

быть готовыми к передаче новым поколениям народных традиций; способными приобщить своих воспитанников к ценностям отечественной и зарубежной художественной культуры, лучшим образцам народного творчества, классического и современного искусства.

Поэтому перед образованием в сфере культуры стоит задача подготовить не просто хорошего вокалиста, инструменталиста, режиссера, хореографа, организатора досуга, но и личность, стремящуюся к профессиональному росту, самообразованию и развитию.

1. Антипова, В. М. Компетентностный подход к организации дополнительного педагогического образования в университете / В. М. Антипова, К. Ю. Колесина, Г. А. Пахомова // Педагогика. – 2006. – № 8. – С. 57–62.

2. Жук, О. Л. Компетентностный подход в высшем профессиональном образовании / О. Л. Жук // Адукацыя і выхаванне. – 2004. – № 12. – С. 41–48.

3. Макаров, А. В. Болонский процесс и модернизация высшего образования в Республике Беларусь / А. В. Макаров // Проблемы современного образования в техническом вузе : материалы IV Респ. науч.-метод. конф., посвящ. 120-летию со дня рождения П. О. Сухого, Гомель, 29–30 окт. 2015 г. / М-во образования Респ. Беларусь, Гомел. гос. техн. ун-т им. П. О. Сухого ; под общ. ред. А. В. Сычева. – Гомель, 2015. – С. 8–15.

**М. А. Можейко,**

*заведующий кафедрой методологии гуманитарных наук,  
доктор философских наук, профессор*

## **ОБРАЗОВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ: ТРАДИЦИОННЫЕ ЦЕННОСТИ И СОВРЕМЕННЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ**

Образование западного образца является своего рода визитной карточкой европейской традиции. С одной стороны, оно воплощает в себе глубинные основания европейского стиля мышления и ценности традиционной культуры, с другой – выступает, в свою очередь, тем фактором, который во многом определяет тенденции культурного развития.

## *1. Феномен образования и формирование техногенной цивилизации*

Феномен обучения выступает одним из базисных феноменов культуры европейского типа. Само формирование техногенной цивилизации во многом обусловлено возникновением в античной культуре феномена образования, так как становление цивилизации нового образца связано в европейской истории с существенными изменениями способов передачи культурного наследия от поколения к поколению.

Для ранних стадий развития мифологического сознания характерен именной тип наследования социального опыта, предполагающий жесткое сопряжение знаний о социальных ролях того или иного типа (а также соответствующих им правах и обязанностях индивида в общине) с именем, которое дается субъекту при рождении (детское имя, соответствующее сценариям поведения ребенка) и – позднее – при обряде инициации (имя взрослого, наделяющее субъекта статусом полноправного члена общины). В традициях, культивирующих данный способ передачи исторического опыта, не возникает необходимости в обучении как особом виде деятельности: вся необходимая информация о свойственном такому обществу социальных ролях имплицитно заложена в наборе используемых имен.

Формирование семейно-профессиональной модификации этого механизма фактически ничего не меняет: он по-прежнему имеет своим адресатом конкретного субъекта – носителя имени, данный субъект лишь становится коллективным: имя апплицируется не на индивида, но на семью (династии врачей-врачевателей, именующие себя «сыновьями Асклепия», «асклепидами», или кузнецов – «гефестидов» в Греции критомикенского периода). Данный вариант культуры также не нуждается в институте обучения: освоение профессиональных технологий и соответствующих им социальных ролей осуществлялось имплицитно – благодаря непосредственному включению ребенка в систему семейно-производственных отношений.

На смену именному механизму передачи исторического опыта от поколения к поколению приходит образовательный способ трансляции социальной информации, предполагающий дистанцирование транслируемой технологии деятельности или программы поведения, с одной стороны, и социально детерми-

нированных, ситуативных аспектов – с другой. Это связано с тем, что в отличие от традиционных сельскохозяйственных систем Древнего Востока древнегреческий тип хозяйствования основывался на существенной дифференциации ремесленной деятельности.

Если веер возможных социальных ролей субъекта традиционного восточного общества ограничивался чрезвычайно узким набором вариантов (крестьянин, подданный, сын, отец, муж), то для античной культуры характерна существенная его версификация. Грек, как правило, не мог прокормить семью сельскохозяйственным трудом и вынужден был испробовать несколько профессий: он мог быть и корабелом, и мореходом, и ремесленником, и торговцем, и мн. др. (наглядные иллюстрации этой ситуации дают «Труды и дни» Гесиода).

Аналогично в общественном плане гражданин полиса мог в течение своей жизни быть избран и стратегом, и архонтом и т. п.

Как та, так и другая ситуация предполагают необходимость освоения соответствующих профессиональных и социальных технологий, что и порождает потребность в возникновении обучения как целенаправленной деятельности и образования как специального института. (Классическим примером могут считаться школы софистов, обучающие риторике тех, у кого возникала необходимость реализации себя на поприще полисной политической жизни.) В эпоху Солона был даже принят закон, согласно которому взрослый сын не был обязан содержать престарелого отца, если последний в свое время не отдал его в обучение ремеслу.

Таким образом, образование как социальный институт изначально сформировалось не только на основе традиционной культуры и ее ценностей, но и с целью сохранения и трансляции последних – как в технологическом, так и в ценностном плане.

## *2. Образование и ценности традиционной культуры*

Образование обретает в культуре западного образца атрибутивный статус: без этого социального института культура не только не может существовать, но даже не может себя и помыслить. Даже в тех сферах, где их имманентные характеристики, казалось бы, не предполагают возможности обучения,

последнее конституируется и играет не просто существенную, но доминирующую роль.

Наиболее наглядные примеры такого рода демонстрирует христианская европейская традиция.

Если, по формулировке Вольтера, «платонизм – это отец христианства», то «иудаистская религия – его мать». Двойкая культурная отнесенность западноевропейской традиции (по оценке Тертуллиана, «между Афинами и Иерусалимом») конституирует христианскую традицию Европы как аксиологически амбивалентную: «Иерусалим» задает требования сокровенности, потаенности, глубины иносказания (проявляющиеся в теологии апофатической, или отрицательной), «Афины» – системности знания, рациональности оснований, логической прозрачности (что находит свою реализацию в катафатической теологии, пытающейся построить рационально артикулированное учение о Боге).

Соответственно этому богословская традиция Европы характеризуется ярко выраженной теистической ориентацией, предполагающей остро личностно артикулированную персонафикацию Бога. Этому соответствует, например, интерпретация феномена откровения как явления истины страждущему ее – по воле Божьей. Бог понимается как субъект, отношение к которому (отношения с Которым) переживаются как сугубо личные и при этом – внерациональные, открывающие возможность перехода непроходимой грани между дольным и горним мирами (перехода, который, в свою очередь, не подвластен рассудку и не может быть рационально осмыслен).

Однако в то же время, наследуя традицию античного рационализма, христианская культура Запада порождает в своем контексте теологию как рационально организованную теоретическую дисциплину. В теоретическом плане эта тенденция наиболее полно проявилась в развитии схоластики, в организационном – в создании теологических факультетов в средневековых европейских университетах (начиная с открытия теологического факультета в Парижском университете в первой половине XIII в.) со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Так, Фома Аквинский, рассуждая о предмете теологии, полагал, что в качестве такового выступает Бог в аспекте своей божественности (сущности, но не проявлений): *deus sub ratione deitatis*. Аналогично *Doctor Subtilis* («Тонкий Доктор») – Иоанн

Дунс Скот обосновывает заключение о том, что теология есть самая сложная из образовательных дисциплин, на основании такого критерия, как сложность ее объекта. Чем сложнее объект той или иной дисциплины, тем более сложной должна считаться, с точки зрения Иоанна Дунса Скота, и сама дисциплина. В силу этого дисциплиной наиболее сложной, разумеется, должна быть признана теология, поскольку ее предмет – Бог – является наисложнейшим.

Однако в контексте теизма рассмотрение персонифицированного личного Бога в качестве предмета по меньшей мере кощунственно. Более того, в рамках теистической парадигмы богопознание в принципе не может артикулироваться как субъект-объектный процесс – созерцание как когнитивная процедура оказывается взглядом в очи Господни, а потому, по Библии (Пс. 23:6), познание Бога есть трепетное и вдохновенное «искание лика Божьего».

Принципиальная непредметность Бога эксплицитно зафиксирована уже Ансельмом Кентерберийским («одно дело, когда вещь есть в разуме, а другое, если разум мыслит ее как ту, которая есть»), пафос протестантской диалектической теологии (К. Барт, Р. Нибур и др.) питается радикальной критикой предметного знания о Боге, etc.

Сколь ни называй теологию «*doctrina sacra*» (Фома Аквинский), дисциплинарно организованное спекулятивное учение об откровении и вере, в сущности, не имеет соприкосновения с самым сокровенным актом откровения и с живой верой. Подход к сакральной тайне как к интеллектуальной головоломке (равно как и превращение интимного акта откровения в предмет публичного учебного диспута) есть с точки зрения теизма профанация великой мистерии богопознания.

С культурологической точки зрения аксиологическая амбивалентность христианской теологии как дисциплинарно организованного концептуального учения о неконцептуализируемом акте откровения есть, может быть, наиболее интимно значимое, а потому самое экспрессивное выражение амбивалентности социокультурных корней христианской культуры в целом. Последняя дихотомично артикулируется в бинарных оппозициях эллинистического Запада и византийского Востока, рационального знания и иррациональной веры, античной философии и библейской мифологии, наконец – Ветхого и Нового Заветов.

Иными словами, абсолютность ценности образования как такового для европейской культуры приводит к тому, что законы формально-логического рационального мышления апплицируются на религиозный опыт как принципиально внеконцептуальный (не говоря уже о сугубо социальных проблемах, которые породила данная ситуация: проблема поступления и критерия отбора абитуриентов; проблема *симонии*, то есть взяточничества, в средневековых университетах и т. п. – все это в применении к факультетам теологическим обрисовывает новое изменение: нарушения социально-правовых норм оборачиваются смертными грехами).

Кроме того, отношение к теологии как к системе рационального знания имплицитно предполагает возможность знания ложного. Цена же – грех – непомерно велика, ибо впадение в ошибку чревато впадением в ересь, а неверность теории – неверием. Неслучайно большинство гонимых еретиков в средневековой Европе составляют мнящие себя добрыми христианами теологи-рационалисты.

Всемерное развитие «христианской учености» приводит в Западной Европе к ситуации, которую Франциск Ассизский предельно точно обозначил посредством максимы: «недопустимо, когда для спасения души необходимо знание латыни».

Данная ситуация осмысливается христианской культурой именно в том аксиологическом ракурсе, который основан на презумпции неприкосновенности традиционных (в данном случае христианских) ценностей.

Причем в мягком своем проявлении данная тенденция приводит к ограничению разрушающего воздействия тотального формализованного рационализма на сокровенное содержание веры: в средневековых университетах официально запрещаются диспуты между теологами и философами.

В наиболее радикальном своем выражении данная тенденция приводит к формированию в системе культуры альтернативного аксиологического вектора, выражающего себя в отторжении «книжной учености», раннефранцисканскому культивированию отказа от грамоты и т. п.

В более поздних своих формах этот культурный вектор обретает черты идеализации традиционных форм жизни, общественной организации, ценностей, обрисовывая идиллическое состояние общества именно как сугубо традиционное («когда

Адам пахал, а Ева пряла...»), наполняя новым, социальным смыслом опять же традиционные, еще от Гесиода идущие представления об ушедшем в прошлое «золотом веке».

### *3. Образование и воспитание в современной культуре: проблемы развития нравственного сознания*

Традиционная этика, определяющая себя как теория морали и видящая свою цель в обосновании модели достойной жизни, на протяжении всей своей истории практически выступала как обоснование той или иной конкретной моральной системы, фундированной конкретной интерпретацией таких понятий, как добро, зло, долг, честь, совесть, справедливость, смысл жизни и т. д.

Нормативный характер этики эксплицитно постулируется кантовской рефлексией над теорией морали, – фактически этика всегда конституируется в качестве учения о должном, обретая характер *практической философии*.

Что же касается современной культуры постнеклассического типа, то ее исходное пафосное самоопределение основывалось на том, что в семантико-аксиологическом пространстве постмодерна этика – в традиционном ее понимании – вообще не может быть конституирована как таковая.

Тому имеется несколько причин:

– Гомогенность ценностного пространства культуры постмодерна.

Парадигмальные сдвиги, характеризующие современный стиль мышления, приводят к тому, что культура постмодерна начинает рефлексивно осмысливать себя как программно релятивную. Прежние культурные традиции ретроспективно оцениваются как центрированные вокруг так называемых «метанарраций», то есть парадигмальных интерпретационных матриц, претендующих на универсальность и осуществляющих своего рода «легитимацию» знания, социальных институтов, стиля мышления и т. п. (так, еретические учения не могут быть легитимированы в контексте «христианской метанаррации» западноевропейского Средневековья, обскурантистские – в контексте «метанаррации Просвещения», диссидентские – в контексте «советской метанаррации» и т. д.).

Современная культура понимается постмодернизмом как культура «заката метанарраций», то есть радикального отказа

от «метанарративов», претендующих на статус не только матриц семантико-интерпретационных и аксиологических процедур, но и нормирующих рамок всех типов поведения. В этом отношении само понятие ценностного приоритета может быть, по мысли Ф. Джеймисона, отнесено к «отвергаемым в современной теории», ибо в последней нет места делению на истинное и ложное, приемлемое и неприемлемое. В этом отношении культура предполагает возможность взаимодействия и диалога различных (не исключая альтернативных) традиций. По определению Ф. Гваттари, «все годится, все приемлемо» [2, с. 23].

Как отмечает Ж.-Ф. Лиотар, в постмодернистском культурном контексте «все прежние центры притяжения, образуемые национальными государствами, партиями, профессиями, институтами и историческими традициями, теряют свою силу» [7].

Вследствие этого среди актуализирующихся в постмодернистском социуме поведенческих стратегий ни одна, по оценке Р. Рорти, «не обладает привилегиями перед другими в смысле лучшего выражения человеческой природы. Ни одна из этих стратегий не является более гуманной, чем другая», – они просто плюральны и вариативны.

Этика же не просто аксиологична по самой своей сути, но и программно нормативна, в силу чего не может быть конституирована в традиционном своем качестве в условиях мозаичной организации культурного целого. Д. Мак-Кенс постулирует в этом контексте возможность этики лишь в смысле «открытой» или «множественной», если понимать под «множественностью» не простой количественный плюрализм, но принципиальный отказ от возможности конституирования канона [см.: 4].

– Отказ от идеи бинарных оппозиций в культуре постмодерна.

Все уровни системной организации этики как теоретической дисциплины основаны на принципе бинаризма: парные категории (должное – сущее, добродетель – порок и т. д.), альтернативные моральные принципы (аскетизм/гедонизм, эгоизм/коллективизм, альтруизм/утилитаризм и т. д.), противоположные оценки и т. п. – вплоть до необходимой для конституирования этики возможности бинарной оппозиции добра и зла. Между тем парадигмальные трансформации современного стиля мышления обусловлены идеей многозначности эволюционных векторов («веер возможностей» развития) и в силу

этого характеризуются программным отказом от самой идеи бинарных оппозиций. Именно отсюда и проистекает сложившаяся в ментальном пространстве постмодерна ситуация, в которой, по оценке Ж. Делёза и Ф. Гваттари, в принципе «немыслимы дуализм или дихотомия, даже в примитивной форме добра и зла» [см.: 3].

– Идиографический отказ от жесткого дедуктивизма.

Современной культуре присуща презумпция идиографизма, то есть установка на рассмотрение каждого единичного феномена в качестве *события*, адекватная интерпретация которого предполагает его рассмотрение в качестве неповторимо уникального, что в итоге означает финальный отказ от любых попыток формулировки универсальных закономерностей и аксиологических шкал.

В подобной системе отсчета этика, традиционно предполагающая подведение частного поступка под общее правило (кодекс) и его оценку исходя из общезначимой нормы, также не может конституировать свое содержание в прежнем статусе.

Если традиционная этика интерпретирует регуляцию человеческого поведения как должную быть организованной по сугубо дедуктивному принципу, то современная постнеклассическая культура ориентируется на радикально альтернативные стратегии, предлагая модели самоорганизации человеческой субъективности как автохтонного процесса – вне навязываемых ей извне регламентаций и ограничений со стороны тех или иных моральных кодексов. С точки зрения М. Фуко, дедуктивно выстроенный канон, чья реализация осуществляется посредством механизма запрета альтернативных ему сценариев поведения, вообще не является и не может являться формообразующим по отношению к современной морали, – речь может идти лишь о своего рода «стилизации поведения». Аналогично Э. Джердайн делает акцент не на выполнении общего предписания, а на сугубо ситуативном «человеческом управлении собою» посредством абсолютно неуниверсальных механизмов.

Более того, сам «принцип стилизации» не является универсально необходимым, жестко ригористичным и требуемым от всех, но имеет смысл и актуальность лишь для тех, кто, по выражению М. Фуко, «хочет придать своему существованию возможно более прекрасную и завершенную форму» [см.: 6].

Однако подобный отказ от презумпции ригористичной обязательности исполнения постулируемых моралью нравственных максим лишает их регулятивного потенциала и превращает в гипотетические вербальные структуры, чья модальность переходит из регистра действительности/действенности в регистр возможности/невозможности.

#### 4. «Этика творчества»: современное образование и воспитание в свете развития духовности

В обрисованной системе отсчета традиционная этика, неизменно предполагающая подведение частной ситуации под универсальное правило, дедуктивное выведение сценария конкретного поступка из общего кодекса, а его оценку – из общезначимой нормы, не может сохранить прежний социокультурный статус.

Соответственно, современная философия артикулирует моральное поведение не в качестве соответствующего заданной извне норме, но в качестве продукта особой, имманентной и строго индивидуальной творческой работы.

Фактически речь может идти о своего рода переходе от *этики кодекса*, предполагающей подведение частного случая в его уникальной неповторимости под общее, и потому не соответствующее ему, правило к *этике творчества*, ориентированной на выработку в каждом конкретном случае особого сценария морального поведения. Это предполагает новое понимание нравственного сознания и морального действия, трактуемого как результат имманентного творческого усилия человеческого сознания.

В качестве одного из наиболее рельефных примеров, демонстрирующих постнеклассическую попытку переориентации от *этики кодекса* к *этике творчества*, может служить уже упоминавшаяся концепция «эстетик существования» М. Фуко.

Оценивая тезис о том, что «мораль целиком заключается в запретах», в качестве ошибочного, М. Фуко ставит «проблему этики как формы, которую следует придать своему поведению и своей жизни», «в рамках этой этики необходимо создавать себе правила поведения, благодаря которым можно обеспечить... владение собой» [6, с. 319, 317].

Констатируя востребованность в современной культуре новых форм нравственного сознания (*этики творчества* взамен

традиционной *этики кодекса*), постмодернизм фактически выполняет исконную функцию философии, а именно функцию рефлексивного осмысления культурой своих фундаментальных оснований и тенденций развития. И едва ли найдутся желающие оппонировать позиции М. Фуко применительно к той части его концепции, которая посвящена анализу статуса традиционной этики (этики нормы как этики запрета) в современной культуре. М. Фуко, бесспорно, прав, констатируя невозможность формирования духовности современного человека на основе усвоения лишь традиционных ценностей и идеалов и утверждая необходимость формирования этики самосозидания как этики нового типа, опирающейся не на дедуктивизм, но на постижение сущности каждого ситуативно уникального прецедента морального выбора.

Вместе с тем более чем уязвимы для критики практические предложения, содержащиеся в этой концепции: она в принципе не может работать как практическая нравственная система, поскольку любая этика самосозидания, которая строится как *этика творчества* в противоположность *этике кодекса*, может иметь место в том и только в том случае, если опирается на четко осознанные аксиологические приоритеты, если сознание индивида, «практикующего себя», фундировано вполне определенными ценностными системами.

В противном случае, вне четко выстроенных аксиологических приоритетов, практики «творчества себя» становятся игрой без цели, превращаясь в бесконечный процесс примеривания на себя всех возможных моделей поведения, без оглядки на их приемлемость как для окружающих, так и для самого индивида. Процесс самовыстраивания превращается в процессуальность самоварьирования как нерезультирующую самооценку.

Это связано с тем, что этика как таковая по своей природе атрибутивно метафизична, ибо, как любая метафизика, предполагает ориентацию на поиск глубинных сверхчувственных оснований бытия (в данном случае бытия морали). Тем более это касается *этики творчества*, не связанной с жесткой нормой и делающей акцент на мотивировке нравственного выбора, предполагающей свободу индивида в определении той ценности, во имя торжества которой он будет выстраивать свой нравственный поступок. Собственно, *этика творчества* воз-

можно в том и только в том случае, если конституируется как *этика ценности*. Иными словами, подобное нравственное самовыстраивание, творческий потенциал которого бесспорен и очевиден, возможно лишь в контексте наличия ценностей, метафизически (сверхчувственно) артикулированных для индивида и потому безусловных для него.

В силу этого попытки постмодернизма сформулировать основоположения новой морали в концептуальном пространстве постметафизического мышления остаются лишь оригинальным теоретическим экспериментом, мало что могущим дать для практической морали. И связано это не только и не столько с их эпатажной экстравагантностью, сколько с тем неумолимым обстоятельством, что вне глубинного – на уровне фундаментальных культурных ценностей – дистанцирования *добра* и *зла* нравственное сознание в принципе невозможно. И если культура постмодерна пытается формировать свою мораль на основе постметафизического мышления, программно релятивизирующего рамки нравственного выбора и постулирующего любой его вариант как один из равновозможных и равноприемлемых, то она с неизбежностью приходит к осознанию тщетности этой попытки.

Теоретический тезис «не более так, чем иначе», изначально рассматривавшийся сугубо в плане стилистического плюрализма нравственного самотворчества (как своего рода маркер антидогматической установки сознания творящего себя субъекта), в массовом – и зачастую огрубляюще дилетантском – его прочтении воспринимается как снятие запретов с любых форм социального поступка. На практике обрисованная позиция оборачивается не чем иным, как нигилизмом и вседозволенностью: значимым оказывается не сам поступок, но изощренность его разнообразных интерпретаций, которой владеет или не владеет совершивший его субъект. За множественностью разнообразных и подчас взаимоисключающих трактовок сама суть поступка остается практически не подлежащей какой бы то ни было оценке, коль скоро этих оценок может быть – в различных системах отсчета – неограниченно много.

Однако подобный нравственный плюрализм, характеризовавший культуру постмодерна в течение нескольких десятилетий, в настоящее время подвергается радикальному переосмыслению, причем переосмыслению, имеющему очевидную

ценностную артикуляцию. Рубежным моментом подобного поворота в культуре выступил феномен, который получил в современной культуре наименование «феномена 11 сентября» и под которым понимается наличная угроза существованию современной цивилизации со стороны самой этой цивилизации. Под давлением реалий внекультурного порядка современная культура с неизбежностью пришла к осознанию того обстоятельства, что вне метафизически определенного дистанцирования *добра* и *зла* невозможным оказывается само существование человека как *homo culturis*. Так, Н. А. Бердяев, постулируя свою философию как монистическую, тем не менее говорит о необходимости «дуализма» не онтологического, но аксиологического характера – построении метафизики, которая «не будет рациональной системой» [1, с. 103–104].

В соответствии с этой тенденцией постмодернизм в описанном (классическом) его варианте сменяется в настоящее время пост-постмодернизмом, программно постулируя необходимость формирования своего рода «культурного классицизма», то есть «возврата утраченных значений» (М. Готдинер) для базовых мировоззренческих оснований культуры [см. подробнее: 5]. В этих условиях парадигма постметафизического мышления практически оказывается исчерпанной, все более очевидно проявляет себя тенденцией своего рода возрождения метафизики, то есть возврата философии к общечеловеческим ценностям классической культуры.

Вместе с тем сформированная в современной культуре установка на понимание нравственного сознания как творческого (ориентированного не на дедуктивное исполнение кодекса, но на совершенствование личности в процессе нравственного «творчества себя») отнюдь не изжила себя.

Иными словами, в контексте пост-постмодернистской культуры могут быть зафиксированы две взаимосвязанные тенденции: с одной стороны, доминирование постметафизического мышления и вырастающая из него эпатажная мода на мораль всевозможности (вседозволенности) на сегодняшний день могут быть оценены как пройденный этап; с другой – возврат современного нравственного сознания к традиционной ригористической «этике кодекса» едва ли возможен.

В этих условиях в фокусе внимания современной культуры оказываются те сложившиеся в классической традиции фило-

софские и религиозные этические концепции, которые, будучи основанными на классической метафизике, тем не менее базируются на презумпции индивидуального внутреннего творчества, направленного на духовное самосовершенствование. Последнее может быть достигнуто лишь посредством внутренней работы нравственного субъекта с мотивом своего поступка, что, в свою очередь, возможно лишь при условии интериоризации индивидом определенных культурных ценностей, детерминирующих, в конечном итоге, его нравственный выбор. Отсюда вытекает особая акцентировка в современной культуре процесса воспитания как формирования индивида, способного к такой внутренней работе над собой, к напряженной и неустанной деятельности по самосовершенствованию.

Таким образом, на смену *этике нормы* как этике вынужденного выполнения общего предписания может придти лишь такая *этика творчества*, которая понимается как *этика ценности*, то есть свободная объективация в поступке сознательно избранного индивидом аксиологического идеала. Именно поэтому на смену связке *этика кодекса – образование* приходит новое единство: *этика творчества – воспитание*.

1. Бердяев, Н. А. Самопознание: Опыт философской биографии / Н. А. Бердяев ; сост., предисл., подгот. текстов, коммент., указ. имен А. В. Вадимова. – М. : Книга, 1991. – 446 с.

2. [Гваттари, Ф.] Трансфер или то, что от него осталось, или Аналитик живет в постоянном страхе / Феликс Гваттари в беседе с Брахой Лихтенберг Эттингер ; пер. В. Мазина // Кабинет А: Картины мира. Психогенез/Техногенез: коллекция *perversus* : сб. ст. – СПб. : ИНА-ПРЕСС, 1998. – С. 21–29.

3. Делёз, Ж. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип / Ж. Делёз, Ф. Гваттари ; сокр. пер.-реф. канд. филос. наук М. К. Рыклина. – М. : ИНИОН АН СССР, 1990. – 108 с.

4. Мак-Кенс, Д. Этика в постсовременной перспективе / Д. Мак-Кенс // Философские науки. – 1996. – № 1-4. – С. 165–175.

5. Можейко, М. А. After-postmodernism / М. А. Можейко // Постмодернизм: энцикл. / сост.: А. А. Грицанов, М. А. Можейко. – Минск : Интерпрессервис : Кн. дом, 2001. – С. 15.

6. Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности : работы разных лет / М. Фуко ; сост., пер. с фр., коммент. и послесл. С. Табачниковой. – М. : Касталь, 1996. – 448 с.

7. Lyotard, J.-F. The Postmodern Explained : Correspondence 1982–1985 / J.-F. Lyotard. – Minneapolis : U of Minnesota Press, 1993. – 141 p.