам развития, возможностям и процессам соотнесения европейских и российских интеллектуальных традиций. Наконец, в заключении — мы планируем обратиться к переосмыслению основных мотивов Просвещения и просветительства в пространстве и времени XXI века.

## I

Одним из фундаментальных оснований современной государственной политики в сфере образования является закон 2012 года «Об образовании в Российской Федерации» [Федеральный закон...2012], который во многих отношениях преемствен с Законом «Об образовании» [Закон РФ...1992].

В частности, так же, как и в тексте предыдущего закона вводятся понятия образования, воспитания и обучения. Принципы государственной политики, установленные в Ст. 3 2012 года также вполне преемственны с принципами государственной политики 90-х годов: *приоритетностью образования, обеспечением доступности образования и его гуманистического характера, свободы выбора получения образования, автономии образовательных организаций, демократизм* и др. Однако, наряду с этими перечисленными выше принципами, закон устанавливает ряд принципов, характерных, скорее, для постмодернового общества, в том числе, инклюзивное образование как основной путь образования людей с ограниченными возможностями здоровья (ОВЗ), использование образовательных программ с применением электронного обучения, переходом к механизмам подушевого финансирования образовательной деятельности и пр.

Очевидно, что в большинстве реальных ситуаций, эти нормы будут находиться в более или менее определенной конфронтации. Так, например, если исходить из нормативного подушевого финансирования, то это неминуемо приведет к тому, что реализация инклюзивных образовательных программ будет объективно снижать качество образовательного процесса, в целом. В прежней ситуации, где дети с ОВЗ обучались в специализированных образовательных учреждениях, обеспечиваемых по специальным нормативам, количество больных детей не был столь значимым показателем. В современной ситуации, дополнительные образовательные и социально-психологические потребности детей-инвалидов окажется невозможным покрывать из средств, рассчитанных для детей с нормативным развитием. Аналогичные проблемы возникнут и при попытках перехода к «эффективному контракту», и в связи с реализацией образовательных программ электронного образования.

Таким образом, множественность и сложность факторов, непосредственно влияющих на функционирование отечественной системы образования в долгосрочной перспективе, определяет необходимость сценарного прогнозирования основных сюжетов развития [Ефимов 2014].

В этом исследовании, проведенном в 2012–2013 годах в Сибирском федеральном университете (Красноярск), приняло участие 730 экспертов из 39 крупных городов России и 79 российских университетов, что позволило интерпретировать ряд стратегических проблем образования еще со времен Перестройки (1985–1991). Именно тогда происходит дифференциация

ция трех тенденций. С одной стороны, Перестройка, в своей идеологической ипостаси, декларирует ценностное единство Советского Союза (и, впоследствии, России) и «цивилизованного мира», что приводит к достаточно быстрому усвоению западных стандартов жизни и потребления. С другой стороны, в этот же период, под влиянием ряда факторов, Россия практически полностью отказывается от претензий на разработку и внедрение инновационных технологий, предпочитая концентрацию капитала на унаследованных из СССР низкотехнологичных, но высокодоходных сферах — нефте- и газодобыче, экспортно-импортных операциях, коммерциализации образования. Неизбежный и все возрастающий разрыв между этими тенденциями заполняется уже в последние годы консервативным поворотом во внутренней политике, основанной на культивировании религиозной ортодоксии и переходе к жесткому администрированию во всех сферах общественной жизни и производства.

Последняя тенденция лежит и в основе политико-образовательного проекта новой национальной идеологии [Доклад «Национальная идентичность... 2014】. Мы ограничимся лишь констатацией некоторых, наиболее существенных концептов и диспозиций. Во-первых, исходной точкой конструирования национальной идентичности оказывается некоторое субстанциальное ощущение «мы», как трансцендентального единства всех поколений российской истории и культуры, лишенное любых признаков и атрибутов, кроме — наличия единого культурного кода. При этом, элементы этого кода находятся в достаточно сложных (иногда — прямо противоречивых) отношениях друг с другом: так, ценностное отношение к государству сочетается с недоверием к закону, потребность в служении — с глубинным индивидуализмом и стремлением к уникальности, широта души — с преклонением перед силой и др.

Примечательно и то, что опознаваемое в этих противоречиях «мы» находится принципиально за пределами любых оценочных суждений, выступая свидетельством и залогом — особой исторической миссии. Как утверждают составители, «национальная идентичность и характер — есть, они априорны, не нуждаются в изобретении, но соответствуют глубинным основаниям» (с. 7). Другой, не менее важной особенностью, является принципиальная двойственность всех аспектов идентичности. Само ее определение носит двойственный характер: в своих глубинных внутренних основаниях она предстает в качестве *русской*, а в многообразии своих внешних проявлений — *российской*; соотношение между русской (российской) и европейской цивилизаций также глубоко двойственно, как отношение любви и денег. В этой фундаментальной двойственности можно усмотреть и свидетельство изначального раскола русской цивилизации, и продолжение гностического мифа, но авторы принципиально воздерживаются от каких-либо попыток сделать эту двойственность объектом философской рефлексии и, тем более, преодоления.

Наконец, вопрос о будущей идентичности решается через формирование чувства причастности каждого гражданина России — внеисторической и наднациональной общности, представленной великими деятелями прошлого, природными богатствами и историческими памятниками. Сама ситуация воссоединения индивидуального сознания с тотальной реальностью Русского мира мыслится исключительно как результат «решительного шага», совместно совершаемого государством и обществом.

Круг этих представлений несколько расширяется и конкретизируется в «Материалах и предложениях к проекту основ государственной культурной политики» [Материалы и предложения... 2014】. Центральной категорией государственной политики оказывается сама культура, понятая в качестве «исторически сложившейся системы ценностей и норм поведения, закреплённой в материальном и нематериальном культурном и историческом наследии». Аналогичным образом формулируется и «культурный код», под которым понимается «система самобытных, доминирующих в обществе ценностей, смыслов и взглядов, сформировавшаяся в процессе исторического цивилизационного развития, принимаемая как общеприня-

тая норма для самоидентификации людей независимо от их этнической принадлежности и передаваемая из поколения в поколение через воспитание, образование и обучение».

Закономерным следствием определенных таким образом приоритетов выступают:

- принцип историзма (понимаемый как первичность ценностного объединяющего начала и возникающей на его основе «духовно-культурной матрицы» по отношению к локальным культурным практикам и средам);
- цивилизационный подход, закрепляющий фундаментальную противоположность российского и либерально-западнического путей развития цивилизации;
- принцип преемственности, устанавливающий непрерывность исторического процесса от Российской империи — через СССР — к современной Российской Федерации.

Естественным проявлением этого же «культурного кода» становится признание главенствующей роли государства в культуре, направленной на сохранение и воспроизводство культурного кода, официальный отказ от принципов мультикультурализма и толерантности (а также «современного искусства»), как противоречащих культурным нормам России и идей, разрушающих единство и целостность культурного пространства. В то же время, религиозная терпимость к иным традициям провозглашается некоторой родовой чертой русского народа и государства.

Таким образом, все предлагаемые нововведения органически вытекают из цели разрабатываемого документа, заключающейся в *культурном (идеологическом) обеспечении национального суверенитета*. Как утверждает Президент: «Потому что если нет культуры, то непонятно вообще, что такое суверенитет, и непонятно тогда, за что бороться» (В.В. Путин, выступление на расширенном заседании президиума Совета по культуре и искусству, Псков, 03.02.2014).

Таким образом, в центре государственной культурной политики оказывается национально-культурный миф, основанный на системе внутренних подобий (ценности отдельных народов и личностей оказываются подобны универсальному культурному коду российской истории; частные социальные формы жизни — культурным образцам, сегодняшние политико-идеологические идентификаторы — исторически сложившимся культурным ценностям), и противостоящей аналогичной «негативной» системе западной цивилизации, где культ денег и рекламы оказывается экономическим выражением политических манипуляций, называемых демократией, а взаимное отчуждение людей — логическим выражением базовых принципов либерализма и др.

Для нас наиболее важным следствием этой картины, является последовательный отказ от построения какого бы то ни было образа будущего, осмысления пройденного Россией пути, выявления проблем и противоречий современности, т. е. всего того, что традиционно воспринимается как философский аппарат Просвещения. Напротив, единственно спасительным признается идентификация каждого гражданина с совокупностью идей, уже приобретшей характер «вневременных ценностей», в отношении которых консерватизм — есть единственно адекватная политика.

Показательно, что официальное провозглашение всех перечисленных ценностей происходит менее, чем через четверть века после того, как в ходе политико-экономических реформ конца 80-х и 90-х годов, столь же приоритетным считалось возвращение России на мировой путь развития, связанный, прежде всего, с европейской цивилизацией, усвоение политических практик и моделей, свойственных либеральному обществу западного типа, открытие новых перспектив в области международного сотрудничества. Очевидно, что радикальный отказ от этой, по сути, Просветительской установки, произошедший в течение очень короткого, по историческим меркам периода, заставляет нас пристально взглянуть в феномен Просвещения на более широком философском фоне.

## II

Основы современной философской критики Просвещения были заложены в первые годы после Второй Мировой войны в книге основоположников «франкфуртской школы» М. Хоркхаймера и Т. Адорно [Хоркхаймер, Адорно 1997]. Отправной точкой их рассуждений выступает понимание Просвещения — как реализации универсалистской установки на «расколдовывание мира» и преодоление страха перед силами природы, превращение человека, как раба мировых сил — в господина природы. Именно этот — политический в своей основе мотив — начиная со ставшего знаменитым девиза Ф. Бэкона («Знание — сила») становится преобладающим во всей просветительской традиции. Результатом реализации этой установки становится иерархия сил, высшие ступени которой заняты субъектами, способными осуществлять принуждение как в отношении человеческих, так и в отношении природных сил, а нижние — заполнены подчиненными субъектами, принужденными участвовать в процессе осуществления власти и знания в качестве «расходного материала». Говоря словами Ж. де Местра, Просвещение лелеет «идол Лестницы».

Именно в этой точке, Просвещение, репрезентирующее себя как идеология абсолютной рациональности, обнаруживает вполне мифологическую и, даже более того, теологическую первооснову. Весь мир распадается на царство природы, в котором действуют абсолютно непреложные законы, и царство свободной человеческой воли, обретающей свою подлинную реальность в господстве над природой. Таким образом, политический тоталитаризм в единстве своих радикальных установок на принуждение людей к признанию единственно неизблемой Истины, обнаружение («расследование») причинно-следственных связей, учитываемость и структурируемость всех элементов оказывается закономерным отображением реальности Просвещения. Само мышление, оказывающееся в эпоху Просвещения предметом регулирования со стороны философии и методологии, оказывается, своего рода, сакральным актом, колдовством, доступным посвященным и осуществляемым по определенным правилам.

Последствия Просвещения для науки и человека велики и разнообразны. В частности, пределом развития наук о человеке оказывается трансцендентальная феноменология, заменяющая человека во всем богатстве и сложности его проявлений — моделью трансцендентального субъекта, реализующего абсолютное познание и, одновременно, лишенное специфики человеческой жизненной ситуации. Одновременно, происходит фетишизация человеческого «Я», как оптического фокуса, в котором сходятся все жизненные проявления человека и достигающие у совершенного человека полнейшей внутренней и внешней гармонии.

В этом отношении, ключевым для нашего понимания Просвещения, становится миф об Одиссее, плывущем на корабле и усилием воли противостоящий призывному пению сирен. И для Одиссея, и для матросов, подчинение волшебной архаике означает неотвратимую гибель, в связи с чем, единственный способ спастись — сознательно и целенаправленно отказаться, изгнать эти голоса из своей жизни. Метафорически это означает, что достижение нового, более высокого уровня техники и продуктивности оплачивается забвением прошлого.

Другой аспект мифа повествует о возникновении новой общественной иерархии: если для моряков спасение связано с полным отключением слуха, то их предводитель — Одиссей — не может позволить себе даже временной глухоты. Однако услышать пение сирен — означает неминуемо попасть под их обаяние и привести корабль к гибели. Так, рождается еще одна важнейшая для эпохи Просвещения идея, и Одиссей приказывает приковать себя к мачте. Метафорически, здесь задается парадигма просветительства: массовое просвещение попросту игнорирует архаические истоки человеческого действия, заменяя открытость внешнему зову — подчинением внешнему командованию. Но, этот путь оказывается невозможным для элиты, которая должна сохранять свой слух открытым: именно для предотвращения заблуждений, здесь возникает вспомогательное средство — методология, которая, подобно корабельной мачте, оказывается веригами, добровольно возложенными мышлением на само себя.

Наконец, отличительным признаком и, более того, сознательно культивируемым атрибутом масс становится их конформизм — способность действовать в соответствии с некоторой обобщенной волей, персонифицированной в фигуре лидера, руководителя, предводителя, либо же просто полагаясь на «общее мнение» и представления о правильности. В конечном счете, Просвещение, начавшееся как бунт против анимизма, зависимости человека от мифологических сил, превращается в еще более ревностное почитание либо персонифицированной воли («культ личности»), либо же — политико-правовых и экономических механизмов.

Таким образом, освобождение, приносимое Просвещением, оказывается вполне иллюзорным: и мир, очищенный от анимистических культов, вновь окутывает человека сетью законов, норм, авторитетов, социальных зависимостей и пр., обладающих большей мощностью и властью.

Другой — в большей степени, элитарный — полюс в антропологии Просвещения, проясняется в статье Дж. Рикуперати [Рикуперати 2003]. В фокусе внимания итальянского философа оказывается философа, как ключевой фигуры, в значительной степени, представительствующей в отношении эпохи Просвещения. Прежде всего, следует отметить глубокую внутреннюю неоднородность и противоречивость этого образа, различные аспекты которого связаны с совершенно разными и, во многом, противоречащими друг другу традициями.

Изначально, идущая еще от Платона традиция рассматривала философа в качестве alter ego мудрого правителя, обладающего умо-зрением и способного давать советы государям. Другая, не менее значимая античная традиция стоической философии, акцентировала внимание на индивидуальном духовном поиске, осуществляемом философом в максимальном отрыве от житейских дел и условностей. Третья традиция, зародившаяся в недрах Возрождения, сблизжала философа — с фигурой творца, являющегося гражданином несуществующей «республики ученых» (*res publica literaria*).

Наконец, уже в Новое время, возникает образ свободного мыслителя, республиканца, интеллектуала и материалиста, находящегося в гуще общественной жизни и обеспечивающего в своей деятельности баланс влияния церкви, дворянства и личного интереса (образ, знакомый нам по опере Дж. Россини «Севильский цирюльник»). Очевидно, что в зависимости от национально-культурных и исторических особенностей, равно как и индивидуального темперамента, все компоненты этой схемы были представлены с разной интенсивностью в жизни и судьбе многих европейских философов. Более или менее общая тенденция, проявляющая себя с конца XVIII и на протяжении всего XIX и большей части XX века, заключалась в перерождении философа в идеолога; превалировании задач национально-культурного строительства над решением общеполитических проблем, интеллектуальной службе деятельности различных политических сил, решения прикладных задач народного просвещения и социальных реформ. В качестве реакции на все возрастающую политическую и статусную ангажированность философа, возникает новая линия — связанная с принципиальным отказом от участия в национальной элите, индивидуализации и локализации просветительских практик до уровня элитного салона или «интеллигентской кухни» (СССР).

В ситуации нарастающего кризиса сформировавшейся «цивилизации Просвещения», оказавшейся беззащитной перед двумя Мировыми войнами, тоталитаризмом и массовым истреблением народов, происходит проблематизация Просвещения в нескольких ключевых аспектах. Наиболее существенную попытку критики Просвещения в онтологическом ключе предпринимает М. Хайдеггер, антропологическая феноменология Просвещения трактуется М. Фуко, а политическую ограниченность Просвещения анализирует Дж. Грей.

### III

Отправной (хотя и не вполне артикулированной) точкой вопрошания Хайдеггера становится базовый лозунг Просвещения, сформулированный еще Р. Декартом: *cogito ergo sum* («мыслю — значит существую»). Иными словами, вопрос задается по поводу того, что на



протяжении трех с лишним столетий европейской истории, представлялось самоочевидным: «что значит мыслить»? [Хайдеггер 1991]

Ответ Хайдеггера формулируется, если не в разрыве, то в противостоянии со всей ново-европейской традицией. В первую очередь, мышление отделяется от любого рода инструментальной методологии: «мы попадаем в мышление только тогда, когда мыслим сами. Как только мы принимаемся за *учение мыслить*, мы обнаруживаем, что *мыслить не можем*». Вслед за этим, Хайдеггер отвергает и кажущееся очевидным и неизменным свойство индивидуальности мышления: мышление — не есть исключительно индивидуальное предприятие, феномен, обнаруживающий себя *в присутствии того, что должно быть помыслено*. То, чем захвачено мышление — не есть внешний по отношению к ситуации мышления фактор, но — внутренняя необходимость мышления. Наконец, третий удар наносится по не менее фундаментальному представлению о единстве мышления и действия: избыток действия порождает недостаток мышления и, напротив, лишь в ситуации вне-предметного онтологического (философского) вопрошания, рождается мысль.

Современная ситуация мышления, по Хайдеггеру, предельно драматична: «то, что должно осмысляться, само отвернулось от человека; более того, уже давно отвернувшись, сохраняет это положение». При этом, однако «то, что, собственно, нам дано для того, чтобы мы его осмыслили, отвернулось от человека не в какой-то момент времени, допускающий историческую датировку, но уже *с самого начала* то, что требует осмысления, отворотившись, поддерживает такое состояние». Этим фиксируется парадоксальность самого феномена мышления — оно имеет смысл лишь постольку, поскольку оно причастно первоначальному, т. е. архаично, однако, его манифестация обусловлена онтологическим противостоянием этому первоначальному, т. е. установкой на преодоление мифа. Самим стилем своего рассуждения Хайдеггер дает понять: никакого окончательного, эксплицитного указания на то, *что* есть мышление, нет, и не может быть. Словесная магия служит лишь одному — продемонстрировать необходимость мышления в той же мере, в которой — дать почувствовать его невозможность.

Отдельными штрихами намечаются лишь самые общие контуры этого состояния. Хайдеггер цитирует Гельдерлина («*Знак бессмысленный мы, Мы не чувствуем боли и почти / Потеряли язык на чужбине*»), истолковывая знак в непреодолимом разрыве с его интерпретацией. Одновременно, все феномены, на протяжении долгого времени, как будто противостоящие мышлению и представляющие некоторую «иррациональную первооснову бытия»: *миф, воспоминание, поэзия* оказываются, в прямом смысле слова про-мыслительными. И так, мышление о-существляется в ожидании того, что под-лежащее осмыслению — обратится к нам, а сам акт мышления — укоренен в восприятии, делающем несокрытое — открытым человеческому взгляду.

Напротив, то, что в новоевропейской истории почитается в качестве высшей формы мышления — логическое (понятийное) мышление, оказывается разновидностью техники, чья сущность ускользает от прямого перечисления законов и норм. Напротив, сущность мышления раскрывается в особенности связей между *пред-ставлением, вос-приятием и при-сутствием*. Хайдеггер на свойственном ему эвфемизированном языке говорит о сакральном первоисточнике европейского мышления: «Оно (т. е. мышление) скрывается в невзрачном событии: в начале истории Западной Европы бытие сущего явилось для всего ее течения как личность, как присутствие. Это явление бытия как присутствие присутствующего само и есть *начало* западноевропейской истории, если, конечно, мы представляем историю не как одни только происшествия, а мыслим ее прежде всего в соответствии с тем, что с самого начала послано через историю и господствует во всем происходящем».

Отсюда же следует и двойственность понимания Хайдеггером мышления. В той мере, в которой мы воспринимаем бытие как присутствие и, напротив, воспринимаем сущее в его бытии, т. е. осмысливаем мир — в качестве явления некоторого трансцендентного начала, мы *уже* мыслим. Однако, это — еще неподлинное мышление, поскольку мышление «в собствен-

ном смысле слова» — есть вопрошание относительно «сущности бытия сущего». Говоря современным языком, именно проблема осмысленности мира — есть источник подлинного мышления, и до тех пор, пока мышление не обратится к этой проблеме как центральной, оно останется «провинциальным», неподлинным мышлением.

Проблема неподлинности находится и в основе политической, и шире того, аксиологической критики Просвещения Джоном Греем [Грей 2003]. Автор исходит из достаточно простой, хотя и не лишенной оригинальности, совокупности утверждений. В первую очередь, утверждается исчерпанность проекта Просвещения, основанного на ценностях универсализма, в том числе, представлений о единстве человеческой природы, тотальности Прогресса, конвергенции разных социально-экономических систем. При этом не делается особых различий между марксистской версией Просвещения, пережившей крах в конце XX века и формально более успешными, но интеллектуально столь же бесплодными версиями либерализма, сохраняющимися в западном интеллектуальном и политическом ландшафте.

Известной (примерно с конца XVIII и начала XIX века) альтернативой этому подходу считается философская антропология контрпросвещения (М. Штирнер, Ф. Ницше и др.), базирующаяся на представлении о частичной детерминированности человеческой природы, и, соответственно, способности и, в конечном счете, необходимости человеческого творчества, самоопределения и самоидентификации. Именно эти ценности оказываются крайне востребованными в современном мире.

Выходом из этого противостояния является, по мнению Дж. Грея, отказ от любого рода универсалистской трактовки Просвещения — в пользу «агонального либерализма и плюрализма ценностей», основанного на постоянном столкновении ценностей, результат которого выходит за пределы любой рациональной конструкции или выбора, лишённого любых метафизических подпорок в виде «права», «справедливости», «прогресса» и т. д.

Стоит отметить, что очевидные недостатки этой критики (тот же марксизм, являющийся, по мнению Грея, просветительским течением) никогда не утверждал бесконфликтность и, тем более, единство ценностных оснований. Напротив, именно в марксизме идея противоречий, противостояния, несопоставимости различных систем — как имманентной причины развития достигает своей полноты. В этой связи, важнейшим посылом критики Просвещения Греем — является — антиметафизический пафос, попытка и, в определенной степени, необходимость возвращения к предельно конкретному, антропологическому обоснованию любых историко-философских реконструкций.

Эта же тенденция выражается и в авторской реконструкции проблематики Просвещения, предложенной Мишелем Фуко [Фуко 1999]. Следует отметить, что отталкиваясь от одноименного текста И. Канта, написанного всего за пять лет до начала Великой Французской революции, Мишель Фуко переходит к переосмыслению проекта Просвещения, т. е. гораздо более общему видению, нежели было предложено Кантом.

Буквально в первых же строках своего текста, М. Фуко обращает внимание на факт, который до последнего времени не был осмыслен. Статья И. Канта представляет собой ответ на вопрос журнала «Берлинский ежемесячник» (*Berlinische Monatsschrift*) «Что есть просвещение?», а всего за два месяца до этого на аналогичный вопрос отвечает выдающийся деятель еврейского Просвещения (*Гаскалы*) Мозес Мендельсон. Таким образом, задается совершенно новый контекст осмысления Просвещения, определяемый диалогом (равно как и противостоянием) между христианской и иудейской религиозными традициями. В действительности, духовная проблематика находится не только (и, может быть, даже не столько) публикации, но и в самом кантовском тексте, где Просвещение определяется как исход (*Ausgang*), осуществляемый человеком и человечеством из состояния несовершеннолетия. Трудно представить себе более религиозно-насыщенный символ в свете того, что вторая Книга Библии, повествующая об исходе евреев из Египта, называется аналогично: «Исход».

В дальнейшем, М. Фуко фиксирует многозначность кантовского понимания Просвещения: в разных частях статьи, Просвещение предстает и в качестве имманентного принципа развития человечества, и в качестве вызова, обращенного к человеку в его единичном, субъектном качестве, и в качестве политической проблемы создания условий, при которых общественное Просвещение может стать реальностью. В дальнейшем, все перечисленные аспекты становятся предметом рефлексии и со стороны М. Фуко, и только религиозная проблематика веры и веротерпимости, чрезвычайно актуальная для И. Канта, оказывается вне поля рефлексии французского философа XX века. Именно для ее решения, Кант вводит достаточно странное (по крайней мере, на взгляд человека XX века) разделение между «частным» и «общественным» применением разума. Частное применение разума связано с отправлением некоторых общественных или государственных функций, и осуществляется человеком в ситуации исполнения им определенных обязанностей. Этому противостоит — общественное (точнее, публичное) проявление разума, заключающееся в свободном исследовании любого представляющего интерес для общества феномена. Достаточно абстрактное разделение напрямую проецируется на религиозную практику: любой священник должен отправлять обряды в полном соответствии с канонами и устоями своей конфессии, однако в свободное от службы время, он вправе предпринимать публичное исследование и даже критику отдельных положений своей веры с целью усовершенствования.

Будучи ангажирован неклассической философской установкой К. Маркса, Ф. Ницше и З. Фрейда; М. Фуко приходит к ре-интерпретации кантовского понятия Просвещения, как установку на преодоление любого рода «метафизики» и «мертвой формы», героизацию и, одновременно, игровое преобразование действительности, археологическое исследование прошлого. Иными словами, М. Фуко аксиоматизирует свой тип философской работы и человеческого существования в качестве аутентичного Просвещения: «Итак, я охарактеризовал бы философский этос, присущий критической онтологии нас самих, как историко-практическое испытание пределов, которые мы можем перейти, и как нашу собственную работу над нами самими в качестве свободных существ» и далее: «...Нужно сегодня напоминать, что критическая работа и поныне включает в себя веру в Просвещение: полагаю, что она требует постоянной работы с нашими собственными пределами, а значит — тяжелого терпеливого труда, придающего форму нетерпению свободы».

Между тем, говоря о проблематизации пределов и границ просветительской установки, следует иметь в виду, в первую очередь, опыт самого И. Канта, размышлявшего о пределах и соотношениях универсализма и партикуляризма, светского государства и религиозной традиции.

Это позволяет обратиться к менее известной статье Моисея Мендельсона на эту же тему [Мендельсон 2004]. Автор заявляет о том, что принимает предназначение человека, как «меру и цель всех наших стремлений и усилий, за отправную точку, на которой мы заостряем внимание, если не хотим потерять себя». Соответственно этой установке, Просвещение, как процесс, есть гармонизация всех — и сущностных, и несущностных предназначений человека. Мендельсон вполне разделяет представление Канта о государственной службе, как о частном (несущественном) предназначении, однако столь же радикально расходится с ним в понимании сущностного: если для Канта сущностное предназначение определяется универсальными задачами развития человечества, то для Мендельсона — сущностное предназначение берется из переживаемой религиозной и национально-культурной традиции.

В той же мере, в которой различаются онтологические представления, меняется и модус и направленность рассуждений: если Кант в итоге приходит к абсолютно радикальной установке — на постепенное перерастание частного применения разума — в его универсальную форму, ответ Мендельсона может показаться слишком уклончивым и непоследовательным: Мендельсон даже склонен пожертвовать отдельными аспектами Просвещения, если это может вызвать хаос или человеческое страдание. Таким образом, перед нами открывается вну-

твенная, по сути, религиозная подоплека мышления Мендельсона — ни одна идея или ценность не является абсолютной, но подлежащей суду (рассуждению), отводящему ей место и роль в пространстве и времени исторического и человеческого бытия.

Таким образом, кантовская и мендельсоновская версия Просвещения взаимно дополнители: то, что для Канта имеет смысл разделения частного (государственного) и общего (общественного), для Мендельсона — «сущностного» и «несущностного», религиозного и государственного. Иными словами, любая версия Просвещения (включая и фукианскую реконструкцию) есть, прежде всего, обращенность к антропологическим границам и разделением, а различия определяются тем, что осознается в качестве границы и каким образом происходит их онтологизация — трансформация — преодоление.

В дальнейшем, мы попытаемся продемонстрировать, как эта проблематика может быть понята в современном контексте и, соответственно, определить возможности просветительской установки в трех сферах человеческого бытия: политике, гуманитарных науках и образовании.

#### IV

Наиболее грубые (хотя, одновременно, и наиболее распространенные) модели современного мира базируются на системе унаследованных из второй половины XX века диспозиций Запада (под которым, с большей или меньшей определенностью понимается США и страны Западной Европы) и Востока (доминирующим субъектом которого на протяжении истории между Второй Мировой войной и последним десятилетием XX века был СССР). Произошедший в 1991 году крах советской системы, до сих пор остается «трудным местом» как для отечественных историков и философов, так и, в еще большей степени, для европейцев. Как говорил в одном из интервью А. Бадью, отвечая на вопрос о причинах и сущности разрушения СССР: «Но, в целом, вы знаете, у меня такое чувство, что советский режим просто совершил *самоубийство*. Конечно, не нужно забывать о холодной войне и прочих проявлениях враждебности, но я никак не могу избавиться от ощущения, что *там произошло самоубийство*» [Интервью с Аленом Бадью...2005].

Несмотря на крайне болезненные экономические трансформации последнего десятилетия XX века, существенного перераспределения ролей в Евразии, результатом чего становится все возрастающая мощь Китая, общая диспозиция «Запада» и «Востока» сохраняется до сих пор. При этом обобщенный (скорее даже, мифологизированный) Запад представляется хранителем Просветительской установки, провозглашающей ценности толерантности, политической корректности, мультикультурализма, а обобщенный Восток реализует те или иные стратегии сохранения «аутентичности», «преемственности», «традиционализма» и т. д. И если более или менее успешная комбинация традиционных ценностей в сфере политики и культуры, и заимствованных на Западе принципов организации производства, уже стало основанием для успеха экономик Японии, Китая, Южной Кореи, Сингапура, то опасности, связанные с односторонней декларацией всеобщего равенства, только начинают осознаваться в Западной Европе и США.

Общий контекст, который определяет значительную часть современных дискуссий о судьбах мира, можно определить, как проблему «архаизации», в разных формах присутствующую в большинстве западных стран. Эта угроза связывается с бесконтрольной иммиграцией из стран Азии и Африки, что, в сочетании с принципами европейской социальной политики, приводит к социальной катастрофе и последующему «самоупразднению» Европы [Sarrazin 2010, Nolte 2006, Fabio 2005, Herman 2006, Nahne 2004].

Количественный рост инокультурных общин на фоне сокращения рождаемости среди европейского населения приводит к разрушению стандартов «культурного поведения» и сознания; принципы солидарной социальной ответственности приводят к перераспределению национальных богатств в пользу приезжих; социальные гарантии безработным иммигрантам

в отсутствии развитой трудовой этики снижают и без того невысокую трудовую мотивацию, наконец, официальное признание мультикультурализма в качестве единственной и бесспорной ценности приводит к апатии и культурной инертности европейской части социума и, в конечном счете, распаду «социальной субстанции».

Альтернативой этому движению является достаточно множество достаточно разнонаправленных и по-разному именующихся течений (в США — это «неоконсерваторы», в Германии — «новогражданственники», в России — «либеральные консерваторы» или «младоконсерваторы» [Диунов 2009]), ставящих во главу угла семейные, гражданские, национальные ценности и подчеркивающие опасность безраздельного господства либеральных, массово-демократических и глобализационных тенденций.

При всей очевидности и, во многом, оправданности этой критики [Ремизов 2002: 111], основной ее проблемой остается заимствованный у «победившего» либерализма и глобализма язык: обращенность к «естественным правам человека» (среди которых помимо «либеральных» прав значатся и право на идентичность, язык, историческую память и др.). Напротив, либерализм, остающийся на всем протяжении своей истории, постоянной мишенью для критики (причем — как внешней, так и внутренней!) оказывается неизменным победителем.

Более того, даже на теоретическом уровне попытка реконструкции особого азиатской государственной традиции и азиатского способа производства, оказываются лишь зеркальными отражениями марксистской политэкономии, в которую включается внеэкономическое принуждение [Семенов 2008: 401].

Несомненно, что введение внеэкономического принуждения (по сути, прямого насилия) в качестве значимого фактора и основания для общественного строя, может объяснить историческую специфику «русского мира» [Клямкин 2014], включая: преобладание силы над законом, вторичность «веры» по отношению к «правде», постоянные взаимные трансформации имперской мобилизации и хаоса.

Однако ни одно из этих объяснений не содержит того, что можно было бы рассматривать в качестве альтернативной цивилизации, модели бытия, обладающей не только устойчивостью во времени и пространстве, но и привлекательностью. Критика, проблематизация, сохранение внутренней неоднородности в качестве ценности — уже включены в сам «европейский» проект, и, в этом отношении, никакая, даже самая жесткая критика со стороны не является для проекта Просвещения разрушительной. Более того, любая альтернатива западному проекту представляет наивысший интерес для проектирования, как нерастроченный ресурс, вызов, подлежащий осмыслению и включению в обобщенную перспективу. Немаловажно и то, что наиболее просвещенные деятели Запада [Киссинджер 2014] провозглашает ценности благоразумия, под которыми так же, как и два с лишним столетия назад, Мендельсон понимал возможность определенного баланса сил. Киссинджер напрямую утверждает: «Реалистическая международная политика, поэтому нуждается в устойчивой системе ценностей, которая позволит осуществлять ее, несмотря на неизбежную противоречивость текущих обстоятельств. Даже Бисмарк, будучи образцовым реалистом в политике, подчёркивал, что реалистическая государственная деятельность в конечном итоге нуждается в моральном основании: «Самое лучшее, что может сделать государственный деятель — это тщательно прислушиваться к шагам Бога, хвататься за край Его плаща и следовать за Ним по этому пути»».

По сути дела, так формируется конкурентная стратегия Запада, исходящая из априорного превосходства, основанного не на пустой самоуверенности, но во владении ресурсом времени и механизмами превращения внешних вызовов — во внутренние преимущества, но, при этом, вполне реалистично относящаяся к партнерам и соперникам, не стараясь их «переделывать» и, тем более, «обратить». Именно историческое бытие, в которой находят подтверждение и позиции «идеалистов» и «реалистов» должно стать источником большей взвешенности, чем случайное согласие «друзей» на проведение тех или иных акций.

Напротив, чем более радикально-антизападной представляется формулируемая политическая альтернатива, тем тщательнее ей приходится огораживать свое интеллектуальное и духовное пространство от любого рода «чуждых влияний», в качестве которых, в первую очередь, опознаются универсалистские идеи Просвещения. В этой связи, становится понятным и постоянно воспроизводящаяся «интеллектуальная импотенция» отечественной прогностики в отношении наиболее глобальных тенденций и вызовов.

Обобщенный Запад неизменно оказывается местом, где разные регионы мира, политические режимы, экономические модели и культурные миры наделяются статусами, проходят многостороннюю экспертизу на «прочность» и «эффективность» [Мир после кризиса... 2009].

В то же время, проекты будущего, порождаемые в контексте локальных политических традиций, либо сознательно игнорируют глобальную перспективу, либо же представляют собой полемическое перевертывание уже существующих конструктов «в свою пользу». Таким образом, мы приходим к некоторому промежуточному выводу. Сила Запада заключается не в той или иной «метафизической предрешенности» и, тем более, человеческой самоуверенности, но в особом способе отношения к неоднородности и противоречивости мира, возможности независимой проблематизации («вопрошания») по поводу любых сущностей или противоречий. При этом, ни одна завершенная форма (будь то сам «либерализм» или «мультикультурализм») не должна и не может быть выведена из этого процесса критики — преодоления. В этом отношении, просветительская установка возобновляется в каждом рассуждении о границах, пределах, условиях и контекстах любого действия, политической или экономической доктрины, возможностей и перспектив.

Очевидно, что просветительская установка оказывается, теснейшим образом, связана с властью, и в этом качестве является самой очевидной жертвой *ресентимента*, претензии на независимость. Но, в этом отношении, не следует забывать той фундаментальной двойственности, которая присутствует в Просвещении с самого момента его зарождения. Одним из аспектов ее — является не только возможность, но и принципиальная необходимость балансирования любых импульсов, сколь бы привлекательными они не казались, и, в этом отношении, оппозирование тем или иным устремлениям, есть неотъемлемая часть политики Просвещения на мировой арене (Мендельсон). Не менее важным является и устремленность к «взрослости», способности жить «своим умом», т. е. эмансипаторская установка как в политико-идеологической, так и в ценностно-смысловой сфере. Однако же, любое действие на этом пути, должно осмысливаться не только в логике прямого противостояния смысловых альтернатив, но и в отношении к возможности человеческого существования, т. е. осмысливаться не только в пространственном контексте, но и в бытийном отношении. И именно в соединении этих различных, но взаимно-необходимых импульсов, просветительская перспектива может уберечь как отдельного человека, так и человеческое общество, как и все человечество от неисправимых авантюр.

Другая перспектива Просвещения актуализируется в связи с потребностями переосмысления всего корпуса гуманитарных наук и практик, начавшегося в последние десятилетия XX века и не завершенного до сих пор. В действительности, произошедший в 80–90-ые годы поворот, остающийся, во многом, еще неотрефлексированной реальностью, был связан и проявлен не только в сфере политической или экономической, но, в неменьшей степени, как поворот антропологический, приведший к сдвигу всех гуманитарных представлений. В этой ситуации, любые попытки проектирования будущего гуманитарных наук без осмысления случившегося разрыва, оказываются более или менее смелыми фантазиями, лишенными не только предсказательной силы, но и современной актуальности.

Как показывает анализ [Ушакин 2014], в основе установки, свойственной большинству отечественных направлений научно-гуманитарного познания, находится несколько сущностных проблем. Перечислим их:

1. *Проблема языка познания.* В любой ситуации профессионального общения отечественных и зарубежных гуманитариев, как правило, возникает практически непреодолимый языковой барьер. Причем, подчеркнем, речь идет не столько о незнании отечественными гуманитариями иностранных языков (хотя значимость этой проблемы не следует преуменьшать!), но, в большей степени, о неперевоидимости сложившегося в отечественной научно-гуманитарной культуре языка — на язык западных традиций. Эта неперевоидимость имеет несколько измерений. В первую очередь, и в советском, и в постсоветском гуманитарном дискурсе, преобладает установка на систематизацию и обобщение уже существующих интерпретаций (теорий, концепций), придавая им более или менее «прогрессивный» статус. Происходящее таким образом «символическое овладение» феноменами, имеет своим следствием принципиальную неготовность большей части гуманитариев к обсуждению конкретных фактов и интерпретаций. В большинстве случаев, работа с текстом исчерпывается цитированием некоторого количества «классиков» и «основоположников», сама возможность критического прочтения которых воспринимается либо как непрофессионализм, либо как кощунство. Критическая позиция реализуется лишь в отношении более или менее «чуждых» течений (как правило, зарубежной мысли), при этом опять-таки, задача осмысления конкретного текста не ставится. Более распространенным является сведение целого корпуса текстов (авторское наследие, течение, школа и др.) к некоторому набору мемов, основных идей, установок, которые рассматриваются в виде объектной реальности, не только безотносительно к различиям, существующим между разными компонентами, но даже — безотносительно поставленных и решаемых проблем. Совершенно нетипичным является реализация диалогических стратегий прочтения, когда один и тот же вопрос рассматривается в контексте нескольких методологических перспектив, еще реже встречается обсуждение условий и границ применимости тех или иных представлений. Напротив, каждая концепция рождается с установкой на решение максимально общих вопросов, в связи с чем, качественные исследования отдельных проблем встречаются несравненно реже универсальных концепций, в основе которых находятся несколько переформулированные классические идеи. В результате, возникает ощутимая разница в исследовательских установках, приводящая к формированию устойчивых стереотипов взаимной интерпретации отечественными и зарубежными исследователями: наши гуманитарии склонны считать западную науку погруженной в несущественные частности, детали, отвлеченные дискуссии; соответственно, западных гуманитариев удивляет масштабность поставленных проблем при неясности методологии, отсутствии оригинальных результатов и множестве некритических заимствований.
2. *Травмированность сознания гуманитариев.* Это представление нуждается в некотором комментарии. Действительно, большинство отечественных гуманитариев рассматривает события разрушения СССР в качестве непреодолимой трагедии, травмы, результатом которой стала утрата имевшихся у советской науки достижений, обесценивание имевшихся традиций, потерю социального статуса. При этом, господствующее объяснение произошедшего, как правило, укладывается в логику заговора части партийной и государственной верхушки и последующего предательства страны в интересах Запада. Формируется комплекс нескольких взаимосвязанных чувств — незаслуженного оскорбления, обманутого доверия, утраченной перспективы. Таким образом, возникшие травмирующие переживания постоянно воспроизводятся и, в определенной степени, становятся социальным идентификатором научного сообщества, но никоим образом не являются предметом научно-гуманитарного познания и преодоления.
3. *Смешение научных и административных амбиций.* Весьма характерным для отечественной гуманитарной традиции является преобладание административных мотиваций в занятиях наукой. Сам феномен научной карьеры является маргинальным по от-

- ношению к использованию научных регалий в конкуренции за статусный ресурс. Более того, система аттестации научных кадров, нередко превращается в неформальный механизм обеспечения доступа к административной должности. В этих условиях, возможности научной рефлексии по осмыслению и реконструкции существующих социально-гуманитарных практик оказываются не востребованными.
4. *Нерефлексивность в отношении политического контекста.* Еще с советских времен, сфера политического знания представлялась абсолютно идеологизированным полем, знания в котором являлись функцией от текущей политической конъюнктуры, и никакой объективной реальности не соответствовали. В этом контексте сформировалась традиция: с одной стороны, любое направление исследований могло существовать, только получив признание со стороны идеологического руководства, с другой стороны, действие политических факторов находилось принципиально вне сферы научной рефлексии. Следствием этой ситуации явилось преобладание в отечественной гуманитаристике идей и концепций, либо игнорирующих политический фактор, либо — репрезентирующий отношения власти каким-то иным образом. Трудно не заметить в широком распространении *деятельностного, личностного или культурологического подходов* следствия все той же неразрешимой проблемы: использование идеальных «ценностей», «целей», «мотивов» и «личностного выбора» в качестве объяснительных принципов позволяло избежать анализа социально-экономических и политических противоречий, характерных для советского общества. Вследствие этого, как только упал «железный занавес», отделявший советскую и европейскую гуманитарные традиции, отечественные гуманитарии оказались перед необходимостью срочного импорта европейских представлений о роли *власти* в производстве *знания*, что стало первопричиной массового увлечения критической теорией и постмодернистской критикой. Излишне говорить, что переводные тексты Ю. Хабермаса, М. Фуко или Ж. Бодрийера едва ли могли стать надежными основаниями для понимания феномена политизации науки в бывшем СССР.
  5. *Констатация «развала науки и образования».* Этот тезис господствует на протяжении более чем двух десятилетий; при этом, речь идет не столько о финансовой составляющей (хотя недофинансирование науки и образования продолжает оставаться значимым фактором, ограничивающим возможности любых инноваций), но о — разрушении единых «правил игры», контекстов и логик научного производства и образовательной деятельности. Результатом этого становится своеобразная «экзистенциальная подвешенность» каждого ученого и преподавателя, профанация любого рода коллективных проектов и экспертного мнения, фрагментация научного сообщества. Возникает весьма специфический феномен «научных клиентелл», возникающих вокруг руководителя научной школы, недоступных ни внешней критике (любая внешняя критика оказывается незаконной, поскольку осуществляется без «глубокого понимания специфики разрабатываемой теории»), ни внутренней (сама возможность критики и, тем более, опровержения сложившихся взглядов представляется невозможной, вследствие статусного неравенства).
  6. *Монологизм научного познания.* Закономерным следствием всего перечня парадигмальных проблем является принципиальная монологичность научного мышления. Это свойство проявляется на всех уровнях системы образования и производства научных знаний: от университета, где большинство преподавателей рассматривают семинары и консультации в качестве малопродуктивного дополнения лекционного изложения — и до тематики научных конференций, выстраивающихся вокруг некоторых знаковых имен, но не актуальных проблем. И здесь приходится отметить в качестве парадоксального (хотя и вполне закономерного следствия): тщательно артикулируемое и, зачастую, преувеличенное почтение к отечественным научным авторитетам является обо-



ротной стороной их исключенности из «мирового табеля о рангах», равно как и отсутствия перспектив международного признания.

Сказанное относится, в первую очередь, к «мейнстриму» отечественной гуманитарной науки, генетически связанному с институциональными формами и практиками массовой советской науки. Тем интереснее современные опыты прочтения некоторых «нонконформистских» гуманитариев — философов, культурологов, политэкономов, значительно расходящихся с «официальной точкой зрения» не только на отдельные проблемы гуманитарного знания, но и в ценностных основаниях жизненной и профессиональной карьеры.

Так, весьма интересный опыт обращения к целой плеяде неортодоксальных мыслителей второй половины XX века — М.К. Мамардашвили, Г.П. Щедровицкому, Б.А. Грушину, Н.В. Мотрошиловой и др. был представлен в документальном сериале «Отдел» [Отдел. Россия 2010]. Однако, и здесь (Н.С. Плотников) мы отмечаем большинство проблем и противоречий официальной советской гуманитарной традиции: установка на «переделку всей философии»; отсутствие преемственности со старшими современниками при обращенности мифологическому идеалу «античной» или «классической» философии; высокая степень зависимости каждого интеллектуального действия от «начальственной милости» и связанный с этим антидемократизм построений; мифология «отдела» (группы прорыва, знатоков), занятых созиданием будущего в противовес «массовому человеку», не способному подняться до осмысления своего бытия.

Таким образом, проблема переосмысления отечественной гуманитарной традиции оказывается гораздо глубже, чем это можно было представить. Дело, конечно же, не в поиске очередных научно-философских обоснований для уже реализующейся политики, как это было характерным для «официальной советской науки» или же философского фрондерства, выдаваемого за нонконформизм и свободомыслие. Действительно содержательной проблемой становится преодоление традиции бесконечного — и бесплодного — воспроизведения однажды заданных соотношений *родительской строгости власти и юношеской непосредственности оригинального мышления*, не дающих ни власти, ни обществу возможности взросления.

Вообще, именно в точке сопряжения современности (*modernité*) и традиции; Просвещения и Традиционализма возникают самые трудные, но необходимые для понимания проблемы гуманитарного познания. Отметим здесь лишь некоторые наиболее актуальные аспекты этого напряжения.

Во-первых, базовое (начиная с И. Канта) понимание феномена Просвещения заключалось в выходе, преодолении традиции. Между тем, сама непростая история Просвещения в XIX и XX веках предстает в качестве одной из фундаментальных традиций, следствием чего являются многообразные противоречия между «буквой и духом» Просвещения. Во-вторых, современная философия видит в любой традиции не линейное воспроизводства однажды сформулированного образца, но сложный механизм, одновременно обеспечивающий и воспроизведение культурного капитала общества, и приспособление к изменяющемуся миру [Сэджвик 2014].

В-третьих, и это, возможно, самый сильный аргумент в пользу переосмысления отношения Просвещения к Традиции: уже в последние десятилетия стало понятно, что одностороннее преодоление пред-рассудочного сознания в пользу бесконечной рационализации и рефлексивной возгонки индивидуального опыта имеет естественный предел в виде невротика-социопата. Действительно, любой способ социального взаимодействия неизбежным образом свидетельствует о некоторой неполноте и несамодостаточности индивида, что, с точки зрения ортодоксального прочтения И.Канта, есть следствие его незрелости. В результате не только чужой опыт и представления должны утратить свое значение для вполне просвещенной личности, но и все то, что пережито и продумано ею в прошлом, поскольку придавать этому значение — есть следствие неспособности мыслить «здесь и сейчас».

При этом модернистская установка сопряжена с рядом существенных потерь в эмоциональной сфере человека, в числе которых — невозможность «доверительного» восприятия и принятия мира. Модерн оказывается в ситуации постоянной озабоченности нахождением *единственно верной* методологии, позволяющей «разоблачить» реальность, избавив ее от порока лжи и мистификаций. Таким образом, философское высказывание в эпоху модерна делается во имя разоблачения *заблуждений прошлого*, с тем, чтобы уже в следующий момент стать объектом будущих разоблачений.

Между тем, парадоксальным образом, наиболее радикальные формы религиозного антимодернизма, представляют собой «перевернутые» тезисы модерна и, в этом отношении, оказываются идеологически зависимыми. В частности, один из основных тезисов антимодернизма является установка на разоблачение ложных идолов, в качестве которых выступает уже сама модернистская традиция, скрывающаяся не только от «посторонних взглядов», но даже от самих ее сторонников. Как утверждают религиозные антимодернисты [Антимодернизм.ру 2013], «модернизм ускользает от богословского или философского анализа и трудно определим даже для самих его адептов. Это значительно затрудняет борьбу с модернизмом и его проявлениями в Церковной мысли и жизни...». В той же мере, в которой модернизм стремится к максимальной интенсивности переживания «здесь и сейчас», антимодернизм рассматривает саму возможность изменения смысла религиозных законов во времени — тяжелейшей ересью, а любой опыт рационального познания человека и человечества — «новой религией самоспасения».

На этом фоне, большинство современных обращений к познанию традиции, не только проблематизирует традиционное наследие, но напрямую стимулирует ее переосмысление. Иногда при этом делается акцент на духовных истоках человеческой рациональности [Воин 2014]; иногда — на реконструкции механизмов, обеспечивающих воспроизводство культуры [Ассман 2004: 52]; иногда в центр исследовательского внимания попадают феномены кросс-культурного взаимодействия и обмена, как конституирующие основания новых традиций [Аверинцев 2014].

Было бы величайшим безрассудством признавать за той или иной (модернистской или же антимодернистской) установкой суверенное право на Будущее, объявляя ее — источником или прообразом Просвещения для XXI века. Напротив, Просвещение в науках о человеке может быть лишь следствием глубочайшего взаимного переосмысления как наиболее радикальных модернистских, так и антимодернистских течений, их совместного диалогического вопрошания о сущности и судьбе человека, «Развития» и «Возвращения». Это приводит и к глубинной неоднородности просветительской установки в гуманитарном знании: Просвещение реализуется как выявление внутренней неоднородности, диалогичности того, что имеет статус целостного и незыблемого, раскрывая внутренний потенциал его развития и трансформации. Не менее важным представляется и обратное — обретение единой формы, внутри которых расходящиеся и даже противостоящие друг другу тенденции и силы могут обрести если не гармоническое единство, то, по крайней мере, неразрушающий баланс. Есть еще одно измерение Просвещения, которое можно было бы обозначить как «новый традиционализм»: осмысление пройденного человеком и человечеством пути, в основе которого — постоянное вопрошание о смысле созидания и разрушения исторических форм бытия. При этом ставится под сомнение традиционная озабоченность Просвещения — в отношении будущего, которое рассматривается более оптимистично, нежели прошлое. Просвещение нашего века — осуществляется и в отношении традиционных разграничений на Прошлое и Будущее, где пост-современные и прото-современные тенденции обнаруживают свое непосредственное противостояние и внутреннее единство [Эпштейн 2001].

Завершающим сюжетом Просвещения для XXI века, является вопрос о сущности индивидуального человеческого просвещения, традиционно осмысливаемого в категориях *образования и воспитания*. Именно в этой сфере, кризис наиболее очевиден: снижение показателя

телей успешности российских школьников в международных сравнительных исследованиях (PISA, TIMSS etc.) у всех на слуху; коррупционные издержки проводимых в образовании реформ оказываются более значительными, нежели позитивные следствия; а непрофессионализм учителей и поведенческие девиации в ученической среде, фактически, превратились в альтернативную норму.

Между тем, все многообразие частных (хотя и крайне болезненных) проявлений кризиса, так или иначе, восходит к тем, в определенном смысле, патологическим изменениям человеческой сущности, произошедшим в последние столетия и, безотносительно эмоциональных оценок влияния «Прогресса» на образование, не могут рассматриваться отдельно от глобальных трансформаций человечества и человечности.

Оглядываясь на историю XX века, с особенной жестокостью прошедшей по народам, населяющим бывшую Российскую Империю, следует отметить несколько исторически обусловленных особенностей, закрепленных и воспроизводимых всеми системами современного общества, но, в концентрированном виде, системой образования и воспитания.

В первую очередь, следует отметить фундаментальную роль насилия как онтологического измерения любых социальных трансформаций в течение последних 100 лет. Каждый новый этап социальной жизни предварялся, сопровождался либо завершался взрывом насилия: менялись формы насилия (две Мировые войны, революции, Гражданская война, геноцид, репрессии, этнические чистки, криминальный террор), но, при любых формальных изменениях, в обществе сохранялся крайне высокий уровень готовности к насилию и толерантности к насильственным действиям («время сейчас такое»).

Глубокая интегрированность системы образования в решение политических задач привели к тому, что насилие оказывалось важным компонентом образования и воспитания, в результате чего на каждом последующем этапе исторического развития взаимное нарастало взаимно отчуждение человека и образовательной системы. Крайне низкая эффективность проектов формирования самоорганизации и самоуправления образовательными сообществами и, напротив, все возрастающая коммерциализация и криминализация образования — имеют один и тот же корень — взаимную враждебность системы образования и человека.

Другим, не менее важным источником нынешних проблем в образовании, являлся процесс идеологизации культуры, продолжавшийся на протяжении всего XX века и, на каждом последующем историческом этапе, приводивший к дальнейшей утрате автономии культурного действия. Ни в коей мере не идеализируя дореволюционную Россию, следует, тем не менее, отметить, что большинство культурных сообществ характеризовались достаточно высокой степенью свободы, обеспеченной широким распространением меценатства и сохранением значительной дистанции между практиками государственного насилия и культурными практиками. В послереволюционные годы, роль государственных инстанций в культурных процессах возрастает, пока не достигает тотального контроля.

В содержательном отношении, это приводит к тому, что преобладающей задачей государственной культурной политики становится принудительная идентификация человека в связи с политически выверенными концептами. Результатом этого стало появление многослойной дидактической литературы, основной задачей которой было более или менее прямая пропаганда определенных образцов. Именно это, в конечном счете, и стало причиной разрушения культуры чтения, распада сложных интеллектуальных стратегий, в первую очередь, коммуникативных и читательских. Другим важным фактором, значимость которого лавинообразно нарастала, примерно, с середины 90-х годов, стало распространение глобальных информационно-технологических сетей, технологически облегчивших плагиат и существенно снизивших востребованность библиотечных собраний.

Наконец, произошедший на рубеже 80-х и 90-х годов крах СССР и порожденных им политических и культурных практик стал внешним выражением разрыва («зияния») механизмов, обеспечивающих ценностно-смысловое единство общества. Ответом на возникшее

многообразие социальных потребностей, культурных стилей и стратегий, стала коммерциализация образования и культуры, как условие обеспечения управляемости. Обратной стороной этого нового культа стали принципиальные затруднения в процессах формирования и продолжения любых культурных традиций, поскольку единственной адекватной формой коммерциализации культуры и образования является краткосрочный проект, ориентированный на получение быстрого финансового результата и не связанный какими-то социальными обязательствами. Говоря словами П. Бурдьё, происходит необратимая конверсия всех форм капитала — символического, социального, человеческого — в капитал финансовый, который, в конечном счете, обесценивается в силу своего монопольного положения — его уже не на что обменивать.

Следует иметь в виду и геополитическое измерение кризиса, который продолжается на протяжении четверти века на территории бывшего СССР. Идеологически артикулированный «западный вектор», под лозунгами которого происходили социально-экономические реформы начала 90-х годов, уже тогда находился в явном противоречии с приоритетами сохранения идентичности и поисками «национальной идеи», особенно активизировавшимися в последние годы XX века. С началом XXI века это противоречие лишь обострялось: последовательно включаясь в единую международную систему экономического регулирования, в политическом отношении Россия все чаще и активнее противопоставляла себя некоторому обобщенному «Западу», как носителю чуждой и агрессивной идеологии. Результатом этого становится углубляющийся внутренний раскол российского общества и человека: его принадлежность миру глобальной экономики связано с принятием ценностных кодов западного мышления, в то время как требования национально-культурной идентичности и цивилизационного своеобразия предполагают активное неприятие западного влияния, и, в первую очередь, принципов либерализма, разделения властей, свободы слова и собраний. Одновременно, переход на язык конфронтации делает совершенно невозможным участие России в обсуждении актуальных проблем, стоящих перед западной цивилизационной моделью и всем человечеством.

В этих условиях, решение любой сколь угодно существенной проблемы человеческого бытия имеет в качестве предварительного условия — расширение временных горизонтов как в ретроспективном (историческом), так и в перспективном (проектном) отношении. Другим интеллектуальным условием человеческого выживания должна стать проблематизация ставших формальными и бессодержательными противопоставлений *Запада и Востока, Европы и России, модернизации и традиционализма* и др.

В последние годы становится очевидным — уже сам факт постоянного разрастания кризиса, начавшегося с «инвестиционного пузыря» на рынке американской недвижимости, продолжившегося кризисом европейского интеграционного проекта, едва не приведшего к финансовому краху нескольких стран (Греция, Испания, Португалия, Исландия), перешедший в военно-политическую сферу в связи с событиями на Украине — носит универсальный характер. В этих условиях выбор любой из альтернатив, связанных с «продолжением» когда-то избранной линии означает лишь разрастание катастрофы.

Альтернативой этому гибельному пути может стать лишь путь Просвещения — и на индивидуальном, и на глобальном уровне, связанный с поиском-преодолением тупиков современной цивилизации. Сложность его относительно с предыдущими проектами Просвещения заключается в необходимости преодоления зависимости как от глобализации, стирающей грани между человеческими сообществами, в той же мере, как и от опасности архаизации, разрушающих человеческую и историческую перспективы. В уже процитированной статье, М.Эпштейн называет новую мировоззренческую доктрину — *протеизмом* (по имени античного морского божества — Протея, принимавшего различные формы), сосредоточенностью не на прошлом, но на будущем; становлении, а не форме на фоне особого сочетания эмбриологии и археологии, утопии и апокалипсиса, прогресса и эсхатологии. Едва ли терминологическая дискуссия занимает столь уж значительное место в этом движении, но следует отме-

тить, что проблема — не сводится к редукции вновь возникающих форм бытия — к некоторому «-изму», но связана, с заданием пространства, внутри которого может осуществляться рефлексия и коммуникация по поводу актуальных проблем человека, общества, истории, культуры и др. По этой же причине, мы вновь обращаемся к вопросу, вынесенному в заголовок статьи: он явлен нам, как вызов, ответ на который, в немалой степени, предопределяет саму возможность выживания человека и человечества в новом тысячелетии.

Аверинцев С. 2014. Духовная традиция Восточной Европы и ее вклад в формирование новой европейской идентичности О праве навязывать и праве принимать. — *Интернет-журнал «Гефтер»*. — Доступно: <http://gefter.ru/archive/11026>. — Проверено: 10 марта 2014.

Антимодернизм.ру. 2013. *Православная миссионерская энциклопедия*. Издание второе, дополненное. — М.: Православный. — С. 622.

Ассман Я. 2004. *Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности*. — Пер. с нем. М.М. Сокольской. — М.: Языки славянской культуры. — С. 52.

Воин А. 2014. *Неорационализм — духовный рационализм*. — Direct Media Online. — 259 с.

Грей Дж. 2003. *Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности*. — Пер. с англ. — М.: Праксис. — 368 с.

Диунов М. 2009. Младоконсерватизм. Его история, его значение. — *Русский журнал*. — 12 мая 2009. — Доступно: <http://www.russ.ru/pole/Mladokonservatizm.-Ego-istoriya-ego-znachenie>. — Проверено: 15 мая 2014.

Доклад «Национальная идентичность и будущее России». 2014. — Доступно: [http://vid-1.rian.ru/ig/valdai/Identity\\_rus.pdf](http://vid-1.rian.ru/ig/valdai/Identity_rus.pdf). — Проверено: 25 апреля 2014.

Ефимов В.С. 2014. Образование — 2030: сценарии для России. — *Аккредитация в образовании: электронный журнал*. — Доступно: [http://akvobr.ru/obrazovanie\\_2030\\_scenarii.html](http://akvobr.ru/obrazovanie_2030_scenarii.html). — Проверено: 12 мая 2014 г.

Закон РФ «Об образовании» №3266–1 от 10 июля 1992.

Интервью с Аленом Бадью — *Топос*. — 18.11.2005. — Доступно: <http://politizdat.ru/interview/29/> — Проверено: 13 мая 2014.

Киссинджер Г. 2014. Пределы универсализма: о консерватизме Бёрка. — *Интернет-журнал «Гефтер»*. — Доступно: <http://gefter.ru/archive/5434>. — Проверено: 10 мая 2014.

Клямкин И.М. 2014. Затухающая цикличность. — *Интернет-журнал «Гефтер»*. — Доступно: <http://gefter.ru/archive/6660>. — Проверено: 15 мая 2014.

Материалы и предложения к проекту основ государственной культурной политики. 2014. — *Известия*: газета. — 10 апреля 2014.

Мендельсон М. 2004. О вопросе «Что значит просвещать?» (Перевод и вступительная статья М. Р. Демина). — «*Философский век*». Альманах. — Вып. 27. «Энциклопедия как форма универсального знания: от эпохи Просвещения к эпохе Интернета»/ Отв. редакторы Т.В. Артемьева, М.И. Микешин. — СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2004. — Доступно: <http://ideashistory.org.ru/a27.html>. — Проверено: 14 мая 2014 г.

Мир после кризиса... 2009. *Мир после кризиса. Глобальные тенденции — 2025: меняющийся мир*. — М.: Европа, 2009.

Отдел. Россия, 2010, 8 серий. Автор: Александр Архангельский. Режиссер: Елена Ласкари. — Доступно: <http://www.tvkultura.ru/page.html?cid=11>. — 124. — Проверено: 15 мая 2014 г.

Ремизов М. 2002. *Опыт консервативной критики*. — М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. — 111 с.

Рикуперати Дж. 2003. Человек Просвещения — *Мир Просвещения. Исторический словарь*. — М.: Памятники исторической мысли. — С. 15–29.

Сэдживик М. 2014. *Наперекор современному миру: Традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века*. — Пер. с англ. М. Маршака и А. Лазарева; науч. ред. Б. Фаликов. — М.: Новое литературное обозрение. — 536 с.

Семенов Ю.И. 2008. *Политарный («азиатский») способ производства: сущность и место в истории человечества и России*. — М.: Центр новых издательских технологий «Волшебный ключ». — С. 401.

Солженицын А.И. 2011. Мы творим свою историю сами, сами загоняем себя в ямы. — *Известия*: газета. — 18 марта.

Ушакин С. 2014. Гуманитаристика будущего? — *Интернет-журнал «Гефтер»*. — Доступно: <http://gefter.ru/archive/8644>. — Проверено: 21 апреля 2014.

Федеральный закон Российской Федерации от 29 декабря 2012 г. №273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации»

Фуко М. 1999. Что такое Просвещение? — *Вестник Московского университета*. — Сер. 9. Филология. — № 2. — С. 132–149.

Хайдеггер М. 1991. *Что значит мыслить? Разговор на проселочной дороге*. — М.: Республика. — С. 134–145.

Хоркхаймер М., Адорно Т. В. 1997. *Диалектика просвещения. Философские фрагменты*. — «Медиум», «Ювента». М., С-Пб. — С. 16–60.

Эпштейн М. 2001. De'but de siecle, или От пост- к прото-. Манифест нового века. — *Знамя*. — № 5.

Di Fabio U. 2005. *Die Kultur der Freiheit*. — Munchen.

Hahne P. 2004. *Schluss mit lustig: Das Ende der Spassgesellschaft*. — Lahr.

Herman E. 2006. *Das Eva-Prinzip: Fur eineneue Weiblichkeit*. — Munchen

Nolte P. 2006. *Riskante Moderne*. — Munchen.

Sarrazin T. 2010. *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. — Deutsche Verlags-Anstalt, Munchen.