

Л.В. Баева

**Ценности изменяющегося мира:  
экзистенциальная аксиология истории  
(монография)**

УДК 1 (075)

ББК 87.63

Печатается по решению кафедры философии  
Астраханского государственного университета

Баева Л.В. Ценности изменяющегося мира: экзистенциальная аксиология истории. Монография. Астрахань: издательство Астраханского государственного университета, 2004. - 279 с.

В монографии исследуются проблемы становления и развития ценностей, анализируются ценностные приоритеты различных типов общества с позиции компаративного метода и экзистенциального подхода, раскрывается сущность ценностного фактора в природно-социальном развитии.

Работа обращена к специалистам в области социальной философии, к преподавателям, студентам и аспирантам гуманитарных специальностей, а также ко всем читателям, интересующимся проблемами философии, истории, культуры.

ISBN 5-88200-781-X

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава 1.	
Историко-аксиологический анализ феномена ценностей.....	9
1.1. Аксиологические идеи в контексте восточных традиций.....	10
1.2. Аксиологические идеи в античности.....	13
1.3. Развитие аксиологических идей (в эпохи средневековья, Возрождения, Просвещения).....	15
1.4. Аксиологические теории в немецкой классической философии.....	20
1.5. Формирование аксиологии как самостоятельной части философии (Г. Лотце, Баденская школа).....	22
1.6. Развитие аксиологии в XX веке.....	29
1.7. Аксиологическая традиция в России.....	51
1.8. Классификация основных подходов к пониманию ценности.....	61
Глава 2. Экзистенциальная сущность ценности.....	66
2.1. Ценность как субъективный феномен.....	66
2.2. Ценность и информация.....	70
2.3. Ценность и экзистенция.....	71
2.4. Оценивание как субъективация.....	75
Глава 3. Ценностные основания бытия.....	77
3.1. «Ценностное основание» как онтологическое понятие.....	78
3.2. Ценность существования.....	83
а) что есть существование?.....	83
б) существование или смерть?.....	86
в) мир как субъект ценности существования.....	87
3.3. Время и его ценность.....	92
а) взаимопринадлежность времени и существования.....	92
б) время как негативная ценность.....	94
в) время как условие смысла существования.....	95
3.4. Развитие как ценность бытия.....	97
а) развитие как синтез.....	98
б) развитие как реализация.....	99
в) единство существования, времени и развития.....	102
3.5. Информация и ее аксиологический смысл.....	103
а) современные представления об информации.....	103
б) информация как выражение уникальности.....	106
в) информация в информационном обществе.....	107
3.6. Сознание: ценностно-онтологический анализ.....	110
а) феномен сознания в мироздании.....	110
б) сознание как подлинное существование.....	113
в) бремя человеческого сознания.....	114
г) общие итоги раздела.....	118
Глава 4. Ценности общественного бытия.....	119
4.1. Классификация форм общественного бытия.....	120

а) цивилизация и ее альтернатива.....	121
б) традиционный и инновационный типы цивилизации.....	122
4. 2. Гармония как ценность взаимодействия человека, социума и природы ..	128
а) понятие гармонии в ценностно-экзистенциальном контексте.....	128
б) гармония как реальность.....	130
в) гармония как источник бытия.....	134
г) гармония как совершенный итог бытия.....	139
д) гармония как красота мира.....	142
е) гармония как всеединство.....	146
ж) краткие выводы.....	148
4.3. Традиция как ценность существования социума.....	150
а) объективные условия формирования ценности традиции.....	150
б) традиция как значимая информация.....	153
в) традиция как всеобщий закон.....	155
г) традиция как основа духовного бытия.....	159
д) традиция как источник отрицания.....	162
4.4. Свобода как ценность цивилизации.....	166
а) свобода как ценность западного мировоззрения.....	166
б) свободы и несвободы человека цивилизации.....	170
5.5. Гуманизм и антропоцентризм как ценностные приоритеты инновационной цивилизации.....	176
а) формирование ценности человека.....	176
б) достоинства и опасность антропоцентризма.....	179
в) гуманизм и его аксиологический анализ.....	181
4.5. Рациональность как ценность .....	185
а) отношение к рациональному мышлению в различных культурах .....	185
б) переоценка ценности рациональности.....	192
в) краткие выводы.....	196
Глава 5.	
Экзистенциально-аксиологический анализ истории мировоззрения инновационной цивилизации.....	202
5. 1. Античная Греция.....	204
5.2. Античный Рим.....	211
5.3. Эллинизм.....	213
5.5. Эпоха gentes.....	214
5.6. Средневековье.....	215
5.7. Эпоха Возрождения.....	221
5.8. Новое время («Дух капитализма»).....	224
5.9. Россия: особенности мировоззренческих ориентиров и ценностей.....	227
5.10. Особенности современной духовной ситуации.....	232
Глава 6. Ценностный фактор и его роль в общественном развитии.....	245
6.1. Ценностный подход к пониманию истории.....	245
а) специфика ценностного фактора.....	245
б) ценности как ориентир развития.....	248
в) экзистенциальная сущность ценностного фактора.....	251
г) ценностный метод в познании.....	252
д) субъективность ценностного метода: недостаток или достоинство?.....	255
4.2. Возможности применения ценностного метода .....	258
а) ценностный метод в формационном и цивилизационном контекстах .....	258
б) ценности и смысл истории.....	261

<a href="#">в) ценностный метод в социологии.....</a>	<a href="#">263</a>
<a href="#">г) ценностный метод и философская антропология.....</a>	<a href="#">267</a>
<a href="#">Заключение.....</a>	<a href="#">272</a>
<a href="#">Литература и источники:.....</a>	<a href="#">274</a>

## **ВВЕДЕНИЕ**

Начало XXI века – новая эпоха в истории человечества, которую специалисты определяют как постнеклассическую, постиндустриальную, информационную, глобализационную по своей сути. Она характеризуется небывалым темпом перемен, повышением роли информационного, научного и субъективного факторов, взаимовлияниями и конфликтами ценностей различных культур и народов. При этом главной чертой эпохи становится состояние кризиса, охватившего различные стороны жизни в связи с преодолением меры влияния человека на природу, с одной стороны, и противостоянием Запада и Востока, с другой.

Современное общество вплотную столкнулось с проблемой кризиса классических западных ценностей – прогресса, гуманизма, рациональности, свободы, их перманентной переоценкой и напряженным поиском новых ориентиров существования. Но ведь каждое поколение и раньше приносило новые цели и смыслы, продолжая процесс становления мировоззрения общества. Что же качественно отличного в современной ситуации? Так ли она трагична и опасна? Для ответов на эти вопросы необходимо выяснить, во-первых, какую роль вообще играют ценности в развитии природы и общества, во-вторых, в чем сущность традиционных или классических ценностей цивилизации, в-третьих, каковы ценностные приоритеты современной эпохи и, в-четвертых, что означает эта трансформация для истории человечества. Ответам на эти и связанные с ними вопросы и будет посвящено предлагаемое аксиологическое исследование.

Аксиология, не имевшая самостоятельного статуса на протяжении советской истории философии, становится сегодня необходимой составляющей гуманитарного знания, поскольку именно она во многом является областью, связанной с определением приоритетов существования и развития интенсивно изменяющегося мира. Ценности – смысло-значимые ориентиры жизнедеятельности становятся ключевым феноменом, позволяющим осмыслить направленность и динамику социальных, культурных, политических процессов. В связи с этим можно выделить следующие основания актуальности обращения к проблеме изучения ценностей:

1. Интенсивное развитие техники и технологии, повышение роли информации, возможность влияния творческого гения отдельной

личности на жизнь на планете в целом приводят к необходимости осознания **цели** столь активной и уже непредсказуемой деятельности, связанной с достижением некоего сверх-значимого идеала. Современный уровень развития науки способен к скачкообразному изменению общества в самых различных направлениях. Выбор этого направления в первую очередь зависит от тех ценностей, которые определяют существование субъекта исторического процесса сегодня. Однако та область знания, которая непосредственно исследует природу, механизм и содержание ценностей бытия, остается у нас во многом не полной и не достаточно разработанной.

2. Отказ от монизма, плюралистическое видение истории приводят современного исследователя к необходимости создания многоплановой картины социально-культурной жизни отдельных народов, признания их равноправности и равноценности. Ценности как духовное ядро мировоззрения и жизнедеятельности каждого общества во многом выступают тем основанием, которое позволяет понять причины и сущность исторического своеобразия, неповторимости того или иного народа или этноса. В этой связи резко повышается интерес к исследованию ментальности, духовной культуры, нравов, традиций, верований и представлений тех или иных обществ, что приводит к созданию целостной многомерной картины социальной жизни, с позиции множественности и толерантности. Анализ истории и теории общества, таким образом, оказывается тесно связанным с исследованием ценностных оснований как ориентиров жизнедеятельности народов, кристаллизирующих их мировоззрение.
3. Современная технократизация науки и мировоззрения общества в целом, отмечаемая многими исследователями-гуманитариями, имманентна механистическому пониманию человека, не дающему ответов на ключевые смысло-жизненные вопросы. Ослабление влияния гуманитарных наук в современном обществе совпадает с «закатом» экзистенциальной философии, последнего из направлений, обращенных к проблемам смысла существования. Однако отрицание экзистенциального «пессимистического» мировоззрения и утверждение культа технократизма, «здорового» прагматизма общества потребления продемонстрировали духовную слабость подобных изменений. Поэтому не случайно все больше исследователей склоняются к созданию неоекзистенциальной теории, соответствующей реалиям рубежа XX-XXI веков. Характерно, что среди них оказываются не только философы, но и многие психологи, обратившиеся к этому наследию в противовес концепциям натурализма и психоанализа. Экзистенциальный

подход становится не только концептуальным учением, но и методологией, имеющей широкое применение в педагогике, этнографии, культурологии и даже медицине. Создание экзистенциальной аксиологии, как особого направления, исследующего степень влияния субъекта на бытие через «отнесение к ценности», в условиях формирующегося информационного общества имеет как теоретическое, так и практическое (мировоззренческое) значение. До сих пор остается мало исследованной проблема влияния субъективного переживания на внешнюю материальную и социальную реальность, а также роль *цели* и *смысла* по отношению к процессам развития. В мировоззренческом плане экзистенциальная аксиология призвана направить внимание представителя современного технократического общества не только к проблемам средств и методов усовершенствования внешнего бытия, но к поиску смыслов и значений индивидуальной и природной Жизни вообще.

4. Исследование структурных уровней мировоззрения в философии связывается с обращением к двум ключевым направлениям: области творчества знаний и области творчества ценностей. В отечественной философии XX века развитие этих направлений оказалось не равномерным. В то время как сфера формирования знаний, как результатов познания, стремящихся к универсальности и объективности, являлась приоритетной и привлекала к себе большинство исследователей, область производства ценностей, неизбежно связанная с высокой степенью субъективизма и идеализма, оказывалась на периферии научного поиска. В результате этого в гносеологии, философской антропологии и социальной философии обнаружились значительные пробелы в вопросах, связанных с процессами влияния ценностей на бытие и познание. По нашему мнению, восполнением этих «пустот» должны стать исследования в области теории ценностей, позволяющие понять не только универсальность и единство общественного сознания, но и осмыслить его множественность и многовариантность.
5. Одним из самых актуальных направлений современной философии по праву является субъективизм, как концепция, отводящая ключевую роль внутреннему личностному фактору в бытие. Изучение сферы субъективного является одним из самых неразработанных направлений в философской традиции, несмотря на многочисленные попытки преодоления этого пробела. Господство объективизма в науке и научной философии еще не вызывает столь острой критики, как это выразилось в философии существования, философии человека. Современные исследователи отмечают что

«объективное бытие не является полным бытием»<sup>1</sup>, что современное сознание стоит перед задачей формирования «субъективной онтологии»<sup>2</sup>. Ценностная сфера как главное выражение субъективности, связанной с переживанием реальности отдельной личностью, в этой связи оказывается в самом центре интереса философов, психологов и даже теоретиков точных дисциплин и естествознания. Влияние субъекта, его сознания и переживания на происходящие ментальные и физические процессы окружающей реальности, по сути, становится одним из приоритетных направлений нового века философии.

Повышение внимания к роли субъекта в общественно-природном бытии необходимо предполагает анализ его внутренних приоритетов, значимых ориентиров, по направлению к которым осуществляются те или иные преобразования. Подробное изучение роли потребностей в марксистской традиции философии или психоанализе не исчерпывает понимания глубинной мотивации жизнедеятельности человека. Под влиянием одних и тех же объективных обстоятельств индивидуального существования и исторической эпохи Ответы каждой личности на обстоятельства времени всегда уникальны. Их неповторимость связана с самой субъективной из всех сфер бытия – областью переживания и оценивания, влияющей, в конечном счете, на ход мировой истории в целом.

В связи с этим **целью** данного исследования является создание *экзистенциальной аксиологии истории* для исследования ценностного фундамента общества в его развитии и перспективе.

Для достижения этих целей предполагается решение ряда **задач**: 1) анализ истории развития аксиологии и выявление ее современных особенностей; 2) исследование ценности как феномена субъектно-объектных отношений, выражающего меру влияния внешних факторов на индивида и личностного фактора по отношению к бытию; 3) анализ оценивания как процесса субъективации бытия и реализации свободы; 4) изучение ценностей природно-социальной системы в целом (существование, время, развитие, информация, сознание); 5) системный анализ ценностей общества (традиция, прогресс, гармония, свобода, гуманизм и т.д.) через сопоставление восточного и западного способов мировосприятия для наиболее полного и адекватного представления о множественности аксиологической картины мира; 6) осмысление логики генезиса исторического развития через анализ ценностей общественного бытия в рамках цивилизационного подхода в направлениях: «первобытные» общества, традиционная и инновационная цивилизации; 7) системный анализ ценностного подхода к пониманию истории и

---

<sup>1</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб-б., 1999. С. 246.

<sup>2</sup> Серл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 39.



общественной жизни в целом, осмысление влияния фактора ценностей на бытие личности и общества.

Таким образом, объектом настоящего исследования является общественное бытие, как саморазвивающийся феномен, имманентно связанный с оценением. Предметом исследования, в свою очередь, выступают ценностный фундамент общества как активный духовно-энергетический феномен, способный влиять на направленность и интенсивность развития всего социально-природного комплекса. Методология исследования складывается на основе общелогических приемов и методов познания, понятийно-методологического аппарата экзистенциальной философии и философской антропологии, методологических возможностей феноменологии, философской герменевтики, цивилизационного метода понимания исторического процесса как многолинейного и открытого, возможностей компаративного метода и сравнительного анализа.

## **Глава 1.**

### **Историко-аксиологический анализ феномена ценностей**

Философия как учение о ценностях  
дает нам знание о нашем  
жизневоззрении,  
освещающая перед нами совокупность ценностей,  
из-за которых дорога жизнь.  
Г. Риккерт

Смысл понятия «ценность» далеко не однозначен, поэтому, прежде всего, следует остановиться на изучении процесса его эволюции в истории философского знания. Поскольку мы обращаемся к исследованию аксиологических понятий, имеющих предельно высокую степень субъективности, необходимо осмыслить множественность различных вариантов понимания ценности и ее роли в бытии. В связи с этим задачей данной главы является изучение и анализ отдельных подходов к пониманию ценности, выявление основных тенденций в процессе формирования теоретического смысла и содержательного наполнения этой категории.

Философия ценностей или аксиология как отдельная отрасль знания возникла сравнительно поздно, во второй половине XIX века. Введение понятия «ценность» в ранг философской категории принято связывать с именем Г. Лотце, который понимал ее как обозначение достоинства духовного бытия человека, не охватываемого областью естественнонаучных знаний, а потому недоступной миру фактов и науки. Несмотря на достаточно позднее формирование самого понятия ценности,

аксиологические проблемы присутствовали в философии со времен ее становления. Для истории аксиологии характерно обособленное исследование теоретических понятий, их содержательного наполнения, практического смысла. В философских учениях древности и средневековья происходит формирование этико-эстетических основ ценностного мировоззрения, которое неизбежно связано с выявлением и утверждением духовных ориентиров личной и общественной жизни. Аксиология здесь еще не является самостоятельной дисциплиной, само понятие «ценность» анализируется не логически и теоретически, а скорее «эмпирически», описательно на уровне феномена. И если изучение теоретических проблем аксиологии начинается только с XIX века, то исследование содержательного, практического наполнения ценности происходит уже в древней философии.

### **1.1. Аксиологические идеи в контексте восточных традиций**

Философия древнеиндийских школ отличается внутренней аксиологичностью и практической направленностью: все системы рассматривают философию как практическую необходимость и культивируют ее, чтобы понять, как наилучшим образом руководить жизнью. Исходя из утверждения о том, что бытие пронизано страданием, неустойчивостью, ценным утверждается то, что связано с покоем, вечностью, неподвижностью и то, что ведет человека в этом направлении. Ортодоксальные школы, определяя источником и единственной возможностью блага объективное и субъективное духовное начало (Брахман-Атман), видят высшую ценность, ведущую к спасению от сансары (перерождения) и кармы (воздаяния) в праведном видении мира, а также в достижении самьяма (самоконтроль), дополняющего теоретическое знание практикой. Ценностями здесь выступают не блага, позволяющие получить внешнее господство, утверждающие человека в мире объектов, а блага, дающие человеку власть над внутренним бытием, разрывающие его зависимости от материальной реальности.

Особой чертой индийского мировоззрения является «отсутствие» ценности самой жизни, что, однако, не противоречит утверждению обетов ненасилия (ахимсы). Но воздержание от нанесения вреда жизни здесь имеет в качестве причины не содействие и процветание жизни, а стремление к собственному моральному совершенству. Высшими ценностями, утверждаемыми большинством школ, выступают добродетель (дхарма), правильное понимание или знание реальности (видья) и освобождение (мокша – нирвана). Добродетель выступает как большая или меньшая степень аскезы и сострадание по отношению ко всем живым существам. Ценность знания, в целом характерная для всех индийских школ, трактуется по-разному. Если для школы ньяя знание, прежде всего,

связано с интеллектуально-логическим осмыслением бытия, то для веданты оно исключает рационально-эмпирические методы и определяется как проникновение из индивидуального бытия в абсолютное (ум, антах-карана, сам по себе является продуктом незнания, авидьи). Буддизм связывает знание с не дуальным видением реальности и освобождением через теорию Дхаммы. Узреть Дхамму, подобно Будде, означает увидеть пронизавшую бытие причинно-следственную связь (пратитья-самутпада): «Кто видит Дхамму – тот видит причинную связь»<sup>3</sup>. Особенностью буддизма является отрицание ценности личности, ее индивидуальной значимости, в то время как освобождение сознания от восприятия своей уникальности рассматривается как необходимый этап восхождения по пути Будды. Буддийский трактат «Дхаммапада» определяет в качестве важнейших благ четыре дхаммы: жизнь, красоту, счастье и силу, но знание истиной природы вещей, покой и бесстрастность оцениваются неизмеримо выше: «Мы живем очень счастливо, нетомящиеся среди томящихся... Мы живем счастливо, хотя у нас ничего нет.. Нет огня большего, чем страсть; нет беды большей, чем ненависть; нет несчастья большего, чем тело; нет счастья, равного спокойствию»<sup>4</sup>. Вместе с тем знание выступает в индийской философии не как самоценность, а как средство для достижения спасения. Наивысшей ценностью, следовательно, оказывается искомое бытие без страдания, сансары и кармы, определяемое как мокша, блаженство (ананда), или нирвана, абсолютный покой. В индийской классической литературе – Упанишадах и Махабхарате ценностями утверждаются добро, мудрость, любовь, красота, жизнь, что свидетельствует о том, что в обыденном мировоззрении «внешние» материальные и «внутренние» духовные блага находятся в более тесной связи и переплетаются. В целом индийское мировоззрение глубоко аксиологично, поскольку рассматривает следование в направлении должного, совершенного как единственную возможность реализации потенциала человека. Восприятие жизни как потока страданий наполняет ценностью каждую попытку человека подчинить реальность духовным смыслозначимым целям.

Древнекитайская аксиология связана с развитием двух главных традиций - даосизма и конфуцианства, каждая из которых по-своему обосновывала ценность целостного гармоничного бытия человека и мира. В даосизме онтология имеет глубокое этическое и аксиологическое объяснение, через взаимодействие понятий Дао и дэ: «Дао рождает вещи, дэ вскармливает их... Дао почитаемо, дэ ценимо, потому что они не отдают приказаний, а следуют естественности»<sup>5</sup>. Ценность Дао – это ценность пустоты, которая придает смысл бытию и дает возможность

<sup>3</sup> Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М., 1994. С. 137.

<sup>4</sup> Библиотека всемирной литературы. Т.1., Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973. С. 444.

<sup>5</sup> Древнекитайская философия. М., 1972. Т.1. С. 129-130.

использованию вещей во благо. Совершенство Дао в его неразграниченности, непротиворечивости. То, что имеет противоположность, проявляет слабость и относительность. Это относится и к нравственным добродетелям, и к материальным, и эстетическим ценностям: «Великий Путь-Дао понес ущерб, и проявились гуманность и справедливость, мудрость обнаруживается, когда есть великая ложь»<sup>6</sup>. Поэтому поиски счастья в даосской традиции оцениваются как «блуждание» и суета. Ценности относительны, поскольку порождают свои противоположности, поэтому путь совершенномудрых связан с проникновением в пределы не разграниченного на качества бытия. Идеальная модель поведения оценивается как недеяние или деятельность без нарушения меры вещей (у-вэй) и ведет к обретению утраченной гармонии с Дао и, вместе с тем, к бессмертию (сянь): «Поэтому указываю, что ведет к избавлению: Смотрите на безыскусственную простоту, обнимите изначальную первозданность. Умеряйте себялюбие, искореняйте страсти, Долиною для Поднебесной став, ты не лишишься этого вечного обретения. И ты вновь вернешься к состоянию младенца. Тогда бессменным образцом для Поднебесной станешь ты»<sup>7</sup>. Аксиология даосизма более всего перекликается с индийской, особенно буддийской традицией, что нашло свое реальное воплощение в учении дзэн (чань). Вместе с тем она имеет и свою специфику. Так, в отличие от оценки физической жизни как негативного бытия и поисков его преодоления, утверждаемых в индийской традиции, даосизм рассматривает природное начало как энергетическое основание личности. Физическое существование рассматривается как неразрывное с духовным (инь-ян), что предполагает ценность жизни как единства души и тела и выражено в доктрине долголетия или бессмертия. Ценность жизни – здесь проявление ценности естественного, природного, стихийного существования мира и человека, и поэтому покой, недеяние, сатори как проникновение в сущность Дао не могут выступать полными аналогами буддийских понятий угасания, нирваны, просветления.

Свои особенности имеет и конфуцианская аксиология, в большей степени близкая европейской и мусульманской. Конфуций и его последователи занимались разработкой и обоснованием нравственных ценностей, добродетелей, призванных утвердить гармоничное единение людей внутри социального организма. В «Книге истории» («Шу цзин») и в «Суждениях и беседах» («Лунь юй») отмечаются такие проявления счастья как долголетие, здоровье тела, спокойствие духа, «любовь к целомудрию», «спокойная кончина». Содействовать достижению такого варианта счастья призваны основные добродетели, которыми должен обладать

<sup>6</sup> Перевод «Дао дэ цзин» Е.А. Торчинова // Даосизм: опыт историко-религиозного описания. Спб. 1998. С. 228.

<sup>7</sup> Там же С. 229-230.

«благородный муж» (цюань-цзы): человеколюбие (жэнь), почтительность (сяо), исправность (и), следование порядку, ритуалу (ли), воспитанность (вэнь), ученость, мудрость (чжи). Благородное здесь оценивается как прекрасное, и этические нормы поведения имеют эстетическую окраску. Конфуций называет добродетели «прекрасными качествами»: «Благородный муж в доброте не расточителен; принуждая к труду не вызывает гнева; в желаниях не алчен; в величии не горд; вызывая почтение, не жесток»<sup>8</sup>. Понятие ценности здесь, также как и в даосской и древнеиндийской литературе, употребляется в обыденном смысле, а не как философская категория, но сама постановка философских и этических проблем в конфуцианстве также имеет аксиологическую окрашенность.

Таким образом, несмотря на отсутствие теории ценности как самостоятельной области знания, в восточной традиции наблюдается высокая аксиологичность философских учений в целом, ставящих целью задачу усовершенствования существования личности (общества).

## 1.2. Аксиологические идеи в античности

В античности также еще не было создано собственно теории ценностей, по словам Хайдеггера, «греки не имели представления об оценивании и не знали понятия ценности»<sup>9</sup>. Но для греческого мышления было характерно сопряжение понятия Блага с сущностью бытия, и таким образом, нерасчлененность аксиологии и онтологии. Эта традиция, идущая от Сократа и Платона, становится определяющей для всей европейской идеалистической философии вплоть до Гегеля.

Античное мировосприятие в целом также глубоко аксиологично: онтология, гносеология, этика и эстетика соединены с задачами совершенствования мира и индивида. Мировоззрение архаики оценивало как прекрасное, благое и истинное все мировое бытие во всем многообразии его форм. Космология Пифагора являет этому особенно яркий пример, где понятие «космос» означает не только мир, порядок, гармонию, но и украшение. По сути, вся досократическая философия оценивала мироздание как прекрасное и положительное бытие. Лишь Сократ впервые обосновывает идею о том, что прекрасное, благое *исключительно* и требует особой оценки. Начиная с Протагора, Сократа и Платона в европейскую философию проникает идея антропологической оценки всего сущего, как соизмеримого с человеческим императивом. В классической греческой философии, в частности у Платона, происходит разграничение реального и идеального бытия, где ценность, как высшее воплощение идей Блага, Истины, Красоты является объективной реальностью, идеальной по онтологической природе. В диалоге «Филеб»

<sup>8</sup> Древнекитайская философия. М., 1972. Т. 1. С. 174.

<sup>9</sup> Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 2000. С. 41.

Платон создает первую классификацию ценностей, составляющих «высшее благо» - «что драгоценное у людей и у богов»<sup>10</sup>. Ступенями иерархии ценностей выступают: благо; «прекрасное, совершенное»; «ум, разумение»; свойства самой души – знания, искусства, «правильные мнения»; удовольствия души, сопровождающие знания и ощущения; «песенный строй». Сущность прекрасного Платон излагает в «Пире», определяя его как вечное, безотносительное, неизменное выражение идеи Красоты. По сути, ценностные категории у Платона выступают воплощениями нравственного и эстетического идеала, проявляющиеся в материальном мире копии, далекие от совершенства.

С ним не был согласен Аристотель, утверждающий необходимость тождества бытия и блага, бытия и прекрасного, возвращаясь к досократовской традиции. Но, различая истину и «мнение», Аристотель разграничивает то, что *кажется* прекрасным и то, что *на деле* прекрасно. Вслед за Сократом, Аристотель выступает с позиции обоснования прекрасного как целесообразного: «По отношению к прекрасному и непрекрасному действия отличаются не столько сами по себе, сколько тем, какова их конечная цель и ради чего они совершаются»<sup>11</sup>. Аристотель, давая классификацию благ, оперирует понятием «ценность» и связанным с ним «ценимое», «ценное»: «из благ одни относятся к ценным, другие – к хвалимым вещам, третьи – к возможностям. Ценным я называю благо божественное, самое лучшее, например, душу, ум, то, что изначально, первопринцип и тому подобное. При чем ценное – это почитаемое, и именно такого рода вещи у всех в чести»<sup>12</sup>. Таким образом, ценности в философии Аристотеля получают онтологическое основание, выступая в качестве первоначала бытия. Вместе с тем, ценное, для него, это сущность, не имеющая самостоятельного существования вне вещей и потому сближающая понятия идеального и реального бытия.

Интерес к индивидуальному личному бытию усилился в эпоху эллинизма и способствовал развитию субъективистского и релятивистского истолкования ценностей. Сторонники кинизма впервые предпринимают попытку переоценки господствующих в обществе ценностей, отвергая не их объективность, а их незыблемость в качестве идеальных и наилучших. Антисфен утверждал, что высшим благом является добродетель, которой достаточно, чтобы быть счастливым. Диоген Синопский, демонстрируя относительность почитаемых в обществе благ, предлагал искать наслаждение в самом презрении к наслаждению и видел добродетель в следовании естественности и простоте, свойственным всему живому. Проблема ценностей была одной из центральных и в учении стоиков. Так, Диоген Лаэртский писал, что

<sup>10</sup> Платон. Соч. В 3-х т. М., 1971. Ч.1 С. 83.

<sup>11</sup> Аристотель. Соч. в 4-х т. Т.4. М., 1976. С. 616.

<sup>12</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 300.

«ценность есть, во-первых, свойственное всякому благу содействие согласованной жизни; во-вторых, некоторое посредничество или польза, содействующая жизни, согласной с природой, в-третьих, меновая цена товара... Предпочтительное – это то, что имеет ценность, например, такие душевные свойства как дарование, искусство, совершенствование и тому подобное, или такие телесные свойства как жизнь, здоровье, сила, благосостояние, безущербность, богатство, слава, знатность и прочее»<sup>13</sup>. Ценность в стоицизме, таким образом, тесно связана с объективностью, общезначимостью и полезностью.

В учении Плотина высшей ценностью выступает Единое, без которого не возможны ни красота, ни любовь, ни истина. Однако само Единое трактуется как не имеющее положительных характеристик, оно не познаваемо и не содержит в себе различия. В целом античность отличается приоритетом общезначимых принципов разумности, следованию благу, истине. В то же время именно в эту эпоху возникают тенденции к становлению субъективизма и индивидуализма (от Протагора и софистов до эпикурейцев, скептиков и киников) в том числе и в понимании мира ценностей.

### **1.3. Развитие аксиологических идей (в эпохи средневековья, Возрождения, Просвещения)**

Средневековье осуществило, с одной стороны, переоценку классических античных ценностей, а с другой – утверждение в качестве нормативных ценностей религиозного сознания, соединивших в идее Бога ценности Истины, Добра и Красоты. Христианское вероучение и христианская философия глубоко аксиологичны и пронизаны стремлением, соотнести субъективное бытие и объективную высшую ценность мироздания, источник всякого блага и мудрости. В связи с этим неизмеримо вырастает ценность внутреннего мира человека, исполненного Совестью, Верой, Любовью, Надеждой – ценностями, неизвестными античному мировосприятию. Августин говорит о красоте Бога как о красоте внутренней, вечной, постижимой сердцем: «Я люблю некий свет и некий голос, некий аромат и некую пищу и некие объятия – когда люблю Бога моего; этот свет, голос, аромат, пища, объятия внутреннего моего человека – там, где душе моей сияет свет, который не ограничен пространством, где звучит голос, который время не заставит умолкнуть, где разлит аромат, который не развеет ветром...»<sup>14</sup> Августин наполняет идею Бога не только нравственным, но и эстетическим совершенством: «Господи, Украшение мое, ... искусные руки узнают у души о красивом, а

<sup>13</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 235-236.

<sup>14</sup> Августин Аврелий. Исповедь // Одиссей. Человек в истории. 1989. М., 1989. С. 152

его источник та Красота, которая превыше души... мастера и любители красивых вещей от нее взяли мерило для оценки вещей...»<sup>15</sup>. Мир ценностей для Августина постигается не умом, но волей и любовью человека. Личностное восприятие высшего мира, его чувственно-волевая основа позволяют впервые оценить личность и ее внутренний мир как неповторимую уникальную субстанцию, открытую реальности. В средневековой патристике ценности не разграничиваются, а сливаются нравственное, эстетическое, интеллектуальное, с одной стороны и трансцендентное и имманентное, с другой. В то же время происходит противопоставление ценностей высших, божественных и обыденных, мирских. Актуальное бытие человека получает при этом, пожалуй, самую низкую оценку за всю европейскую историю человечества, что принципиально изменяется с наступлением эпохи Возрождения. Усиление тенденции по направлению к индивидуализму происходит у Дунса Скота и У. Оккама, которые определяют человека как свободного индивидуума, а высшие ценности как произвольные установления со стороны Бога. Релятивизм достигает высшего предела, автономия собственного «Я» расценивается как идеал.

В эпоху Возрождения вновь происходит воссоединение ценностей реального и идеального бытия: мирское в контексте пантеизма наполняется высшей ценностью, вместе с тем, рассматривается как ценное с позиции полезности. Лоренцо Валла в диалоге «Об истинном и ложном благе» указывает, что «Большие блага, заключающие в себе большие выгоды, предпочитают меньшим благам, как и меньший ущерб большему»<sup>16</sup>, утверждая традиции прагматизма и функционализма в развитии европейской аксиологии. Большое внимание осмыслению сущности и роли ценностей уделяет М. Монтень в знаменитых «Опытах»: «Что ценность вещей зависит от мнения, которое мы имеем о них, видно хотя бы уже из того, что между ними существует много таких, которые мы рассматриваем не только затем, чтобы оценивать их, но и с тем, чтобы оценивать их для себя»<sup>17</sup>. Автор подчеркивает, что «вещь, добытая нами с трудом, стоит в наших глазах столько, сколько затраченный нами труд»<sup>18</sup>. Это утверждение может быть справедливым, вероятно, по отношению к материальным ценностям, но витальные, нравственные, эстетические ценности далеко не всегда соотносятся с трудом.

Век рационализма принес с собой и новые ценности, главными среди которых стали разум, свобода воли, практическая польза, наука, прогресс. Их утверждение и обоснование связано с творчеством Ф. Бэкона, Р. Декарта, Б. Спинозы, Г.В. Лейбница, Т. Гоббса, которые предложили рационалистический вариант обоснования ценностей. Сущность этого

<sup>15</sup> Там же С. 171.

<sup>16</sup> Эстетика Ренессанса: в 2 т. М. 1981. С. 98.

<sup>17</sup> Монтень М. Опыты. Избранные главы. Р.н/Д., 1998. С. 36.

<sup>18</sup> Там же. С. 36.



подхода состоит в объяснении ценности как результата активности субъекта, обусловленной разумно-волевыми факторами. Р. Декарт в «Рассуждении о методе» пишет, что «наша воля склонна чему-либо следовать или чего-либо избегать только в силу того, что наше разумение представляет ей это хорошим или дурным»<sup>19</sup>, таким образом, показывая, что ценности определяются разумом. Для Б. Спинозы носитель ценностей это не конкретный разумный субъект, а воплощение «образца человеческой природы», некий всеобщий субъект выражающий всеобщую идею. Понимание ценности, таким образом, объективируется и оказывается тесно связанным с идеей высшего блага, которое едино для людей, живущих «по руководству разума»<sup>20</sup>. Антропологическому пониманию природы ценностей противостоит концепция Г.В. Лейбница, искавшего опору высшей ценности и благу в Боге. Но в его учении мы видим не просто возвращение к средневековой теологической аксиологии, а нечто принципиально новое, выделяющееся из европейской философской мысли в целом. Высшей ценностью у Лейбница выступает идея гармонии, «красота которой несравненна»<sup>21</sup>, являющая собой основание мироздания, его смысл и божественную теодицею. Идея равновесия, соразмерности противоположностей, более свойственная традиционной восточной модели философии, а в западном мире отразившаяся только у пифагорейцев, получает в трудах европейского ученого рационалистическое обоснование. Мир понимается им как «упорядоченное целое, исполненное благолепия, т.е. так устроенное, что приносит величайшее удовлетворение тому, кто его понимает»<sup>22</sup>. Понимание при этом носит исключительно рациональный характер и является свойством «мудрейшего Ума» Бога и человека, его отчужденного подобия. Ценное Лейбниц определяет как «значительное с точки зрения блага»<sup>23</sup>, где благо есть то, что содействует совершенству, является полезным и нравственным. Этим определением Лейбниц закладывает традицию понимания ценности как значимости, характерную для аксиологии более позднего периода развития вплоть до современности.

Т. Гоббс в «Левиафане» обосновывает понимание ценности как результата потребности человека, имеющую экономическую сущность: «Стоимость, или ценность, человека, подобно всем другим вещам, есть его цена, т.е. она составляет столько, сколько можно дать за пользование его силой, и поэтому является вещью не абсолютной, а зависящей от нужды в нем и оценки другого»<sup>24</sup>. Гоббс рассуждает об относительности ценностей в различных условиях, об их зависимости от общественных отношений и

<sup>19</sup> Декарт Р. Избранные произведения М., 1950. С. 441.

<sup>20</sup> См. Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. М., 1957. Т.1. С. 550.

<sup>21</sup> Лейбниц Г.В. Соч. В 4-х т. М., 1982. Т.1. С. 203.

<sup>22</sup> Там же С. 235-236.

<sup>23</sup> Лейбниц Г.В. Соч. В 4-х т. М., 1982. Т. 3. С. 126.

<sup>24</sup> Гоббс Т. Соч в 2-х т. М., 1991. Т. 2. С. 66-67.

следовательно, объективности: «Пусть люди (как это большинство и делает) ценят самих себя как угодно высоко, их истинная цена не выше той, в которую их оценивают другие»<sup>25</sup>. Гоббс называет ценностями, обладающими общественным характером, могущество как возможность достижения блага, красоты, знания, искусства, достоинство и уважение, таким образом, расширяя основание ценностей от узко экономического к целостному – социально-политическому и нравственному.

Чисто экономический подход понимания ценности проявился в теории стоимости Дж. Локка. Ценность выступает здесь мерой эквивалентности товаров и тесно связана с полезностью. Основанием ценности как стоимости является труд, который «придает земле большую часть стоимости»<sup>26</sup>. Развитие этой традиции понимания ценности как узко экономической категории характерно для английской политической экономии и затем для ее приемника марксизма.

Романтизм эпохи Просвещения напротив усилил этическое и эстетическое звучание аксиологических понятий. Просвещение как воплощение идеи Истины, эстетическое воспитание как воплощение идеи Красоты были призваны просветителями для облагораживания отдельной личности и для гармонизации общества в целом. Для А. Шефтсбери, например, ценность блага неразрывна с понятием прекрасного и призвана служить счастью человека: «Нет действительного наслаждения красотой помимо блага», и затем: «прекрасное составляет величайшее наше благо»<sup>27</sup>. Объединяя понятия красоты и добра, мыслитель опирается на традицию, идущую от Платона и Аристотеля, утверждая, что «в области вкуса мы не можем, естественно, обойтись без идеи симметрии и порядка. Мы не можем не признать, что пропорциональное и правильное отношение или положение и есть истинно счастливое или естественное для каждого предмета»<sup>28</sup>. По мнению Шефтсбери, гармоничное сочетание душевных влечений составляет содержание нравственной красоты, духовно прекрасного, и наоборот, нарушение этой внутренней гармонии порождает моральное уродство. Наивысшую нравственную оценку получает в его учении добродетель, соединяющая в единое целое счастье отдельного человека и общественного блага. Вместе с тем Шефтсбери подчеркивает, что внешней красоте мироздания соответствует внутренняя красота человеческой души. Этот вид красоты автор «Характеристики людей, нравов, мнений, времен» считает источником высшего наслаждения и счастья, главной жизненной ценностью.

Значительное внимание аксиологическим проблемам уделяет основатель английского скептицизма Д. Юм. В «Исследовании о

---

<sup>25</sup> Там же С. 67.

<sup>26</sup> Локк Дж. Соч. В 3-х т. М., 1988. Т.3. С.286.

<sup>27</sup> Шефтсбери А. Эстетические опыты. М., 1975. С. 224, 226.

<sup>28</sup> Цит. По Б.В. Мееровский. Английские моралисты 18 в. О «природе человека» // История философии и вопросы культуры. М., 1975. С. 295.

человеческом разумении» Юм анализирует вопросы нравственного, выбора, нравственной оценки с позиции проблем причинности и свободы. Он делает вывод о том, что свобода является важнейшим основанием поступков, которые оцениваются как нравственные или безнравственные: «свобода... тоже существенна для нравственности» и «несвободным человеческим поступкам не приложима нравственная оценка»<sup>29</sup>. Найдя не достаточными аргументы в пользу теодицеи, Юм показывает несостоятельность связи идеи Блага с идеей Бога. В противном случае, полагает он, было бы необходимо признать, что Бог выступает и условием греха, и преступных деяний в силу закона причинности и необходимости: «Во-первых, если человеческие действия могут быть прослежены вплоть до их источника – Божества через посредство необходимой цепи, они никогда не могут быть преступными в силу бесконечного совершенства Существа, от которого они берут свое начало.... Во-вторых, если они преступны, мы должны отвергнуть атрибут совершенства, который приписываем Божеству, и признать последнее первоначальным виновником греховности и безнравственности всех его творений»<sup>30</sup>. Юм относит область ценностей к миру субъективного бытия идей и впечатлений разума, приводя гносеологические основания и аргументы субъективистскому подходу. Он обосновывает, что «сами по себе объекты абсолютно лишены всякой ценности и всякого достоинства. Свою ценность они извлекают только из аффекта»<sup>31</sup>. Юм тем самым отвергает попытку европейской философии совместить идею ценности с идеей мироздания в целом, показывая, что ценности есть результат саморазвития субъекта, проявляющийся в его отношении к объекту, но не тождественный ему. Вместе с тем Юм указывает на то, что существуют и общепризнанные ценности и добродетели, суть которых может быть определена как «ценное само по себе». В сфере нравственного «ценность, приписываемая социальным добродетелям, оказывается постоянной и проистекает главным образом из того уважения, которое естественное чувство благожелательности обязывает нас оказывать интересам человечества и общества»<sup>32</sup>. Таким образом, Юм связывает объективность ценностей не с их обусловленностью объективной реальностью, а с единой природой и структурой разумной способности субъекта. Эстетические ценности в его концепции неразрывны с этическими, при этом красота понимается в тесной связи с целесообразностью и полезностью, что было характерным для эпохи Просвещения в целом.

---

<sup>29</sup> Юм Д. Исследования о человеческом разумении. М., 1995. С.134.

<sup>30</sup> Там же. С. 135-136.

<sup>31</sup> Юм Д. Соч.: в 2 т. Т.2. М., 1965. С. 678.

<sup>32</sup> Там же. С. 272.

#### 1.4. Аксиологические теории в немецкой классической философии

Дальнейшее развитие понятия ценность связано с немецкой классической философией, представители которой продолжили как традиции субъективизма, так и объективизма в его понимание. И. Кант противопоставляет сферу нравственности (свободы) сфере природы (необходимости). Ценности в его учении не имеют самостоятельного бытия, так как они суть требования, обращенные к воле, цели, поставленные перед ней. По мысли И. Канта, характер ценностей обусловлен целями, которым они служат. Если цели могут быть субъективными и объективными, то ценности будут выступать относительными или абсолютными. Вещи, которые соотносятся с нашими субъективными целями, характеризуются как ценности относительные, как «ценность для нас». Объективными целями выступают «лица» как разумные существа, которые в отличие от вещей, выступают как «цели сами по себе», «существование которых само по себе есть цель, и эта цель не может быть заменена никакой другой целью, для которой они должны бы служить только средством»<sup>33</sup>. Такая цель и придает объектам *«абсолютную ценность»*. Кант подчеркивает, что существование ценностей обусловлено субъектом, составляющим «понятие» о ценности, усматривая ее в реальности. Высшая ценность и выражение блага, по Канту, есть свобода, утверждающая *«абсолютную ценность человека»*. Способность субъекта состоит не только в возможности усматривать ценности во внешнем для него мире вещей, но и «придавать эту ценность себе первоначально (в свободе)»<sup>34</sup>. В «Критике способности суждения» Кант рассуждает о целесообразности ценностей: «Ценность имеет жизнь сообразно тому, что она содержит в себе, если ведется в соответствии с той целью, которую природа преследует через нас, и что заключается в том, *что делают* (а не только наслаждаются)»<sup>35</sup>. Специфика ценностей состоит в том, что они сопряжены не с объективностью природных вещей, а с объективностью высших целей человеческого существования. Основа ценности определяется Кантом как обусловленная волевой способностью субъекта: «ценность может заключаться только в принципе воли безотносительно к тем целям, какие могут быть достигнуты посредством поступка»<sup>36</sup>. Поэтому ценность зависит не от объективности поступка, а от «принципа воления, согласно которому поступок был совершен безотносительно ко всем объектам способности желания»<sup>37</sup>. По мнению Канта, критерием ценности человеческих поступков выступает долг:

<sup>33</sup> Кант И. Соч. В 6 т. М., 1965. Т. 4. С. 269.

<sup>34</sup> Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 240.

<sup>35</sup> Кант И. Соч. В 6 т. М., 1965. Т. 5. С. 467.

<sup>36</sup> Там же т. 4. С. 236.

<sup>37</sup> Там же С. 235.

«Моральную ценность ... должно усматривать только в том, что поступок совершают из чувства долга, т.е. только ради закона»<sup>38</sup>.

В контексте философии истории понятие «ценность» Кант тесно связывает с понятием культуры, которая «собственно состоит в общественной ценности человека»<sup>39</sup>. Кант полагает, что «развитие (cultura) своих естественных сил (духовных, душевных и телесных) как средство для всяческих возможных целей есть долг человека перед самим собой»<sup>40</sup>. Высшей ценностью и формой культуры, по мысли Канта, является моральное совершенство человека и человечества. Ценности культуры являются в контексте его учения одновременно целями человечества, которые осуществляются в процессе деятельности. Деятельность субъекта, в свою очередь, должна быть обусловлена моральным сознанием, в основе которого лежит априорный принцип, имеющий критерии всеобщности и необходимости, категорический императив. Аксиологические взгляды Канта, таким образом, глубоко антропологичны и исходят из идеализации субъекта в контексте европейского гуманизма.

В философии Г.В.Ф. Гегеля понятие ценности тесно связано с политэкономией и культурой. В «Философии права» ценность выступает эквивалентом потребности, выраженной в стоимости. Ее главной характеристикой является всеобщность, позволяющая обменивать и сравнивать между собой любые продукты труда: «Эта всеобщность вещи, простая определенность которой проистекает из ее частного характера, но так как при этом не абстрагируется от ее специфического качества, есть ценность вещи, в которой ее истинная субстанциональность определена, и есть предмет сознания. В качестве полного собственника вещи я собственник, как ее ценности, так и ее потребления», и далее: «В собственности количественная определенность, выступающая из качественной определенности, есть ценность»<sup>41</sup>. При этом Гегель показывает, что ценность не тождественна вещи, а представляет собой некую абстракцию: «Ценность вещи может быть очень различной в отношении к потребности, но если мы хотим выразить не специфическую, а абстрактную сторону ценности, то это будут деньги.... Можно быть собственником вещи, не являясь вместе с тем собственником его ценности»<sup>42</sup>. Гегель пишет, что «ценность, по которой предметы договора при всем внешнем качественном различии *равны* друг другу, есть их *всеобщее*»<sup>43</sup>. Ценность имеет исключительное значение, так как благодаря ее наличию предметы договора и труда могут соизмеряться и участвовать в правовых отношениях: «Ценность как внутренне равное в вещах,

---

<sup>38</sup> Там же. С. 407.

<sup>39</sup> Там же т. 6. С. 11.

<sup>40</sup> Там же т. 4. С. 384.

<sup>41</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 119.

<sup>42</sup> Там же С. 119-120.

<sup>43</sup> Там же. С. 131.

которые в своем существовании и по своей специфике совершенно различны, есть определение, встречающееся уже в договорах, а также в предъявляемом преступнику гражданском иске, посредством чего представление выходит за пределы непосредственного характера вещи и поднимается до всеобщего»<sup>44</sup>. Ценность в то же время присутствует в объектах не сама по себе, а вносится деятельностью разумного субъекта: «Лишь со стороны внешней формы ... (правонарушения- Л.Б.) неравны, но по своей ценности, по но по своей ценности, по тому их всеобщему свойству, что они нарушения, они сравнимы. ... искать приближения к равенству этой их ценности – дело рассудка»<sup>45</sup>. Таким образом, Гегель наделяет ценностью и то, что противостоит понятию блага или права, утверждая этим политэкономический, а не нравственно-эстетический смысл этой категории. В частности он отмечает: «Ибо, так как жизнь составляет наличное бытие во всем его объеме, то наказание не может заключаться в некоей ценности, которой не существует, но также должно состоять только в лишении жизни»<sup>46</sup>.

Гегель подробно анализирует проблемы нравственности и моральности в контексте истории саморазвития духа. В «Философии права» он отмечает, что «если человек совершает тот или иной нравственный поступок, он еще не добродетелен; добродетелен он лишь в том случае, если эта манера поведения является постоянной чертой его характера»<sup>47</sup>. Нравы, по мнению Гегеля, являются тем, чем не являются еще право и мораль, а именно духом. Объясняя это, он пишет: «Там дело только в ценности субъекта в самом себе, т.е. субъект, определяющий себя согласно добру в противоположность злу, имеет еще форму произвола»<sup>48</sup>. Нравственное развитие связано, по мысли Гегеля, с восхождением от субъективности к всеобщности в форме государства как возможности свободы. Выражением этого развития является культура, которая, по словам Гегеля, обладает «абсолютной ценностью», выступая «имманентным моментом» абсолютного. Несмотря на интерес к проблеме ценности, Гегель все еще не рассматривает ее как самостоятельную категорию.

### **1.5. Формирование аксиологии как самостоятельной части философии (Г. Лотце, Баденская школа)**

Отношение к ценности как к самостоятельной философской категории начинается с трудов Г. Лотце. В работе «Микрокосм. Мысли о

---

<sup>44</sup> Там же С. 150.

<sup>45</sup> Там же С. 150.

<sup>46</sup> Там же С. 151.

<sup>47</sup> Там же С. 205.

<sup>48</sup> Там же С. 205.

естественной и общественной истории человечества. Опыт антропологии» Лотце разделяет мир ценностей и мир явлений, что соответствует делению на «мир средств» и «мир целей». Ценности относятся, по мысли Лотце к области проявления идей, в то время как предметный мир выступает в его теории лишь обозначением идеального бытия. Объективность ценности, таким образом, определяется не связью с предметным миром, а с всеобщностью их субъекта как разумного носителя воли, рассуждает Лотце в традициях кантианства. Ценности относятся им к сфере должноствования: «ценностные определения» относятся к тому, «что быть должно», т.е. к миру должного, к миру «идей полноценного, святого, доброго или прекрасного»<sup>49</sup>. Лотце отрывает мир ценностей от предметного мира, в противопоставление развивающемуся в середине XIX в. позитивизму и биологическому детерминизму, которые утверждали прагматическое и физиологическое обоснование духовных процессов.

Бытие ценностей, по мысли Г. Лотце, идеально, сверхприродно и вместе с тем объективно, хотя воздействие самих ценностей на человека может быть разным: «Несомненно, менее ценно то, что отвечает только минутному и случайному состоянию или какой-нибудь индивидуальной особенности души, на которую оно производит впечатление; более ценно то, что гармонирует с общими и нормальными чертами организации, через которую дух делается свободным к выполнению своего предназначения; наивысшая же ценность может принадлежать только тому, что приятно постоянному настроению такой идеальной души. Во внутренних состояниях которой нет и следа какого-либо отклонения от ее развития; выше этого нет решительно ничего»<sup>50</sup>. Субъективизация понятия ценности, характерная для философии Г. Лотце, была продолжена в последующий период в работах мыслителей Баденской школы.

Аксиология, как таковая, возникает лишь с осознанием раздвоения мира реальности и мира устремлений и желаний субъекта. В период классической философии, как известно, ценность отождествлялась с нравственностью, свободой и гуманизмом (от Канта до Шопенгауэра), что было нарушено попыткой Ф. Ницше «переоценить» все ценности, необходимой, по его мнению, по причине относительности и ограниченности любой морали. Вопреки схоластической традиции и рационализму, Ницше исходит из отрицания установленного порядка бытия и высшего строя ценностей. Его тезис «Бог умер» означает конец существования, каких бы то ни было ценностных миров. Он дает новое определение ценности, где обозначает ее как «высшее количество власти, которое человек в состоянии себе усвоить»<sup>51</sup>. Ценность, традиционно понимаемая как *общезначимость*, становится в философии Ф. Ницше

<sup>49</sup> Цит по Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина. М., 1994. С. 123.

<sup>50</sup> Там же. С. 125.

<sup>51</sup> Ницше Ф. Полн. собр. соч. М., 1910. Т.9. С.352.

индивидуальной значимостью, приобретая при этом особый «сверхгуманистический» смысл, если иметь в виду идеал сверхчеловека как ответственного за судьбы всего мира субъекта. Основная черта сверхчеловека Ницше - не столько сила или свобода, но скорее «гордая осведомленность об исключительной привилегии ответственности, сознания этой редкостной свободы, этой власти над собой и судьбой..., которую суверенный человек называет своей совестью»<sup>52</sup>. Немецкий философ утверждает за сверхчеловеком высшее право и обязанность - совершенствование мира и человечества. Эта позиция стала предвосхищением экзистенциалистического атеистического гуманизма, несмотря на то, что традиционно он воспринимается как самый яростный критик гуманизма, но гуманизма христианского. Ницше, в отличие от Шопенгауэра, подчеркивал индивидуально-волевую, а не родовую основу развития бытия. Это проявилось и в его определении сущности ценности: «Все, что имеет ценность в нынешнем мире, имеет ее не само по себе, не по своей природе – в природе нет никаких ценностей, - но оттого, что ему однажды придали ценность, подарили ее, и этими деятелями, дарителями были мы!»<sup>53</sup>

Переоценка ценностей Ницше начинается с ценности самого человека. Идея сопричастности человека и мира звучит у него как противостояние европейскому и христианскому антропоцентризму, идее исключительности и приоритета человека в мире, его богоизбранности на Земле: «Вся установка «человек *против* мира» человек, как «мироотрицающий» принцип, человек как мера стоимости вещей, как судья мира, который в конце концов находит его чересчур легким, - чудовищная безвкусица этой установки ... осознана нами и опротивела нам: мы смеемся уже когда находим друг подле друга слова «человек *и* мир, разделенные сублимированной наглостью словечка «и»!»<sup>54</sup>. Так Ницше первым из европейских мыслителей поставил под сомнение исключительную ценность человека в мире и его права на использование мира в своих целях. Критика традиционных ценностей была продолжена позже в XX в., в то время как в XIX в. еще наблюдалось развитие идей Лотце и Канта, особенно представителями Баденской школы.

Представители Баденской (Фрайбургской) школы, основатели неокантианства разработали, так называемую, «философию ценностей», в которой впервые возвели понятие ценности в ранг высшей философской категории. Основные идеи школы главным образом изложены в речах и статьях В. Виндельбанда, изданных в сборнике «Прелюдии» (1883) и в работах Г. Риккерта, главными среди которых являются «Границы естественного образования понятий» (1903), «Предмет познания» (1904),

<sup>52</sup> Ницше Ф. Избр. произв. М., 1993. С. 416.

<sup>53</sup> Там же С. 285-286.

<sup>54</sup> Там же С. 318.



«Науки о природе и науки о культуре» (1911), «О системе ценностей» (1914).

В. Виндельбанд, определяя ценность как основную философскую категорию, лежащую в основе логики и метафизики, трактует ее как нормы, правила оценки фактов, «необходимость долженствования». В духе неокантианства он обосновывает дуализм мира действительности и мира ценностей, который называет «Священной тайной», обнаруживающей ограниченность нашего познания и направляющий нас в сферу религиозных ценностей. Он полагает, что «высшие ценности, которые, возвышаясь над меняющимися временными интересами людей, обоснованы высшей духовной действительностью»<sup>55</sup>. Согласно его учению, мир состоит из двух сфер: действительности (эмпирически данные факты) и ценностей (идеальные нормы). Ценности при этом не обладают бытием, не существуют, они – значат. Виндельбанд подчеркивает, если мы признаем, что истина, добро и красота – это не пустые слова, если мы согласны с тем, что наше знание должно быть истинным, поступки – добрыми, а произведения искусства – прекрасными, то мы тем самым уже признаем логические, этические и эстетические ценности. Ценности, в его понимании, не действительны, они – выше действительности, потому что действительность, утверждаемая в наших суждениях, реализуемая в волеизъявлении, создаваемая в искусстве, всецело подчинена им и зависит от них. Ценности «не стоят ни в какой связи с фактами, к которым они относятся», отмечает Виндельбанд, «они говорят лишь о том, что каковы должны быть эти факты... они – не законы, согласно которым развитие явлений должно объективно совершаться или субъективно пониматься, а идеальные нормы, на основании которых определяется ценность того, что совершается с естественной необходимостью»<sup>56</sup>. Ценности – особые понятия, образующие своеобразный мир оценивающей деятельности, т.е. рассмотрения вещей и явлений с позиции ценностей. В учении представителей Баденской школы процессы познания и оценки предельно сближаются и даже сливаются, за что оно неоднократно подвергалось критике, как со стороны идеализма, так и со стороны материализма.

Вместе с тем Виндельбанд, в духе кантианства, считает, что ценности лежат в сфере должного и всеобщего и предполагают «необходимость долженствования», «общеобязательность», «всеобщее обязательное признание». Задача философии, поэтому связана с тем, чтобы постигнуть общезначимые ценности, образующие общий план всех функций культуры и основу всякого отдельного осуществления ценности. Но и эти ценности философия будет описывать и объяснять лишь с той целью, что бы понять их как нормы, а не как факты бытия.

<sup>55</sup> Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1993. С. 90-91.

<sup>56</sup> Виндельбанд В. Прелюдии. Философские речи и статьи. Спб., 1904. С. 201.

Пытаясь обосновать существование ценностей и норм, Виндельбанд сопоставляет два метода исследования: генетический и критический. Генетический метод показывает, как в ходе исторического развития те или иные аксиомы приобрели то или иное значение, как были выведены всеобщие принципы. Критический метод, свойственный и философии, устанавливает те нормы, которым мы должны следовать для того, чтобы результаты нашего мышления имели значение. Он пишет: «Предпосылку критического метода образует, таким образом, вера в общеобязательные цели и в их способность проявляться в эмпирическом сознании. Кто не имеет этой веры или требует, чтобы ему еще «доказали» ... с тем критическая философия ничего не может поделать... Философское исследование возможно лишь между теми, кто убежден, что над их индивидуальной деятельностью стоит норма общеобязательного, и что ее возможно найти»<sup>57</sup>. Таким образом, Виндельбанд создает синтез кантианской критической философии и учения о значимости Лотце и переводит проблему ценностей на язык философии культуры. Он рассматривает ценности как нормы, которые образуют общий план всех функций культуры и основу всякого отдельного осуществления ценности. В отличие от Канта, Виндельбанд вслед за Лотце считает, что нормы управляют не только нравственными действиями, а также лежат в основе эстетической и теоретической деятельности. Всякая ценность, с точки зрения этого подхода, выступает как цель сама по себе, к ней стремятся ради нее самой, а не ради материального интереса, выгоды или чувственного удовольствия. Ценность, таким образом, это не реальность, а идеал, носителем которого, по Виндельбанду, является трансцендентальный субъект, как «сознание вообще», источник и основа всяких норм.

Этот субъективизм пытается преодолеть его последователь Г. Риккерт, разделяя ценности и долженствование, подчеркивая трансцендентность мира ценностей в отличие от норм. В работе «Два пути познания» он пишет, что «ценность становится долженствованием, как только мы относим ее к познающему субъекту ... она противостоит ему, как правило, как норма, с которой субъект должен соотноситься»<sup>58</sup>. Трансцендентный смысл ценностей состоит именно в «самодавлении, и поэтому, включая в понятие ценности момент долженствования для признающих его субъектом, тем самым только затушевывают его»<sup>59</sup>. Ценность или значимость, по Риккерту, становится нормой только в том случае, если с ней соотносится некоторый субъект. Вместе с нормой появляется и понятие долженствования, которое принадлежит не

---

<sup>57</sup> Виндельбанд В. Прелюдии. СПб., 1904. С. 245.

<sup>58</sup> Риккерт Г. Два пути познания // Новые идеи в философии. Сб. 7. Теория познания 3. СПб., 1913. С. 55.

<sup>59</sup> Там же. С. 56.

трансцендентному миру (к которому относятся ценности), а к имманентному миру, будучи связано с волей субъекта.

Риккерт, противопоставляя ценности бытию, жизни личности, утверждал их трансцендентный смысл и относил к «третьему царству», стоящему вне царств объекта и субъекта. «Сущность ценностей состоит в значимости, а не в их фактичности», - писал он в «Философии истории»<sup>60</sup>. Риккерт подчеркивает, что о ценностях нельзя говорить существуют они или не существуют, но только, что они «значат (gelten) или не имеют значимости»<sup>61</sup>. Под значимостью Риккерт понимает наличие «трансцендентного смысла», лежащего «до» всякого бытия. Культура определяется Риккертом как «совокупность объектов, связанных с общезначимыми ценностями» и развивающихся ради этих ценностей<sup>62</sup>.

Проводя различие между ценностью и действительностью, Риккерт отмечает, что ценность нередко обнаруживается в действительности и реальные или действительные объекты он называет «благами»<sup>63</sup>. В этом смысле культура определяется им как «совокупность благ», в которых «как бы осела, выкристаллизовалась множественность ценностей»<sup>64</sup>. Ценность он четко отделяет от оценки – психического акта оценивающего субъекта, подчеркивая ее самостоятельный статус. Из этого Риккерт делает вывод, что ценности являются нам в соединении с действительностью и обнаруживаются в благах и оценках.

В мире ценностей Риккерт находит трансцендентное основание познания, а вместе с тем и всей духовной деятельности человека. Согласно Риккерту, ценность образует тот трансцендентный предмет познания, без которого знание не может быть объективным. Трансцендентный предмет - тот, к которому стремится познание, не что иное, как трансцендентное должествование. А ценности – это конкретизация должного, применительно к разным сферам духовной жизни и деятельности. Каким же образом имманентный мир связан с трансцендентным? По мысли Риккерта, эта проблема может быть разрешена с введением в рассуждение понятия *смысла*. Смысл имманентен суждению, так как это *его* смысл. В то же время смысл трансцендентен, потому что он имеет независимое от субъекта самостоятельное существование. Размышляя над идеями Ницше, Риккерт приходит к выводу, что «переоценка ценностей» не может быть задачей науки: «Более того: могут ли вообще быть переоценены ценности, как ценности? На человеческие оценки и отношения к ценностям, которые

---

<sup>60</sup> Риккерт Г. Философия истории. С-Пб., 1908. С.100.

<sup>61</sup> Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. С-пб., 1911. С. 54.

<sup>62</sup> См. Там же. С. 62.

<sup>63</sup> Риккерт Г. О понятии философии // Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 22.

<sup>64</sup> Там же С. 27.

не нужно смешивать с самими ценностями, можно влиять. Можно, стало быть, добиться того, что одна ценность заменяет собой другую и ценится вместо нее. Сами ценности при этом не «переоцениваются». Они остаются тем, что они есть. Ценности как ценности не могут меняться, только наше отношение к ним подвержено изменению»<sup>65</sup>. Рассуждая подобным образом, Риккерт уходит все дальше от субъективизма, и вместе с тем от признания ценности как объекта действительного предметного бытия. Трансцендентность ценностей означает их объективность как принадлежность особому миру, надындивидуальному и надэмпирическому. При этом Риккерт не отрицает связь мира ценностей, как с субъектом, так и с объектом: «Ценность может, во-первых, таким образом присоединиться к объекту, что последний делается – тем самым – благом, и она может быть, таким образом, связанной с актом субъекта, что акт этот становится тем самым оценкой»<sup>66</sup>. Риккерт, таким образом, показывает субъективную и объективную сторону ценности, различая проявление ценности и ее сущность. Вместе с тем для него ценности остаются полностью безотносительными сущностями и в этом смысле трансцендентными как по отношению к бытию, так и по отношению к познающему субъекту.

Проблема оценки, по мнению Риккерта, особенно важна для исторической науки, так как из массы разнородных индивидуальных объектов историк останавливает свое внимание сначала только на тех, «которые в своей индивидуальной особенности или сами воплощают в себе культурные ценности, или стоят к ним в некотором отношении»<sup>67</sup>. Риккерт предлагает разграничивать субъективную оценку (высказывание похвалы или порицания) и отнесение к ценностям, как объективный процесс обнаружения в самой истории общезначимых или претендующих на общезначимость ценностей. По мнению Риккерта, значимость ценностей, отнесенность индивида к ценности выступает наивысшим проявлением свободы личности, в силу того, что наряду с миром действительности, человек свободно и творчески создает мир значимости. Только при этом условии «личность, во всей сложности ее социальной связанности, ценность же, в силу которой она становится благом, есть свобода внутри общества или социальная автономия»<sup>68</sup>. Процесс же стремления к свободе всегда остается незавершенным и вечным.

К Баденской школе неокантианства примыкают и взгляды Г. Мюнстерберга, продолжающего традицию разделения ценности и долженствования как трансцендентной и имманентной реальности. Он предложил поставить в связи с этим на место философии долженствования

<sup>65</sup> Риккерт *Философия жизни*. С-Пб, 1922. С.159-160.

<sup>66</sup> Риккерт Г. *Науки о природе и науки о культуре*. М., 1998. С. 129.

<sup>67</sup> Там же С. 142.

<sup>68</sup> Риккерт Г. *О системе ценностей* // *Логос*. 1914. Вып. 1-2. С. 63.

философию ценностей. Подлинные ценности, с его точки зрения, безусловны, абсолютны, не связаны с отдельными личными переживаниями. Они надындивидуальны и сверхличностны по своей сути. Несмотря на то, что ценности даны нам в личном переживании, мы переживаем их, отрешаясь от своего «Я». Носителем и источником ценностей, по Мюнстербергу, не может быть ни природа, ни целесообразная деятельность самих индивидов, поэтому они свободны от долженствования, предполагающего возможность несвободы и принуждения. Носителем ценностей в его учении выступает надындивидуальная воля, самоутверждение которой связано с выдвиганием «жизненных ценностей» и «культурных ценностей», относящихся к внешнему и внутреннему миру. К жизненным ценностям, которые он определяет как непосредственно данные ценности, относятся ценности бытия (Вещи, Существа, Оценки); ценности единства (Гармония, Любовь, Счастье); ценности Божества (Творение, Откровение, Спасение). Культурные ценности (как целенаправленно созданные) включают в себя: ценности связи (Природа, История, Разум); ценности прекрасного (Изобразительное искусство, Поэзия, Музыка); ценности достижения (Хозяйство, Право, Нравственность); ценности основания (Вселенная, Человечество, Сверх-Я). Таким образом, Мюнстерберг наполняет понятие ценности максимально широким содержанием, охватывающим не только нравственные и эстетические, но и социальные, правовые, материальные аспекты бытия.

### **1.6. Развитие аксиологии в XX веке**

Поддерживает интерес к понятию ценности, хотя и в гораздо меньшей степени, Магбургская школа неокантианства в лице ее представителей Г. Когена и Э. Кассирера. Как и Мюнстерберг, Коген считает, что ценности порождает «чистая воля», трансцендентальный субъект. «Чистое чувство» объединяет «чистое познание» и «чистую волю» и воплощается в эстетической сфере. Искусство, объективирующее «чистое чувство» приобщает человека к человечеству и воспитывает в нем человечность. Понятие «чистый» здесь означает то, что речь идет не об эмпирических проявлениях воли или мыслительной способности, не о психологических аспектах духовной деятельности, а о трансцендентальных условиях духовной реальности, о ее априорном логическом основании. Кассирер, не определяя само понятие ценности, вместе с тем отмечает аксиологическое основание саморазвития человечества, как в религиозном, так и в философском пути самопознания: «человек оказывается существом, которое постоянно ищет самого себя, которое в каждый момент своего существования испытывает и перепроверяет условия своего

существования. В этой перепроверке, в этой критической установке по отношению к собственной жизни и состоит реальная ценность этой жизни»<sup>69</sup>.

Концепция нравственного познания Ф. Brentano во многом предопределила облик современной теории ценности, включив в нее понятие интенциональности, как сущностной характеристики человеческого сознания и его феноменов. В работе «О любви и ненависти» он обосновывает идею о том, что все явления внутреннего восприятия, такие как «зрение, слух, различные виды понятийного мышления, суждения, эмоции, желания, удовольствие, гнев и т.д.» характеризуются направленностью на объекты, от которых отличаются тем, что «являются непространственно»<sup>70</sup>. Поэтому блага, ценности есть не субъективные феномены, они выступают как «наглядные представления психического содержания», которые даны не сами по себе, а в деятельности, в интенциональных отношениях субъекта и объекта. Основания для нравственного выбора, по мнению Brentano, связаны с предпочтением, на основе интеллектуальной интуиции («интуитивной очевидности»). В докладе «О происхождении нравственного познания» философ отмечал, что значительную роль в формировании любви и других высших духовных ценностей играют переживания, в «которых мы обретаем знание того, что нечто является подлинным и несомненным благом»<sup>71</sup>. Несмотря на то, что теория Brentano не содержит подробного исследования природы и содержания ценности, она оказала значительное влияние на последующие аксиологические учения, и в том числе взгляды Гуссерля, Хайдеггера, Шелера, Мейнонга.

В дальнейшем в аксиологии определились два направления, первое из которых признавало ценность продуктом сознания, а второе – объективно существующим феноменом. Первое - нашло проявление в теории натуралистического психологизма (Дж. Дьюи, Х. Эрнфельс, Р.Б. Перри, Т. Манро, А. Мейнонг, Дж. Сантаяна), представители которого настаивали на субъективизации понятия ценности в идеалистическом аспекте. Источники ценностей представители этого подхода связывали с биологическими и психологическими потребностями человека, а сами ценности трактовали как возможные факты эмпирической реальности. По сути, это направление может быть оценено как попытка дальнейшего развития традиции понимания аксиологии в контексте онтологии с позиции идеализма и натурализма. Например, Дж. Дьюи полагает, что ценностями являются не те качества, что обеспечивают естественные блага человека, а те, что «вносят свой вклад в устранение существующего зла»<sup>72</sup>. Он считал, что

<sup>69</sup> Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 8.

<sup>70</sup> Brentano Ф. О происхождении нравственного познания. СПб., 2000. С. 127.

<sup>71</sup> Там же. С. 57.

<sup>72</sup> Дьюи Дж. Реконструкция в философии. М., 2001. С. 137.

главной задачей современного знания является преодоление дуализма, «досадного и бесплодного конфликта между натурализмом и гуманизмом»<sup>73</sup>. В результате единственной «моральной целью» окажется развитие, «постоянный процесс совершенствования, созревания и прояснения». Проблема зла при этом окажется не теологической и умозрительной, а практической и решаемой. А. Фон Мейнонг, отстаивая субъективный эмотивизм, относил ценности к сфере психологии, и считал, что они укоренены в эмоциональной жизни субъекта: «что-либо имеет ценность, когда оно нравится нам и в той степени, в которой оно нравится нам»<sup>74</sup>. Мейнонг полагал, что ценности представляют собой субъективное состояние чувствующей природы. Следовательно, объект имеет ценность, поскольку он обладает возможностью для предоставления эффективной основы для чувства удовольствия. В концепции американского субъективиста Ральфа Бартона Перри основным понятием выступает интерес, как характеристика морально-аффективной жизни, ее состояние, позиция, влечение или отвращение: «любой объект, каков бы он ни был, приобретает ценность, когда любой интерес, каков бы он ни был, распространяется на него»<sup>75</sup>. Таким образом, ценность оказывается связанной с характером и направлением конституирующего его интереса. Если интерес направлен на физические объекты, то ценность будет экзистенциальной, если на феномены сознания – идеальной.

Второе направление - онтологическое и феноменологическое в интерпретации ценностей (Э. Гуссерль, М. Шелер, Н. Гартман, Р. Ингарден, М. Дюфрен) – отстаивало противоположные взгляды и получило большее развитие.

В феноменологии Э. Гуссерля, проблема значимости и смысла, а, следовательно, ценности, выступает одной из центральных. Гуссерль отмечает, что «вместо предметов, ценностей, целей, вспомогательных средств, мы рассматриваем тот субъективный опыт, в котором они «являются»<sup>76</sup> нам. Суждение, оценка, стремление, утверждает он, есть не пустое обладание в сознании соответствующими суждениями, оценками, стремлениями, но в первую очередь - «суть переживания, состоящие из интенционального потока, каждое в соответствии со своим устойчивым типом»<sup>77</sup>. По своей сущности феноменологический метод выступает одним из способов аксиологического понимания мира, близким к субъективизму. Для него более всего характерно осознание бытия как переживания, оценивания. Гуссерль сравнивает этот метод с заключением мира в скобки, который «исключает мир (который просто здесь есть) из поля субъекта,

---

<sup>73</sup> Там же.

<sup>74</sup> Цит по Frondizi R. What is value? An Introduction to axiology by Risiery Frondizi. La Salle. Illinois. 1963. P.12.

<sup>75</sup> Perry R.B. General theory of value. New-York. 1926. P. 9.

<sup>76</sup> Гуссерль Э. Феноменология // Логос. М. 1991. № 1. С. 13.

<sup>77</sup> Там же. С. 13.

представляющего на его месте так-то и так-то переживаемый-воспринимаемый-вспоминаемый-выражаемый в суждении-мыслимый-оцениваемый и пр. мир как таковой»<sup>78</sup>. Если включать в понятие ценности смыслополагание, то феноменологический подход отводит оценивающему мир субъекту роль первоосновы, благодаря которой все то, что трансцендируется сознанием, в том числе, любая реальность в мире, обретает *смысл* своего существования. Гуссерль в этой связи писал, что «всякое объективное существование уже по сути своей «относительно» и обязано своей природой единству интенции, которая, будучи установлена согласно трансцендентальным законам, порождает сознание с его характером веры и убеждений»<sup>79</sup>. Источником ценности, таким образом, выступает индивидуальное сознание, направленное на объект, но само сознание, с точки зрения Гуссерля, есть, в некотором смысле, форма трансцендентального сознания, что позволяет говорить о некоторой объективности мира ценностей.

XX век вводит в аксиологию социологический, семиотический, экзистенциальный, феноменологический и даже психоаналитический методы исследования, существенно меняя при этом как теоретический смысл понятия ценности, так и его содержание.

Самое фундаментальное исследование в области аксиологии в XX веке принадлежит Макс Шелеру. Он полагает, что ценности нельзя свести к долженствованию, нормам, императивам, потому что они объективны настолько, что не могут быть созданы или уничтожены и существуют независимо ото всех организаций определенных духовных сущностей. В работе «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1916 г.) Шелер дает аксиологии феноменологическое обоснование и утверждает, что ценность – это феномен, которого нет вне направленности на него сознания субъекта. Он полагает, что ценность, будучи объективной, по сути, обнаруживает себя только в эмоциональном созерцании и не может быть выражена в формах логического мышления. Ценности «усматриваются», а не «создаются», они «априорны», потому, что «основываются на сущностях, а отнюдь не потому, что они «порождены» «рассудком» или «разумом»<sup>80</sup>. Ценностное познание, по Шелеру, есть «усмотрение ценностей, которое выстраивается в чувствовании, предпочтении, к конечном счете – в любви и ненависти...»<sup>81</sup>. Таким образом, это познание осуществляется в ходе специфических интенциональных функций и актов, которые отличны как от всякого эмпиризма, так и от всякого мышления, и дают единственно возможный доступ к миру ценностей.

---

<sup>78</sup> Там же. С. 14.

<sup>79</sup> Там же. С. 19.

<sup>80</sup> Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 286-287.

<sup>81</sup> Там же. С. 287.



Шелер обосновывает онтологический смысл ценностей, который проявляется, с одной стороны, в абсолютной независимости ценностей от предметов-носителей, а с другой – от субъекта, его потребностей и интересов. Критериями ценностей Шелер называет следующие признаки: 1) «долговечность» («долговечна та ценность, которая имеет в себе феномен «способность-существования-сквозь-время» - причем совершенно безразлично, как долго существует ее вещный носитель»<sup>82</sup>); 2) «неделимость» (это относится к ценностям высшего порядка – духовным и священным, у которых «отсутствует как причастность к протяжению и делимость, так и необходимость деления их носителей в том случае, если их чувствует или переживает *множество* существ»<sup>83</sup>); 3) «обоснованность» (которая предполагает, что каждое звено ценностного ряда обосновано более высокими по отношению к нему ценностями: витальные ценности в целом обоснованы позитивной ценностью жизни, жизнь как таковая обоснована духовными ценностями, ибо только «отвлекаясь от дифференциации среди витальных ценностных качеств» и лишь в той мере, в какой в ней существуют духовные акты – она и обладает некоторой ценностью<sup>84</sup>); 4) «глубина удовлетворения» (удовлетворение понимается в данном случае как «переживание исполнения», которое появляется только тогда, когда некоторая интенция ценности исполняется благодаря ее появлению<sup>85</sup>); 5) «относительность» ступеней ценностей («Существует *непосредственное* чувство «относительности» ценности, совершенно независимое от «суждения», и для этого чувства вариативность относительной ценности при одновременном постоянстве менее «относительной» ценности является, конечно, подтверждением, но не доказательством»<sup>86</sup>. Шелер отмечает, что сущностным признаком «более высокой ценности» является то, что она менее «относительна», сущностным признаком «высочайшей» ценности – то, что она «абсолютна»).

Иерархия ценностей Шелера расположена в порядке их возрастания, а именно: ценности приятного и неприятного (гедонистические ценности полезного); витальные ценности; духовные ценности (этические, эстетические, ценности чистого познания); ценности святыни (высшей из которых выступает Абсолютная ценность Бога). Основа такой классификации отталкивается от «эмоционального априоризма», оценивающего человека как центр высших эмоциональных актов, единственное во Вселенной существо, не равнодушное к призывам «царства ценностей», суть которого не разум или воля, а «эмоциональность духа», чувство, предпочтение, следование любви

<sup>82</sup> Там же. С. 309-310.

<sup>83</sup> Там же. С. 312.

<sup>84</sup> См. Там же. С. 314.

<sup>85</sup> Там же. С. 315.

<sup>86</sup> Там же С. 317-318.

и «логике сердца». В целом аксиология Шелера, впитавшая в себя феноменологию Гуссерля, априоризм Канта, традиции философствования, идущие от Августина, Паскаля и Ницше, представляет собой непревзойденное по масштабам и глубине теоретического содержания концептуальное учение, на базе которого во многом развивалась последующая теория ценностей.

Николай Гартман, основоположник «новой», или «критической», онтологии, развивая идеи Гуссерля и Шелера, выдвинул концепцию ценностей, исходящую из признания того, что эмоции приобретают статус онтологического характера за пределами субъективных актов восприятия. Подробно анализируя различные типы ценностей, Гартман приходит к выводу, что эстетические и этические ценности, будучи «выражением внутреннего единства и цельности» глубоко различаются по форме своего выражения. Суть эстетических ценностей в отличие от этических состоит в том, что «являющееся (в них – Л.Б.) есть реальное, - в адекватности внутренней и внешней формы, в проявлении одного в другом»<sup>87</sup>. Ценности, по мнению Гартмана, могут быть отнесены к подлинно всеобщему, которое существует только в идеальном бытии. В этом случае он даже не пытается выйти за рамки платонизма: «по своему способу бытия ценности являются платоновскими идеями... на языке современных понятий ценности это сущности...»<sup>88</sup>. Объективное бытие ценностей связано с их независимостью от реальности и от носителя, полагал Н. Гартман, развивая тем самым идею существования особого «царства ценностей» вслед за М. Шелером. Он указывал, что ценности «есть нечто независимое от нашего понимания или мнения», однако, их абсолютность в идеальном бытии не означает, что они «абсолютны по силе детерминации в действительном мире людей»<sup>89</sup>. В то же время Гартман полагал, что реальную действенность идеальные ценности приобретают только благодаря человеку и через его посредство («человек является поверенным ценности и долженствования в реальном мире»<sup>90</sup>). Человек оказывается связующим звеном, через которое ценности проникают в мир, и в этом его подлинная нравственная сущность.

Теория ценностей получает новый ракурс в рамках философии жизни, в частности, в интерпретации ее виднейшего представителя Георга Зиммеля. Рассуждая о потоке жизни в духе Шопенгауэра, Ницше, Бергсона, Дильтея, он приходит к выводу о том, что жизнь – иррациональный самодостаточный феномен, сущность которой внеценностна. Ценностями выступают факты жизни в те моменты, когда они переходят из чисто природного существования в культурное

<sup>87</sup> Гартман Н. Эстетика. М., 1958. С. 198.

<sup>88</sup> Hartman. N. Ethik. Berlin und Leipzig 1935. s. 109.

<sup>89</sup> Гартман Н. Систематическая философия в собственном изложении // Фаус и Заратустра. СПб., 2001. С. 256.

<sup>90</sup> Там же. С. 259.

измерение. В контексте дуализма жизни и культуры, природного и идеального ценности выступают у Зиммеля «окультуренной» природой, как выражение мощи и идейного содержания последней, превращающееся в культуру. Имманентный смысл жизни заключен, по мнению Зиммеля, в трансцендировании, выхождении за собственные пределы в состояние, которое он называет «более-чем-жизнь», которое в абсолютном смысле жизнь также включает в себя. Анализируя ценности свободы, счастья, удовольствия, страдания, любви, знания, прекрасного, он приходит к выводам, о том, что они и есть выражения трансцендирования жизни: «как жизнь на физиологическом уровне есть непрерывное созидание, вследствие чего жизнь – в сжатом выражении – всегда более-чем-жизнь; так на уровне духа она создает нечто большее-чем-жизнь: объективное, образ, значительное и значимое»<sup>91</sup>. Это возвышение над жизнью, духовная жизнь, не есть нечто добавленное ей, а есть ее подлинная сущность, проявляющаяся через ценности, и в этом смысле «течение долженствования сопутствует, хотя и протекая совсем в иной области, течению действительной жизни»<sup>92</sup>. Давая высокую оценку индивидуальности, Зиммель вместе с тем отмечает, что в ее основе лежит жизнь целого, и каждая из ценностей в этом смысле есть «функция тотальной жизни индивидуальной личности». В то же время цель жизни как творческого процесса состоит в возрастании индивидуальности и, как отмечает Ю. Хабермас, в версии Зиммеля «субъективный дух сохраняет решительное превосходство над объективным духом, культура субъекта – над объективной культурой»<sup>93</sup>. С этим выводом оказались глубоко не согласны философы, продолжавшие рассуждать в традициях европейского монизма. Кстати, именно за это Зиммеля столь резко критикует Э. Трельч, отмечая присущий ему релятивизм и «отсутствие субстанциональности»<sup>94</sup>. Однако эпоха постмодернизма, как известно, рассудила иначе.

Созвучным философии жизни оказался панлогизм и интуитивизм Л. Витгенштейна, который утверждал, что основа понимания мира может быть только сверхлогической. В то же время, именно Витгенштейн объявил, что «смысл мира должен лежать вне его», что в нем «нет никакой ценности, а если бы она там и была, то она не имела бы ни какой ценности»<sup>95</sup>. Он пытался логически обосновать не сводимость познания к логике, используя парадоксальность и антиномичность, так же как Шопенгауэр и Хайдеггер, испытывая влияние традиции буддизма, даосизма и чань. Поэтому его приговор относительно аксиологической проблематики полон скепсиса: «если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне Такого (So-Sien), ибо

<sup>91</sup> Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. М., 1996. С. 76.

<sup>92</sup> Там же. С. 140.

<sup>93</sup> Хабермас Ю. Зиммель как диагност времени // Зиммель Г. Избранное. Т.2. М., 1996. С. 543.

<sup>94</sup> См. Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 445-463.

<sup>95</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С. 84-85.

все происходящее и Такое – случайно»<sup>96</sup>. В целом этот вывод можно выразить иначе: ценность не проявляет себя в сущем, она по ту сторону бытия, следовательно оценивание всегда иллюзорно. В то же время субъект есть граница мира, а значит, если следовать предложенной логике, его присутствие касается и сущего и не-сущего, и в этом случае оно потенциально способно к становлению ценности. Однако сам Витгенштейн этого вывода не сделал, так как в его понимании любое лингвальное воплощение не может быть отражением сущего. Подобный антиаксиологизм, в то же время есть высшая *оценка* молчания, интуитивного постижения сущности, субъекта и его свободы, поэтому также как и учения Востока, он утверждает значимость определенных событий, переживаний и состояний, стремясь к ее отрицанию.

Дальнейшее развитие аксиологии связано с именем М. Вебера, который обозначил главной чертой ценности историчность, полагая, что она есть лишь выражение общих установок своего времени. Вебер определил мирские ценности как направление интереса эпохи, а высшие – как вневременные, реализация которых в рамках культуры стала независимой от реализации во времени»<sup>97</sup>. Он впервые определяет влияние ценностей на характер культуры общества, сравнивая их со стрелочником, который указывает путь, по которому развивается динамика интересов, и в этом, на наш взгляд, проявилась не столько образность изложения автора, сколько его точность и лаконичность. Вебер утверждает, что само понятие культуры в целом может быть понято только в контексте отнесения к ценности: «Значение явления культуры и причина этого значения не могут быть выведены, обоснованы и пояснены с помощью системы законов и понятий, какой бы совершенной она ни была, так как это значение предполагает соотнесение явлений культуры с идеями ценности. Понятие культуры, - подчеркивает автор, - ценностное понятие»<sup>98</sup>. Вебер обосновывает, таким образом, не только нравственное, эстетическое, но и гносеологическое, методологическое понимание ценностей, вне которых не мыслимо познание исторической и культурной реальности. Однако его теория ценностей неразделима с интерпретацией истории, и этот синтез выглядит достаточно пугающим. Вебер утверждает, что на смену древнему политеизму и плюрализму ценностей современный мир привносит монотеизм и единые ценности, суть которых – национальная сила и национальное величие. Эта категоричность во многом объясняет, почему Вебера нередко называют современным Макиавелли.

Подробную критику и анализ теорий ценности в контексте философии истории дает Эрнст Трельч, в свою очередь, подходя к собственному определению ценности в работе «Историзм и его проблемы» (1922).

---

<sup>96</sup> Там же. С. 95.

<sup>97</sup> Вебер М. Избр. Соч. Образ общества. М., 1994. С.34.

<sup>98</sup> Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 373-374.

Трельч подчеркивает, что аксиология не может быть ни чисто априорной, ни чисто формальной наукой, и в ней также обнаруживаются принципы, формирующие переживаемую действительность, которые могут быть названы только посредством анализа реальной жизни. Но особенность аксиологии состоит, по его мнению, в том, что ее принципы направлены не на «бытийственно-научную и объективную связь реального, а на субъективные научно-нормативную его оценку и формирование»<sup>99</sup>. Трельч исходит из объективизма в понимании ценности и выводит понятие «индивидуальной тотальности», полагая, что теория ценностей неизбежно ведет к метафизике, где и решается проблема отношения жизни и ее материала, долженствования и бытия. Критикуя релятивизм, Трельч отмечает, что ценностная относительность «имеет смысл лишь в том случае, если в этом относительном становится живым и творящим абсолютное»<sup>100</sup>. Он даже сравнивает теорию относительности ценностей с теорией Эйнштейна, указывая, что относительность не есть безграничный релятивизм, поскольку с каждого занимаемого субъектом места система отсчета может быть исчислена и ее отношение к остальным объектам математически (логически) представлено. Стремление к выведению абсолютного значения в индивидуальных ценностях, по словам Трельча, состоит в том, «чтобы показать живое существо как в принципе не наблюдающее и отражающее, а практически действующее, выбирающее, борющееся и стремящееся, вся интеллектуальность и все наблюдение которого, в конечном счете, служат жизни, будь то животной или духовно-личной»<sup>101</sup>. Трельч настаивает на необходимости нового подхода к пониманию субъекта ценности, который должен быть представлен «не как нечто изолированное и пустое, обладающее лишь формальными способностями представления, чувствования и воления а как нечто жизненное ... содержащее всю полноту сознания...»<sup>102</sup>. Через понятие жизни как целостности Трельч подходит к определению ценности как выражению субъективных стремлений, которые наполнены и совпадают с другими оценками, потому, что, в конечном счете, они исходят из единой полноты жизни. И если жизненные ценности происходят лишь из «отношений среды», то духовные, по его мнению, относятся к божественному всеобщему духу в его охватывающей конечность жизненности. Субъект тем самым есть выражение индивидуальности, без которой жизненная целостность была бы не полной, и каждый индивид, несмотря на сходство многих в оценках и стремления, занимает свое особое место в бытие. Однако Трельч так и не сумел разрешить проблему того, каким образом этот Абсолют или полнота жизни осуществляет это постоянное движение бытия к ценностям, отметив, что на эти вопросы

<sup>99</sup> Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 170.

<sup>100</sup> Там же С. 177.

<sup>101</sup> Там же. С. 171.

<sup>102</sup> Там же. С. 175.

«никто не может дать ответы». Его позиция в целом как видно близка к философии жизни, хотя и обращена к проблемам исторического развития. Возможно, она не является последовательной и завершенной, но представляет безусловный интерес как еще одно стремление найти онтологические ответы на аксиологические вопросы, по-новому увидеть в этом свете место субъекта и оценить роль относительного в абсолютном.

Критику традиционного понимания ценностей предпринимает английский философ, основатель метаэтики Дж. Мур. Он выступил против отождествления ценностей (добра и красоты) с объективной реальностью как естественной, так и метафизической: «Какова бы ни была внутренняя ценность созерцания, она не дает целому, в состав которого входит, ценности, пропорциональной сумме ценности ее самой и ценности предмета созерцания»<sup>103</sup>. Натуралистическую этику он подвергает критике за определение понятия добра через его соотнесенность со свойствами естественного мира, а метафизическую этику - за утверждение сверхчувственной природы добра и других ценностей. Мур доказывает, что добро не может существовать в мире природы и неопределимо посредством эмпирических и логических методов, ибо оно является первичным понятием, простым и неразделимым и постигается только интуитивно («чувства придают целостностям, в состав которых они входят, ценность несравнимо большую, чем их собственная»<sup>104</sup>). Это указывало, с одной стороны, на его очевидность и неопределенность, а с другой, - на его единую природу (так как интуиция одинакова для всех людей). Этот подход позволял субъекту иметь собственное независимое от традиционных норм, авторитетов отношение к любым ценностям и в то же время открывал возможность для дальнейшего развития субъективизма и интуитивизма в аксиологической теории.

Выявление субъектно-объектной природы ценностей связано с концепцией И. Хейде. Он определяет ценности как определенные взаимоотношения между объектом ценности и ценностным переживанием. При этом переживание ценности понимается как специфическое состояние субъекта, поскольку ценность рассматривается как реляция, а субъект и объект ценности осмысливаются только как данные, независимо от их степени реальности. Хейде считает, что основа, на которой возникает ценность, существует в самом объекте, и она есть направленность на субъекта. Но ценность невозможно искать только в субъекте или объекте, поэтому она определяется как отношение, в котором объект находится в особом состоянии относительно субъекта<sup>105</sup>. Это может быть состояние удовольствия, чувственности, из которого строится переживание ценности. Отсюда следует, что если бы ценностные переживания не существовали,

<sup>103</sup> Мур Дж. Принципы этики. М., 1984. С. 189.

<sup>104</sup> Там же. С. 238.

<sup>105</sup> Heide E.L. Wert Eine Philosophische Grundlegung - Berlin. 1926. s 153.

объект не обладал бы ценностью, или, по словам Хейде, не имела бы место направленность на субъекта, которая и есть ценность. Таким образом, ценность не имеет собственного содержания, она - постоянно меняющаяся субстанция – реляция между субъектом и объектом. На первый взгляд, этот подход лишает ценность собственного содержательного наполнения и даже вызывает у ряда ученых опасения в том, что аксиология может остаться без своего предмета исследования<sup>106</sup>. Однако «направленность» и «отношение» как важнейшие принципы саморазвития бытия - не «ничто», а, важнейшие компоненты субъективно-объективной реальности, истинная оценка которых во многом только начинается в современную эпоху.

Понимание ценности как отношения характерно и для позиции Х.Р. Нибура, утверждавшего, что «ценность наличествует в обоюдных взаимоотношениях одних сущностей, реализующих свои возможности, с другими сущностями»<sup>107</sup>. Но в этом случае ценность выступает уже не отношением субъекта и объекта, как у Хейде, а взаимоотношением двух субъектов, действующих в поисках собственного блага. Ценность, доказывает философ, наличествует везде, где есть «встреча с существом, везде, где оно становится в гущу множественных взаимосвязей и взаимодействий существований»<sup>108</sup>, и в этом смысле она оказывается не функцией, субъекта, а функцией отношений субъектов между собой. Этот подход представляется, в некотором смысле, ограниченным, поскольку во многом не учитывает состояния самооценивания и самоосмысления, когда ценностное переживание не только направлено вовне, но и обращено на самого себя. Эти вопросы, мало исследованные в классической философии, стали центральными экзистенциализме, где тема Другого стала обратной стороной темы бытия личности.

Экзистенциальная философия в некотором роде предстает попыткой отрицания аксиологического подхода к пониманию бытия и его многообразных феноменов. Так М. Хайдеггер утверждает: «Мысль, идущая наперекор «ценностям» - «культура», «искусство», «наука», «человеческое достоинство», «мир и Бог» - никчемна. Наоборот, пора понять, наконец, что именно характеристика чего-то как «ценности» лишает так оцененное его достоинства. Это значит – из-за оценки чего-либо как ценности оцениваемое начинает существовать только как предмет человеческой оценки»<sup>109</sup>. С точки зрения М. Хайдеггера, любая оценка, значимость и смысл предполагают зависимость ее предмета от человека<sup>110</sup>. По его выражению «ценить нечто» означает «отдавать

<sup>106</sup> См. Бочоришвили Т.Г. Проблема объективности ценности. Тбилиси, 1988.

<sup>107</sup> Нибур Х.Р. Средоточие ценности // Культурология XX век: Антология. Аксиология или философские исследования природы ценностей. М., 1996. С. 131.

<sup>108</sup> Там же. С. 134.

<sup>109</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии, М., 1988. С. 331.

<sup>110</sup> См. Баева Л.В. Антропологические и аксиологические аспекты онтологии М. Хайдеггера. Человек в современных философских концепциях. Материалы второй международной научной конференции. Волгоград, 2000.

должное чему-то», а то в свою очередь значит «выявить нечто в той видимости (Ansehen), в которой оно находится и сохранить его в ней»<sup>111</sup>. Далее философ подчеркивает, что такое нечто, которое «находится в высочайшей видимости и при том находится там не в следствии оценки, которая исходит от человека и им дается» получает этот вид из себя самого<sup>112</sup>. Несмотря на внешний антиаксиологизм данного подхода, сама онтология М. Хайдеггера глубоко аксиологична и критика немецким философом главных ценностей западного мира – гуманизма и рационализма, имеет глубокое онтологическое обоснование. Критический анализ классических европейских ценностей, в традициях Ф. Ницше, позволяет М. Хайдеггеру приблизиться к проблеме природы отчуждения человека и бытия. Он полагает, что причина этого в том, что человек уже не направляет свои призывы к бытию, которое могло бы впустить нашу сущность в свою принадлежность. Материальное могущество современного человека, установка на гуманизм и антропоцентризм, все дальше отрывают человека от возможности возвращения в целостный мир, в дом бытия. Отвергая ведущие ценностные ориентиры западного мира, М. Хайдеггер утверждает необходимость поиска целостности бытия и мышления, субъекта и мира, обретение которой возможно как «приоткрытие тайны бытия» через мышление как вхождение в близость дальнего, в просторы, которые он называет Краем. Ценным, таким образом, выступает сокрытая сущность бытия, его тайна, ждущая человека, направляющая ему свои призывы и от эпохи к эпохе, отрывая все новые и новые позволения. В таком понимании бытия вновь прослеживается идея включенности аксиологии в онтологию и, вместе с тем, устремленность к онтологическому обоснованию ценностных ориентиров.

Близкими Хайдеггеру в данном вопросе оказываются идеи Ж.П. Сартра о том, что оценивание само по себе уже выступает источником отчуждения в обществе. Оценивание, утверждающее внешние нормы и объективно зафиксированные стереотипы трактуется в его теории как источник несвободы, преодоление которой возможно лишь через развитие субъективности. Он утверждает, что человеческая реальность, по сути, есть «ее самоопределение в направлении того, что ей не достает... есть постоянное выходение за свои пределы к совпадению с самой собой, обрести которое ей никогда не дано»<sup>113</sup>. Сартр обращается к важнейшей аксиологической проблеме – реальности ценности. Понимая ценность как возвышение бытия до его высшей полноты, Сартр осознает, что принимать ценность за бытие, значит «рисковать полным непризнанием ее нереальности и предъявлять к ней, как социологи, требование быть фактом

<sup>111</sup> Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 2000, С. 41-42.

<sup>112</sup> Там же. С. 42.

<sup>113</sup> Сартр Ж.П. Бытие и ничто // Человек и его ценности. Всемирный философский конгресс в Брайтоне 1988. Ч.1. М., 1988. С. 104.



среди других фактов»<sup>114</sup>. Но и если исходить исключительно из идеальности ценности, то она пропадает за недостатком бытия. Следовательно, заключает философ, «ценность находится вне бытия», а человеческая реальность является тем, посредством чего ценность приходит в мир. Таким образом, ценность есть «безусловное единство всех возвышений бытия», и этим она образует пару с реальностью, и в этом смысле «ценность преследует бытие, поскольку оно основывается не таким, как оно есть: ценность преследует *свободу*»<sup>115</sup>. Тем самым экзистенциализм Сартра выступает утверждением и онтологическим обоснованием ценности Свободы, суть которой оценивается как глубоко гуманистическая (на этот раз в позитивном смысле этого понятия). Продолжение традиции, возвышения гуманистических ценностей наблюдается и в концепции философской истории К. Ясперса, который предполагает возможным и необходимым обретение целостности не только самого субъекта, но и всего сообщества людей на основе коммуникации. Источниками этого процесса, по мнению немецкого философа, призваны выступить гуманистическое понимание самого человека, достижения науки и христианское вероучение. Не акцентируя внимание на теоретическом исследовании понятия «ценности», представители экзистенциализма внесли значительный вклад в понимание его практического, содержательного наполнения, обозначив проблему переосмысления классических ценностей европейского общества.

Одновременно являясь и оппонентами и продолжателями экзистенциальной традиции, два крупнейших мыслителя современности Э. Левинас и Д. Фон Гильдебранд отводят проблеме ценностей в целом, и моральных ценностей в частности, центральное место в философском сознании. Главной проблемой в творчестве Э. Левинаса является анализ онтологических ценностей, таких как время, смысл, смерть, любовь, Другой. Переводя этические проблемы в онтологический контекст, Левинас устанавливает одну из главных тем в современном философствовании, где проблема гуманизма и анти-гуманизма проявляется как проблема бытия и не-бытия. Источником ценностей, по словам Левинаса, является «ответственность, которая конституирует человека»<sup>116</sup>, которая «создает субъективность и в другой личности»<sup>117</sup>. Левинас доказывает, что «значения предшествуют данностям, освещают их»<sup>118</sup>, поэтому переживание есть не созерцание а «схватывание смысла, экзегеза, герменевтика»<sup>119</sup>. И если Левинас в основном уделяет внимание

<sup>114</sup> Сартр Ж.П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М., 2002. С. 125.

<sup>115</sup> Там же С. 126.

<sup>116</sup> Levinas Emmanuel. The contemporary Criticism of the Idea of Value and the Prospects for Humanism. // Value and values in evolution. Ed. by Mariarz E.A. Gordon and Breach. New York, London, Paris. 1979. P. 185.

<sup>117</sup> Ibid. P. 187.

<sup>118</sup> Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм Другого человека. СПб., 1998. С. 131

<sup>119</sup> Там же. С. 132.

анализу содержания ценностей, то Дитрих фон Гильдебранд непосредственно обращается к теоретическому смыслу понятия ценности.

«Этика» Гильдебранда – одно из основополагающих аксиологических исследований, наряду с трудами Риккерта, Шелера и Лосского, значение которого еще по настоящему не оценено отечественными философами. Сущность его концепции состоит в утверждении того, что ценности не могут быть сведены к каким-либо другим понятиям (таким как значимость, ответ, энтелехия и т.д.), сами являясь «первичной данностью», такой как бытие, познание, истина. Гильдебранд утверждает, что ценности являются «не только реальностями для человеческого сознания, но и одновременно объективными реалиями, актуализациями и манифестациями самой личности»<sup>120</sup>. Ценности не сводимы к субъективному удовольствию, они также объективны, как и феномены материального мира, только имеют, по мысли философа, более высокий ранг, поскольку принадлежат царству духа. Гильдебранд разделяет онтологические ценности, которые имманентны объекту, и качественные ценности, трансцендентные объекту, являющемуся его носителями. Онтологические ценности не имеют своей качественно антитезы, они тождественны самому бытию (например, ценность живого существа, личность, душа): «Не существует ничего противоположного (контрарного) человеческой личности, а только нечто отрицающее ее (контрадикторное ей) – ее не-существование, но оно как таковое еще не тождественно не достойному»<sup>121</sup>. Качественные ценности (нравственные и эстетические) имеют качественную антитезу, с одной стороны, и более независимы от своего носителя, с другой. Онтологические ценности имеют отражающий характер, что, по мнению Гильдебранда, связано с пониманием Бога: «Любая ценность тварного объекта особым образом отражает Бога, сущность всех ценностей»<sup>122</sup>. Что касается нравственных ценностей, то они характеризуются автором «Этики» как «сугубо личностные», хотя и «несущие послание Бога». Их специфика выражается в том, что человек несет за них ответственность, а ее предпосылкой является свобода личности. По словам философа, христианская нравственность это ответ Богу личности, обладающей свободой и знанием Откровения и любовью к Богу. Христианский пафос и нетерпимость к иным формам нравственности определенным образом ограничивают учение Гильдебранда, однако, его концепция проблемы «ценность и бытие», анализ содержания нравственных ценностей, безусловно, представляют огромный интерес и ценность для аксиологии и философии. Учения Левинаса и Гильдебранда являются конструктивной попыткой преодоления экзистенциального пессимизма и трагизма, когда осознание хрупкости жизни порождает осмысление бытия как ценности.

<sup>120</sup> Д. фон Гильдебранд. Этика. СПб., 2001. С. 37.

<sup>121</sup> Там же. С. 167.

<sup>122</sup> Там же. С. 204.

Р. Арон, основатель критической философии истории, предпринимает попытку анализа теоретического и практического смысла ценностей современного западного мира с позиции критики классических теорий рационализма, прогресса, цивилизации. Р. Арон попытался разграничить мир ценностей и мир прогресса, которой понимается им как количественное накопление результатов жизнедеятельности, характерное для сфер науки, техники, производства. Сферы экономики, политики и культуры, по мнению теоретика индустриализма, не связаны с количественным накоплением результатов, не имеют однозначной цели развития, чужды прогрессу и выступают сферами бытия ценностей. Критикуя теорию всеобщих ценностей Г. Риккерта, Р. Арон выступает продолжателем традиции М. Вебера, отстаивая идею о том, что «всеобщая система ценностей неизбежно будет носить формальный характер», а сами ценности и интересы «не имеют универсальной значимости и меняются вместе с эпохами»<sup>123</sup>. Ценностный релятивизм при этом преодолевается, по мнению Арона, тем, что субъект «перестает претендовать на невозможное и, отстаивая свою точку зрения, старается признать позиции других», и ему «удается понять разные позиции, даже когда они носят противоречивый характер, и их множественность – не признак провала, а выражение жизни»<sup>124</sup>.

Обращаются к проблемам ценностей современного мира и представители так называемой «новой философии» (К. Жамбе, Б.-А. Леви и др.) В частности Леви связывает мировоззренческий кризис конца 60-х годов в Европе с забвением высшей ценности Бога и утратой его важнейший определений – Истины, Красоты и Блага. Критикуя христианский гуманизм как самоутверждение человека в истории, рационализм истолкования бытия, Леви вместе с тем, отстаивает незыблемость библейского монотеизма, развивая иудео-христианскую традицию. XX век он называет еще более религиозным, нежели какой-либо другой, где идолами именуются Государством, Природой, Лагерями, Партией и т.д. Леви обосновывает необходимость утверждения истинных, в его понимании ценностей, таких как Закон, Долг, Жизнь человеческого рода как единого целого. С этих позиций он призывает вернуться к ветхозаветным корням, которые могут стать императивом общечеловеческих демократических ценностей. В концепции Леви отчетливо обосновывается приоритет высших универсальных ценностей над исторически преходящими, конкретными ценностями отдельных эпох и народов, подчеркивая скорее не национальную или религиозную основу своих рассуждений, а общечеловеческую и интеллектуально-этическую.

Вторая половина XX века была отмечена резким усилением технократизации общественного сознания, с одной стороны, и

<sup>123</sup> Арон Р. Философия истории // Философия и общество. № 1, 1997, С. 259-260.

<sup>124</sup> Там же. С. 261.

нарастанием противостоящей этому гуманистической тенденции, с другой. Это, в частности, выразилось в новом обращении к экзистенциальным идеям, которые в отличие от эпохи мировых войн стали ни сколько переживанием бессмысленности и пессимизма в отношении внешних ценностей, сколько оптимистической попыткой сохранить за субъектом свободу, несмотря на господство внешнего фактора постоянного роста потребления. Один из вариантов разрешения данной проблемы был предложен психологом и философом Виктором Франклом, основателем метода логотерапии, или экзистенциальной психотерапии. Понятия ценности и смысла играют ключевую роль в философском обосновании данной методики, имеющей целью заполнение экзистенциального вакуума в душе современного человека, утратившего инстинкты и традиции, дававшие ему в прошлом безопасность и идейную заданность жизни. Франкл полагает, что бытие смыслов и ценностей объективно, но усматривается индивидами неповторимым, уникальным образом. Он критикует теорию понимания ценностей как самовыражения индивидуальности (Сартр, Камю) или самовыражения человечества в целом (Г. Юнг), утверждая, что тогда бы ценности не могли звать человека дальше, чем он есть. Франкл в то же время сохраняет идею уникальности в отношении переживания и интерпретации ценностей и смыслов, отмечая, что уникальность означает не просто относительность смыслов, но есть «качество не только ситуации, но и жизни как целого, поскольку жизнь — это вереница уникальных ситуаций»<sup>125</sup>. Понятия смысла и ценности в его теории предельно близки и разграничиваются следующим образом: «ценности можно определить как те универсалии смысла, с которыми сталкивается общество, а то и все человечество»<sup>126</sup>. То, что сегодня, по мнению Франкла, выступает уникальным смыслом жизни индивида, завтра может стать всеобщей ценностью. То есть ценности представляют собой объективированные и нашедшие поддержку смыслы, найденные отдельными индивидами в уникальных ситуациях. Восприятие всеобщих ценностей облегчает для человека внутренний поиск смысла, потому что «по крайней мере, в типичных ситуациях он избавлен от принятия решений»<sup>127</sup>. Современное общество, указывает философ, отличается отсутствием всеобщих ценностей, их творчество идет на убыль, что в то же время не уменьшает возможности творчества уникальных смыслов. Представляет интерес и классификация ценностей, предложенная Франклом, в которой выделяются ценности творчества, ценности переживания и ценности отношения. Эти группы отражают три основных направления, какими человек может найти смысл в жизни. Первый связан с тем, что индивид дает миру в своих творениях, второй — с тем, что он

---

<sup>125</sup> Франкл В. Воля к смыслу. М., 2000. С. 262.

<sup>126</sup> Там же. С. 263.

<sup>127</sup> Там же.

берет от мира в своих встречах и переживаниях и третья – с тем, какое место он занимает по отношению к своей ситуации в том случае, если он не может изменить судьбу<sup>128</sup>. Данная классификация как нельзя точнее выражает субъектно-объектную сущность ценности, не сводя ее к чистой реляции, но придавая моменту «отношения» ключевую ориентирующую роль. Несмотря на тенденцию к объективизму в трактовке мира ценностей, Франкл сохраняет за субъектом полную свободу их выбора, уникального переживания и переплетения с творчеством смыслов. Показательно и то, что в аксиологии в данном случае находят пересечение психология, медицина, антропология и онтология, что указывает на тенденцию к практическому преломлению фундаментальных проблем экзистенции личности, с одной стороны, и на неизбежную онтологизацию духовных и этических вопросов, с другой. Современное общество, подходит к такому этапу развития, когда ценности и смыслы существования отдельной личности способны повлиять (и уже влияют) на бытие человечества и природы в целом, что неизбежно приводит к необходимости решения проблемы смысла существования с позиции всеобщности.

Другой современный психолог А. Маслоу тоже обращается к решению проблемы ценностей личности в контексте экзистенциальной традиции, хотя и полностью не разделяя ее. Так Маслоу, полагает, что ценности есть не проект или изобретение индивида (Сартр), но «они присущи структуре человеческой природы сами по себе, они имеют биологическую и генетическую основу и развиваются в культуре»<sup>129</sup>. Рассматривая ценности как результат психических особенностей и здоровья индивида, Маслоу выделяет в особую группу гомеостатические ценности (мир, спокойствие, сон, отдых, защита, отступление и даже желание смерти), называя их «незрелыми» или «пограничными». Он утверждает, что такие ценности не являются главными для здоровой личности<sup>130</sup>. Высшая человеческая природа устремлена не к гомеостазу, а к самореализации, считает ученый, поэтому ее отличает стремление к «Б-ценностям» или ценностям Бытия. Маслоу стремится связать психологическую теорию и онтологию и приходит к заключению, что ценности реальности имеют непосредственное значение для душевного здоровья личности. Эти ценности не конструируются, а «открываются» субъектом в своей высшей природе, поэтому их осмысление является частью самореализации, которую Маслоу считает целью существования. Б-ценности (истина, божественность, красота, целостность, жизненность, уникальность, совершенство и т.д.) способны наполнить существование индивида смыслом, который в древности давали религии и который необходимо обрести самостоятельно в век позитивизма и научного

---

<sup>128</sup> См. там же. С. 276.

<sup>129</sup> Маслоу А. По направлению к психологии бытия. М., 2002. С. 138.

<sup>130</sup> Там же. С. 142.

прогресса. Маслоу сравнивает ценности роста и регрессивные ценности и заключает, что «хорошая культура» должна позволять удовлетворение высших потребностей, равно как и низших»<sup>131</sup>. Экзистенциальная психология и психотерапия, вероятно, оказываются все более актуальными сегодня в связи с тем, что само современное общество оказалось больным. Обращение к поиску смыслов и ценностей как к методу обретения душевного здоровья и гармонии во многом подобно восточным психопрактикам и технологиям (таким как буддизм или чань) и обращение к ним свидетельствует о кризисе западной методологии и в то же время о ее открытости.

Значительное внимание анализу ценностей, как в логическом, так и в историко-философском аспекте уделяет Э. Фромм в работе «Революция надежды». В своих рассуждениях он исходит из деления ценностей на те, «которые считает ценностями сам человек, сознательно оценивая свою жизнь» и «объективными ценностями, которыми он руководствуется бессознательно»<sup>132</sup>. Главным противоречием и проблемой, по мнению философа, выступает то, что бессознательные ценности, возникающие из социальной жизни индивида, непосредственно определяют его бытие, в то время как сознательные оказываются «недейственными». Понимая как надо поступать и желая этого, индивид вынужден действовать по официально признанным стандартам и нормам. Что касается природы сознательных или высших ценностей, то Фромм связывает ее с откровениями, при этом, отмечая, что для западного человека таковым является откровение Бога, в то время как для буддизма высшие ценности не были связаны с откровением с Высшего Существа. В этой религиозной системе, полагает он, иерархия ценностей «была доступна каждому без каких-либо условий, касающихся разумного мышления или человеческих чувств»<sup>133</sup> и постигалась посредством медитации.

Фромм анализирует различные теории, объясняющие природу ценностей, в частности, теорию свободы Сартра, социальный и биологический детерминизм, указывая на их недостатки. Собственную позицию в этом вопросе он связывает с продолжением традиции А. Швейцера, описанную в работе «Благоговение перед жизнью». Ценным, с точки зрения этой концепции, утверждается то, что востребовано самой жизнью и при этом способствует наиболее полному раскрытию всех человеческих способностей. Полностью соглашаясь с этой гуманистической традицией, отметим, что и она, в определенной степени, может быть опасной. Раскрытие «всех человеческих способностей» иногда может не содействовать, а противоречить жизни, поэтому самореализация и исполненность всех возможностей, по нашему мнению, должны

---

<sup>131</sup> Там же. С. 256.

<sup>132</sup> Фромм Э. Революция надежды. СПб., 1999. С. 137.

<sup>133</sup> Там же. С. 139.

исходить из безусловной ценности жизни, в том числе жизни другого, а также его свободы.

Ценности, выбираемые личностью, по мнению Фромма, тесно связаны с ее существованием (существование не тождественно материальному бытию, а включает в себя и духовную жизнь). Альтернатив великое множество, и индивид выбирает ту структуру, которая в наибольшей степени отвечает его характеру. Таким образом, Фромм связывает природу ценностей с объективными факторами (откровением, социальностью, экономической жизнью), а их выбор с субъективностью, внутренними, прежде всего психологическими, особенностями Я. Но если мы зададимся вопросом, что формирует наш выбор – наша генетическая программа или нравственность, бессознательное Оно или разум, то теория Фромма не даст нам какого-либо ответа. В целом же его подход можно оценить как еще одну попытку соединения объективных и субъективных факторов в структуре ценности, развиваемых в гуманистической традиции. Следует отметить, что именно Фромм уделяет значительное внимание исследованию ценностей современного индустриального общества и не только с позиции критики, но и с позиции надежды на их качественное изменение.

Г. Маркузе справедливо объединяет процесс становления цивилизации и изменение системы ценностей человека, жившего в составе природы. Переходу к новому качеству способствуют, по его мнению, «инстинктивные ценности, то есть принципы, которые обуславливают достижение этих целей»<sup>134</sup>. Изменения в системе ценностей приводят человечество к новой ступени существования, где происходит отказ от всестороннего удовлетворения потребностей к осознанному контролю над ними.

В семидесятые годы XX века интерес к аксиологической проблематике в западной философии резко возрастает. На фоне критики натурализма, интуитивизма и эмотивизма формируются подходы, стремящиеся к целостному, комплексному освещению проблемы природы ценности, к преодолению противоречий, возникших в рамках той или иной отдельной традиции. Польский исследователь Т. Стычень отмечает, что «современное состояние дискурса относительно понимания аксиологии, ценности и способа ее познания не без оснований характеризуется как состояние тупика»; причина этого, по мнению философа, заключается в «чересчур суженой теории реальности, молчаливо принимаемой в качестве общей области спора»<sup>135</sup>. Попытки решения этой проблемы предприняли многие западные мыслители. В частности, Глен М. Вернон предложил объяснение природы ценности в контексте концепции символического

<sup>134</sup> Маркузе Г. Эрос и цивилизация: философские исследования фрейдизма // Человек и его ценности. Всемирный философский конгресс в Брайтоне 1988. Ч.2. М., 1988. С. 64.

<sup>135</sup> Стычень Т. Что такое аксиология? // Культурология XX век: Антология. Аксиология или философские исследования природы ценностей. М., РАН. 1996. С.9-10.

интерактивного взаимодействия. Он обосновывал двуединую сущность ценности, которая «во-первых, есть знак (label), во-вторых, значимость»<sup>136</sup>, при этом, когда ценности изменяются, символы-названия сохраняются. Постигание эмпирических и неэмпирических символов происходит соответственно опытным, рациональным и сверх-опытным способами, при этом реальность их для субъекта совершенно не связана с научной доказанностью. Вернон считает, что символы есть те конструкции сознания, которые лежат в основе мировоззрения, а ценности – вариант их обоснования личностью как значимых и определяющих поведение. Главное в ценности состоит в том, что она выступает выражением индивида и его видения мира во внешней реальности: «Когда я создаю ценности, проявляется феномен оценивания, я косвенно сообщаю моей аудитории нечто о себе»<sup>137</sup>. Вернон справедливо отмечает, что научное познание бессильно в постижении символической реальности, также как в отношении исследования ценности, в отличие от ценностных дефиниций, которыми оно традиционно занималось. Аналогичного подхода придерживается и Роберт Брюмбау, отмечая, что основание ценности «интуитивное требование»<sup>138</sup>, а потому, все стремления его логически идентифицировать неизбежно будут наталкиваться на неразрешимые трудности.

Одна из самых обстоятельных концепций ценности последних десятилетий – «Формальная аксиология» Роберта Гартмана исходит из отождествления ценности и значимости. Если логически значимость вещи определяется как совокупность предикатов, которые эту вещь характеризуют, а совокупность предикатов есть «полнота содержания вещи», то «вещь имеет ценность в той степени, в которой ее полнота, наиболее богата». Формальная аксиология, как характеристика качества (qualification of qualities) исходит из логической природы ценности, названной Р. Гартманом, полнотой содержания, и из структуры этой полноты как совокупности предикатов. Это позволяет автору отнести свою концепцию к теориям множеств, подобным математическим. Таким образом, заключает он, формальная аксиология есть «объективная и априорная наука, и ее регуляция основана на объективных стандартах»<sup>139</sup>. Каким же образом возможно измерение качества ценности? Р. Гартман убежден, что таковой мерой выступает «полнота» (intension) вещи: «Мера ценности вещи, таким образом, есть логическая полнота вещи; та вещь лучше, которая имеет больше элементов, наполняющих ее и которые

---

<sup>136</sup> Vernon G.M. Values, value definitions, and symbolic interaction. // Value Theory in philosophy and Social science. Ed. by Ervin Laszlo and S. Hilbur. Gordon and Breach. 1973. P 125.

<sup>137</sup> Ibid. P. 129.

<sup>138</sup> Brumbaugh R.S. Changes of Value Order and Choices in Time. // Value and Valuation. . Axiological Studies in Honor of Robert S. Hartman. Ed. by J.W. Davis. The university of Tennessee. Press Knoxville. 1972. P. 49.

<sup>139</sup> Hartman R.S. Formal Axiology and the measurement of values. // Value Theory in philosophy and Social science. Ed. by Ervin Laszlo and S. Hilbur. Gordon and Breach. 1973. P. 39.



соответствуют совокупности всех свойств содержащихся в вещи»<sup>140</sup>. Полнота как мера ценности состоит согласно теории множеств из со-множеств, и каждое из со-множеств есть ценность вещи. Оценивание, по мнению Р. Гартмана, организует или дезорганизует свойства вещи, что делает видение вещи более подвижным, чем подобает, и скорее динамичным, чем устойчивым. Эта концепция наполнена стремлением представить ценность как объективный феномен, что с одной стороны, позволило бы исследовать ее с позиции формальной логики, а с другой, рационалистически обосновать ее компоненты, функции, атрибуты. Однако полное игнорирование роли субъекта и иррационального компонента в составе ценности, по нашему мнению, делает это исследование в чем то схематичным и одномерным, несмотря на весьма значительные выводы, касающиеся содержания ценности.

В свою очередь другой современный философ Вильям Веркместер считает, что современный кризис теорий ценности связан с тем, что каждая из них абсолютизирует роль чувств или отношений в составе ценности, в то время как «только чувства и отношения вместе составляют ценностное переживание»<sup>141</sup>. Веркместер полагает, что существование человека обязано его способности создавать ценности определенных вещей и явлений, поэтому не материальные условия выступают первичными для его бытия, а творчество образцов культуры, стремящееся к реализации ценностей. В связи с этим он называет будущее «манифестацией высших ценностей» человечества, как «совокупности его стремлений, целей в перспективе его движения к личному самооправданию»<sup>142</sup>. Его исследования отличает твердая уверенность в том, что без учета ценностного переживания невозможно гармоничное существование, но при этом сами ценности должны быть глубоко осмыслены и взвешены.

Современные ученые, такие как Алекс Михэлос, все чаще приходят к выводу о том, что «концепция культуры и есть концепция ценности»<sup>143</sup>, что эмпирическая реальность становится культурой только по мере того, что мы относимся к ее феноменам как ценностям.

По мнению Р. Фрондизи, ценность это «Gestalt качество», которое не должно быть отделено от эмпирических свойств, но все же и «не может быть уменьшено до них»<sup>144</sup>. Ценность не может быть представлена как сумма ее компонентов – объективного и субъективного, она подобна «симфоническому оркестру», полагает Фрондизи, есть «органическая

---

<sup>140</sup> Ibid. P. 40.

<sup>141</sup> William H. W. A Value-perspective on Human Existence. // Value and valuation. Axiological Studies in Honor of Robert S. Hartman. Ed. by J.W. Davis. The university of Tennessee. Press Knoxville. 1972. P. 65

<sup>142</sup> Ibid. P.68.

<sup>143</sup> Philosophical problem of science and technology. Ed. by A.C. Michalos. Guelph, Ontario, Canada, Boston. 1974. P. 448.

<sup>144</sup> Frondizi R. What is Value? An Introduction to axiology by Risiery Frondizi. La Salle. Illinois. 1971. P. 160.

целостность или Gestalt»<sup>145</sup>. При этом мыслитель подчеркивает, что ценности не существуют в вакууме, они всегда ситуативны, всегда являются результатом определенного индивидуального опыта и зависят как от самого индивида, так и от цели, условий, эпохи. Обогащение аксиологического развития, заключает автор, определяется постоянным проявлением воображения человека, его мышления и деятельности. Если Р. Гартман полагал, что существует неразрешимое противоречие между ирреальными ценностями и реальной ситуацией, то Р. Фрондизи, в свою очередь указывает, что ценности воплощаются в реальных объектах, которые «всегда открыты» для этого. Что касается иерархии ценностей, то Фрондизи доказывает, что она не может быть линейной и вертикальной, подобно рангам в армии, она может быть лишь результатом очень сложного взаимоотношения ценностей, которая будет изменяться «в зависимости от состояния субъекта, его потребностей, возможностей, его отношения к объекту, ситуации общества, в котором он живет»<sup>146</sup>. И это один из тех выводов, который, по нашему мнению, безусловно, следует учесть современным исследователям ценности.

Курт Байер считает, что главные трудности современной аксиологии объясняются несовершенством понятийного аппарата. Мир ценности, по его словам, включает два типа различных по сути феномена: «ценностное достоинство» (value assessment) и «ценностное осуждение» (value imputation)<sup>147</sup>. Первое может быть измерено способностями самих существ, включая личность, присваивать блага, а второе – измеряется волевым устремлением, способностью личности в достижении конечного результата. Однако внимание к исследованию ценностей, по его мнению, должно расти, так как сегодня очевидно, что всеобщая ответственность связана с тем, что в детерминированности поведения человека ведущую роль играют ценности. Позитивное мировоззрение, по мнению Байера, может основываться на том, что субъект способен не только к оцениванию бытия, но и к изменению вещей в соответствии с собственными интересами, благодаря чему он, в конечном счете, и является детерминирующим фактором бытия вещей<sup>148</sup>.

Другой современный исследователь Майкл Скрайвен, отмечает, что ценности в широком смысле являются результатом потребности, а в узком смысле есть результат влечений. Поэтому современные методологические дискуссии о ценности это лишь «определенная бессознательная картина отношений между ценностными суждениями (противопоставленными внутренней природе)», которые ведут к искажению действительности<sup>149</sup>.

---

<sup>145</sup> Ibid.

<sup>146</sup> Ibid. P. 165.

<sup>147</sup> Baier Kurt. Concept of Value. // Value theory in Philosophy and Social science. Ed. by Ervin Laszlo and S. Hilbur. Gordon and Breach. 1973. P. 8.

<sup>148</sup> Ibid. P. 11.

О том, что оценочные суждения мешают интенсивному развитию науки, размышляет Рихард Руднер: «необходима объективность как преграда научной лжи, которая делает все точное относительным, а ценностные суждения, с их мощью и силой возводит в ранг наивысших критериев»<sup>150</sup>. Поэтому, полагает он, этической науке сегодня необходима осмысленная нормативность, чтобы продвижение науки по направлению к объективности было непрерывным»<sup>151</sup>. Такой подход свидетельствует о стремлении освободить научное знание от этических обязательств и наиболее ярко отражает суть неопозитивизма.

В свою очередь Кэлвин Холл считает ценности «мерой наполненности» (measure intensity) объекта. Он указывает, что когда мы говорим о высшем положении ценностей по сравнению с частными идеями или чувствами, то мы понимаем, что идеи или чувства в значительной степени провоцируют и определяют направленность поведения в соответствии с «ценностным вектором» (Vector-Value)<sup>152</sup>.

В современной философии, таким образом, развиваются представления, идущие от традиционной схоластической установки, согласно которой человек рассматривается как часть установленного миропорядка, в котором все сущее регулируется высшим бытием, где господствует «фиксированный строй ценностей, совершенно не зависящий от всякого субъективного решения»<sup>153</sup> и где сам человек трактуется, исходя из его ориентированности на абсолютное царство ценностей и сущностей, которые усваиваются в результате активного творчества.

С другой стороны, в XX веке возникает новый тип философствования, акцентирующий моменты индивидуальности, свободы и утверждающий независимость личностного бытия и мира ценностей, стремящихся, в свою очередь, к трансценденции и коммуникации. Взаимовлияние и столкновение этих подходов и составляет своеобразие современного аксиологического видения мира.

### **1.7. Аксиологическая традиция в России**

От анализа путей становления и развития мировой аксиологии перейдем к рассмотрению вопросов, связанных с судьбами этого

---

<sup>149</sup> Scriven M. // Philosophy of science today. Ed. by Sidney Morgenbesser. Basic books, inc., Publishers № 4, London, 1967. P. 175.

<sup>150</sup> Rudner R. The Scientist and value judgements. // Readings in the philosophy of science. Ed. by Baruch A. Brody. Prentice – Hall, inc. Englewood Cliffs. New Jersey, 1970. P. 545.

<sup>151</sup> Ibid.

<sup>152</sup> Theories of Personality. Calvin S. Hall. John Wiley and sons, inc. New York, London, Sydney, Toronto. 1970. P. 93.

<sup>153</sup> Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние // Западная философия: итоги тысячелетия. Сост. Жамайшвили В.М. Екатеринбург: «Деловая книга», Бишкек: «Одиссей». – 1997. С. 213.

направления в философском мировоззрении России. В русской философии самостоятельное развитие аксиологии начинается достаточно поздно, с конца XIX в., хотя повышенный интерес к нравственным, этическим и ценностным проблемам был характерен для всей ее истории Руси, начиная с Киевского периода. Для древней и средневековой русской философии было свойственно исследование практического и содержательного наполнения ценности, в то время как теоретических попыток ее осмысления еще не предпринималось.

В отечественной философии аксиологические идеи развивались в работах материалистов-демократов (В. Белинского, Н. Чернышевского, Н. Добролюбова, Д. Писарева) и идеалистов (Ф. Достоевского, Л. Толстого, Н. Федорова, Н. Бердяева, С. Франка, Н. Лосского, М. Бахтина), для которых исходным был принцип гуманизма и триединства Истины, Добра и Красоты. Ценности здесь не рассматриваются отдельно от субъекта (как у Платона или М. Шелера), они связаны с субъектом (но не субъективны) – ведь без последнего они не более чем пустая возможность. Также как и в европейской аксиологии, здесь обнаруживаются общие закономерности ценностного отношения и его философского осмысления как «движения от недифференцированного ценностного миропонимания к осознанию его отдельных сторон, а затем к синтетическим философским понятиям»<sup>154</sup>. Смысл и содержание ценностей в древний и средневековый периоды развития Руси были связаны с формированием и утверждением ведущих идей-символов: Троицы как триединства Истины, Добра и Красоты («Моления Даниила Заточника», Епифаний Премудрый, А. Рублев), Софии Премудрости (Дионисий Ареопагит), Святой Руси (Иларион, Филофей).

Теоретическое осмысление и понятийный анализ ценностей происходит в России уже в XIX в. под влиянием немецкой классической философии. Русские демократы середины века (В.Г. Белинский, Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов, Д.И. Писарев) проявили высокий интерес к проблемам эстетической ценности, оценки, вкуса, творчества, критики, эстетической и критической деятельности и внесли значительный вклад в углубление этих теоретических проблем в общей истории аксиологии. В.Г. Белинский понимает под ценностью «достоинство», «значение» явлений жизни и искусства, подчеркивая ее синтетический нравственно-эстетический и общественно-исторический смысл: «Красота возвышает нравственные достоинства; но без них красота в наше время существует только для глаз, а не для сердца и души»<sup>155</sup>, «много прекрасного в живой действительности, или, лучше сказать, все прекрасное заключается только в живой действительности»<sup>156</sup>. Н.Г. Чернышевский развивает эту мысль, уточняя, что прекрасна не просто

<sup>154</sup> Столович Л.Н. Указ. Соч. С. 267.

<sup>155</sup> Белинский В.Г. Полн.собр.соч. М., 1953. Т. 7. С. 163.

<sup>156</sup> Там же. Т. 4. с. 489.

жизнь, а «хорошая жизнь», «жизнь, как она должна быть»<sup>157</sup>. Значимость жизни и искусства определяются, по его мнению, в соотношении с тем, что они несут человеку и человечеству. Д.И. Писарев, выступая за «переоценку ценностей», предпринимает критику, прежде всего эстетических ценностей, отстаивая при этом ценности человека, свободы, новизны, что в целом имело, однако, утилитарный характер. Ценности человека, свободного выбора, творчества, художника становятся главными в обсуждении аксиологических проблем в последующей русской философской мысли от Ф.М. Достоевского до Н. Бердяева и Н.О. Лосского.

Тема красоты как ценности становится одной из центральных в творчестве Ф.М. Достоевского. Из анализа его отношения к сущности и назначения красоты можно сделать выводы и том смысле, который русский мыслитель вкладывал в понятие ценности. Достоевский размышляет о том, что красота не есть уникальность, она нормальна и гармонична, она есть выражение здоровья и высшего развития. Вместе с тем, отмечает он, красота загадочна и таинственна, так как она противоречива по своей сути и может соединить в себе силы ангельские и демонические. Высшая же красота, по мысли автора романа «Идиот», та, что является «красотой доброй», «положительно прекрасной»<sup>158</sup>, ибо ее задача не перевернуть мир, а спасти его. Красота понимается им как истинное творение божественной воли, данное человечеству для приобщения к высшей радости и спасению через любовь. Ценное, таким образом, для Достоевского выступает как имеющее значимость для спасения в смысложизненном, экзистенциальном и главным образом в религиозном смыслах.

Отличительной чертой антропологических идей Достоевского является его стремление показать неправомомерность идеализации человека и его природы, характерной для европейских и русских просветителей и гуманистов. Человек по своей сути состоит из демонического начала, тяготеющего к эгоизму, аморализму, стремлению к саморазрушению, агрессии и - из божественного начала, как источника милосердия, сострадания, доброты, любви и веры. В этом единстве состоит человек, и поэтому нет ничего дороже человека, и ничего страшнее его, считает Достоевский. При этом он подчеркивает, что даже в лице самой ничтожной особи человек является абсолютной ценностью. Ф.М. Достоевский, не касаясь категориального анализа аксиологических понятий, своим творчеством обращает любые проблемы человеческого бытия в ценностные, связанные со значимостью для совершенствования, спасения, духовного развития, усиливая тем самым реальную ценность самой аксиологии.

<sup>157</sup> Чернышевский Н.Г. Избр. Филос. Произв. Соч. Т. 1. М., 1950. С. 59.

<sup>158</sup> Достоевский Ф.М. Полн.собр.соч.: В 30 т. Л., 1978. Т. 28. 2 кн. С. 251.

Религиозно-нравственное направление в русской аксиологии достигает своей вершины в творчестве Вл. Соловьева. Для него ценность выступает в качестве общезначимости, что получает свое усиление в контексте теории всеединства, и трактуется им как значимость во вселенском смысле, в деле собирания мира воедино. Высшей ценностью становится единение Истины, Добра и Красоты, к которому имманентно стремится бытие. Это единство имеет в себе и человеческое основание, ибо развитие мира связано в первую очередь с его *обожением* и следованием по пути к богочеловечеству. Как и Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев был весьма далек от идеализации человека актуального, более того, он настроен весьма критично и, несмотря на утверждение величия и божественной природы индивида, он говорит о том, что «человеческое я безусловно в возможности и ничтожно в действительности»<sup>159</sup>. Путь совершенствования, для Вл. Соловьева, - «путь спасения к осуществлению истинного равенства, истинной свободы и братства лежит через самоотрицание. Но для самоотрицания необходимо предварительное самоутверждение...»<sup>160</sup>. Самоутверждение в концепции русского философа, необходимо для раскрытия собственной индивидуальности, неповторимости, которая может послужить общему делу и которая существует только ради этого общего дела – воссоединения мира. Вл. Соловьев выступал против антропоцентризма, как возвеличения ценности человека на фоне всего божественного бытия: «от нас только требуется, чтобы мы своей маленькой части не ставили на место великого целого, чтобы мы не обособлялись в своем частном деле, а старались бы связать его с делом всечеловеческим...»<sup>161</sup>. В процессе совершенствования человечества особую ценность приобретает любовь, так как истинный человек, по мнению Соловьева, не может быть отдельным мужчиной или женщиной, он есть их единство, основанное на любви: «Задача любви состоит в том, чтобы оправдать на деле тот смысл любви, который сначала дан только в чувстве; требуется такое сочетание двух данных ограниченных существ, которое создало бы из них одну абсолютную идеальную личность»<sup>162</sup>. Любовь – путь совершенствования на пути к богочеловечеству, основа которого - божественная душа, заключенная в человеке, который «получает свое истинное и положительное содержание от своего мистического или божественного элемента»<sup>163</sup>.

Ценность человека и богочеловека связывается Соловьевым с утверждением ценности свободы, которая для русского философа есть момент свободы в Боге, ибо, по его словам «Бог есть не просто единый, исключаящий все другое, а всеединый, во всеединстве же каждый из

<sup>159</sup> Соловьев Вл. Чтения о богочеловечестве; статьи. М., 1994. С.54.

<sup>160</sup> Там же С. 42.

<sup>161</sup> Соловьев Вл. Соч. В 2-х томах. Т.2. М., 1990. С. 307.

<sup>162</sup> Там же. С. 513.

<sup>163</sup> Там же Т. 1. С. 737.

элементов есть все, то есть ничем не ограничен, и, следовательно, безусловно, свободен»<sup>164</sup>. И в то же время человек свободен вне Бога, ибо вне Бога он может быть сам, в своем собственном утверждении. По словам Соловьева, человек «свободен в свободе и он свободен в необходимости, ибо он сам подлежит необходимости и, следовательно, никогда ею всецело не определяется, потому что необходимость есть только одно из его состояний, а он больше всех своих состояний»<sup>165</sup>. Человек как существо становящееся имеет свою свободу в своей незавершенности, поэтому путь совершенствования – путь свободы, а достижение свободы – здесь обретение нового качества – спасения, где нового выбора между свободой и несвободой уже не может быть.

Вл. Соловьев по сути продолжает традицию русской философии антропологизации и аксиологизации всех философских проблем, от онтологических до этических, давая тем самым мощный толчок развитию отечественной аксиологии не как теоретической умозрительной науке, а как живому знанию, связывающему мир и человека особыми ценностными отношениями. Этот дух присущ и философии русских мыслителей XX века, в том числе Н. Бердяеву, Н.О. Лосскому, С.Л. Франку.

Н. Бердяев, критикуя неокантианцев, и в частности Риккерта, за излишнюю рационализацию понимания ценности, сам проходит к выводу о невозможности ее интеллектуального логического истолкования, в силу того, что ценность имеет божественную природу. Он пишет: «О ценности ничего нельзя изрекать словами, не может быть учения о ценности, потому что ценность должна предшествовать суждению, не зависеть от суждения, а определять его»<sup>166</sup>. Бердяев еще в большей степени, чем его предшественники усиливает антропологическое звучание всей философской теории, в том числе и онтологии. Ценность человека становится в его учении абсолютной, обусловленной только ценностью свободы, первичной в историческом и аксиологическом смысле. В такой взаимосвязи особым смыслом наделяется ценность свободной личности, анализу достижения которой и посвящены главные произведения Н. Бердяева. Несоизмеримы с ценностью свободной личности ценности общества, государства, рода или коллектива, полагает философ, и в то же время продолжает отстаивать традицию русских философов в развитии идеи единого соборного организма, как целостности, основанной на любви и религиозной вере. На пути реального достижения свободы Бердяев видит возможным осуществление свободы через любовь, ценность которой он понимает в духе идей Платона и Вл. Соловьева, и через творчество, как свободное проявление своей индивидуальности в мире. Творчество выводится Бердяевым на одну ценностную ступень, с ведущими

<sup>164</sup> Соловьев Вл. Соч. В 2-х т. Т. 1. М., 1990. С. 715.

<sup>165</sup> Там же.

<sup>166</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 85.

ориентирами совершенствования человечества – добром, истиной, красотой, свободой, любовью.

Несмотря на критику рационализации аксиологии со стороны европейских философов, Н. Бердяев сам невольно развивает традицию религиозной философии в духе ее логического обоснования, выводя за рамки анализа лишь те сферы, которые касаются понимания божественного бытия и его ценности. Божественное бытие в неортодоксальном христианском учении Бердяева не обладает первичностью и обусловлено свободой онтологической и аксиологической. Значимость Божественного, по мысли Бердяева, состоит в направлении путей мира и человека в сторону добра, при наличии выбора всех возможностей и потенций мирового хаоса. Ценностью, для Бердяева, в отличие от других отечественных мыслителей, выступает свобода не как средство для реализации индивидуальности субъекта или возможности нравственного выбора на пути совершенствования, но как самостоятельная абсолютная ценность, как самоценность.

Менее известным, но, несомненно, выдающимся по замыслу и реализации, выступает исследование по теории ценности Юрия Вейденгаммера. Автор труда «О сущности ценности. Социологический набросок» (1911) отмечает, что традиционно поиски природы ценности велись в сфере объекта потребления – благе, в то время как она, кроется в психической природе субъекта: «мир ценностей – это мир субъективно-психический переживаний, а не объективно-вещественных фикций»<sup>167</sup>. Вейденгаммер доказывает, что «полезность благ, встречаемых действительно в жизненном обороте, будет прямо пропорциональна качествам благ и обратно пропорциональна их количествам. В этом отношении выражается объективно ценность, как конкретная величина»<sup>168</sup>. Сама же ценность определяется как осознание субъектом этого отношения. Механизм формирования ценности связан с переработкой восприятия мыслью и чувством: «Прочувствовать» положительно или отрицательно полезность блага, означает «пережить психологический процесс чувствами, аналогичный сознанию»<sup>169</sup>. Ценность, полагает мыслитель, можно описать как «интуитивную способность психики к восприятию чувством»<sup>170</sup>. При этом объективным выразителем ценности является полезность, следовательно, заключает он, «ценность в объективной форме есть полезность данного момента в субъективном восприятии в смысле прочувствования»<sup>171</sup>. Вейденгаммер не считает, что ценность определяется полезностью, напротив, подчеркивает он, последняя сама определяется, зависит от ценности, которая ей предшествует. В данном исследовании не

<sup>167</sup> Вейденгаммер Ю. О сущности ценности. Социологический набросок. СПб., 1911. С. 18.

<sup>168</sup> Там же. С. 22.

<sup>169</sup> Там же. С. 71.

<sup>170</sup> Там же. С. 72.

<sup>171</sup> Там же.



только обстоятельно освещаются все используемые дефиниции, касающиеся проблемы ценности и оценки, но и приводится глубокое обоснование субъективной природы ценностного переживания, к сожалению, как и персонализм Бердяева, не востребованное в отечественной философии начала XX века, развивающейся в направлении объективизма (идеалистического, а затем материалистического).

Аксиологическая направленность отличает философские искания Н.О. Лосского, главные произведения которого непосредственно посвящены исследованию нравственных ценностей и понятий. Понимание ценности развивается им в духе европейской традиции как значимости и идеальной сущности: «значение и смысл есть идеальный аспект ценности... всякая ценность или сполна идеальна или включает в себе идеальный аспект»<sup>172</sup>. Значимость понимается им как то, что приближает к полноте бытия, в конечном итоге к Божественной полноте. Лосский определяет ценность как «бытие в его самопереживаемом или переживаемом другими существами значения для осуществления абсолютной полноты жизни или удаления от нее»<sup>173</sup>. Лосский отстаивает онтологическую теорию ценностей, полагая, что «бытие есть не только носитель ценности, оно само, будучи взято в его значительности, есть ценность, оно само есть добро и зло»<sup>174</sup>. Исследуя важнейшие свойства ценности, Лосский отмечает, что всякая ценность есть ценность для какого-нибудь субъекта, не дает основания считать, что ценности субъективны по своей сути. «Ценность, - пишет он, - есть нечто выходящее за пределы противоположности субъекта и объекта, так как обуславливается отношением субъекта к тому, что выше всякого субъектного бытия, именно к Абсолютной полноте бытия»<sup>175</sup>. При этом он называет субъективными ценности значимые для определенного субъекта, а объективными - имеющие общезначимый смысл. Строя классификацию ценностей, Лосский продолжает традицию русской религиозной философии и утверждает высшей ценностью абсолютную полноту бытия как воплощение троичности Добра, Истины и Красоты в Боге. Абсолютной ценностью он называет ценность «саму в себе безусловно оправданную»<sup>176</sup>, в то время как ценности «относительно» положительные те, что имеют характер добра лишь в определенном отношении или для определенных субъектов. Развитие мира, по мнению Лосского, трагично из-за того, что в борьбе за достижение абсолютных ценностей рушатся ценности относительные, высоко значимые для конкретных единичных субъектов.

В работах русских философов начала и середины XX века, таких как Г. Шпет, М. Бахтин можно увидеть развитие, казалось бы,

<sup>172</sup> Лосский Н.О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Paris, 1937. С.80.

<sup>173</sup> Там же С. 82.

<sup>174</sup> Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1999. С. 287.

<sup>175</sup> Там же.

<sup>176</sup> Там же.

антиаксиологического подхода и даже критику теории ценностей. Но это было связано с критическим анализом неокантианства, проводимым отечественными мыслителями. Г. Шпет критиковал Риккерта и его понимание ценностей, с позиции феноменологического анализа, за излишний, по его мнению, субъективизм и повышенное внимание к роли ценностей как таковых<sup>177</sup>. М. Бахтин, исходя из собственной теории первостепенной значимости субъективного участия в бытие, напротив, критиковал неокантианство за недооценку роли субъекта в формировании ценности как эмоционально-волевого тона предмета<sup>178</sup>. Вместе с тем анализ оригинальных учений отечественных мыслителей свидетельствует о высоком интересе к ценностной проблематике, как в онтологическом, так и в этически-эстетическом аспектах и о дальнейшем углублении теоретико-аксиологического подхода к анализу индивидуального и общественного бытия.

В советский период одними из первых исследователей в области аксиологии стали В.П. Тугаринов, В.А. Василенко, В.В. Гречанный, О.Г. Дробницкий, М.С. Каган, Б.Г. Кузнецова и др. Сегодня в отечественной литературе можно встретить самые различные подходы в понимании ценностей, сложившиеся на базе уже имеющихся традиций. В.С. Степин, крупнейший представитель ценностного подхода в социальной философии, характеризует ценности как ориентиры, «составляющие своего рода «культурную матрицу», нечто вроде генома культуры, который обеспечивает воспроизводство и развитие социальной жизни на определенных основаниях»<sup>179</sup>. В работе «Теоретическое знание» он отмечает повышение роли ценностного сознания в современную постнеклассическую эпоху, которая учитывает «соотнесенность получаемых знаний об объекте не только с особенностью средств и операций деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами»<sup>180</sup>. М.С. Каган полагает, что понятие ценности необходимо редуцировать из структуры субъектно-объектных отношений, подчеркивая, что «ценность зависит от обеих переменных – и от качеств объекта, и от качеств субъекта», при этом социальное и личное образуют целостность, «не сводимую ни к одной из них, ни к простому механической суммированию»<sup>181</sup>. П. Рачков полагает, что ценности выражают отношение между действительностью и мыслью, между предметной деятельностью и

<sup>177</sup> См. Шпет Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914., С.13, 76, 128, 154; Шпет Г. История как проблема логики. Критические и методологические исследования. Часть 1: Материалы. М., 1916. С. 57-62.

<sup>178</sup> См. Бахтин М. Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 70-72, 153-154; Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 160-163.

<sup>179</sup> Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М., 1994. С. 4.

<sup>180</sup> Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 634.

<sup>181</sup> Каган М.С. Проблемы взаимодействия познания и ценностного сознания // Наука и ценности. Ученые записки. Обществ. Наук ВУЗов Ленинграда. Л. 1990. Под ред. М.С. Кагана, Б.В. Маркова. С. 61--62. , Каган М.С. Человеческая деятельность. М., 1974. С. 253.

нашими духовными целями и смыслами<sup>182</sup>. А. Разин считает, что их можно определить как такое отношение к предметам и явлениям, которое «показывает человеку его истинное благо, раскрывает перед ним возможность жизни»<sup>183</sup>. Ю. Смирнов объясняет ценности как «универсальные нормы, вызывающие чувство почитания, обязательства, послушания, обладающие сверхзначимостью для всех членов общества»<sup>184</sup>. Главным признаком ценностей-норм он называет их внеэмпирический, сверхъестественный характер, который, правда, как не парадоксально, не означает, что они не могут быть материальными или духовными феноменами реальности. Н. Розов считает, что в отличие от неизменных религиозных и культурных символов ценности представляются как «конкретное рациональное историческое понимание этих символов, которые уже могут быть «обсуждены» и изменены»<sup>185</sup>. П. Смирнов называет ценностями «смыслообразующие элементы человеческой действительности», от которых зависит ее направленность.<sup>186</sup> Ценности он определяет как связующее звено между личностью, объективно необходимой деятельностью и обществом. По мнению Р. Розенберга, ценности - это «глубоколежащая, трудноуловимая сущность всеобщности», аналогичная «идее» Платона, «эйдосу» Аристотеля, эссенции в схоластике, области «сущего» в феноменологии.<sup>187</sup> З. Залевская, в свою очередь, определяет ценность, исходя из традиции идущей от Риккерта, как значимость: «Признать нечто ценным целью деятельности, значит соотнести его со всем предшествующим опытом, признать его важность, его значимость для жизни человека».<sup>188</sup> П.Л. Леиашвили, исследуя в первую очередь экономические ценности, приходит к выводу, что сами ценности можно определить как «единство реализованной абстрактной цели и издержек абстрактного средства», утверждая материальный характер ценности и полагая, что последняя представляет собой единство качественной и количественной определенности<sup>189</sup>. Е.А. Подольская полагает, что основа ценности объективна, в отличие от субъективной оценки, а сами объекты «ценностно нейтральны»<sup>190</sup>. М.А. Розов исходит из положения о том, что ценности есть «конечные основания целеполагания», которые существуют «прежде всего в форме практической реализации образцов предпочтения, выбора, оценки»<sup>191</sup>. В.И.

<sup>182</sup> Рачков П.А. Правда - справедливость // Вестник МГУ. 1996. № 1 С. 17.

<sup>183</sup> Разин А.В. Ценностная ориентация и благо человека // Вестник МГУ. 1996. № 1. С.77.

<sup>184</sup> Смирнов Ю.Б. Эволюции и особенности ценностно-нормативных ориентаций западно-европейской и российской ментальности. М., 1995. С. 13.

<sup>185</sup> Розов Н.С. Структура цивилизации и тенденции мирового развития. Новосибирск. 1992. С. 163.

<sup>186</sup> Смирнов П.И. Ценностные основания общества. С-Пб., 1994. С. 3.

<sup>187</sup> Розенбергс Р.Л. Динамика ценностей и интересов в модернизирующемся обществе. М., 1995. С. 9.

<sup>188</sup> Залевская З.П. Духовно-культурные ценности: сущность, особенности, функционирование. Киев, 1990. С. 9.

<sup>189</sup> Леиашвили П.Р. Анализ экономической ценности. М., 1990. С. 44, С. 48.

<sup>190</sup> Подольская Е.А. Ценностные ориентации и проблема активности личности. Харьков, 1991. С. 42.

<sup>191</sup> Розов М.А. Проблема ценностей и развитие науки // Наука и ценности. Новосибирск, 1987. с. 7, С. 9.

Супрун, обосновывая необходимость внесения в научное познание аксиологического подхода, отмечает, что «ценности транслируются культурой, живут в культуре и усваиваются индивидом как через непосредственное социальное окружение, так и через общение индивида со всем культурным массивом в конкретный исторический период». Сами ценности он называет «устойчивыми убеждениями в том, что определенный тип поведения (действий) более значим (предпочтителен) в существующем типе культуры». Подчеркивая объективную природу ценностей, В.И. Супрун утверждает, что они существуют только в «социальном сознании и интернализируются индивидом»<sup>192</sup>. В диссертационном исследовании З. Маецкий определяет ценности как целостность, в основе которой лежит «первичная интуиция», а также «такие свойства и качества объекта, которые служат средством удовлетворения интересов и потребностей субъекта и формируются в сознании личности и общества в результате накопления практического и теоретического опыта многих поколений людей»<sup>193</sup>. А.Б. Фирсов отмечает, что категориальное ядро ценности выступает как «совокупность указания на человеческое, социальное и культурное значение определенных явлений действительности и специфический способ отношения человека к миру»<sup>194</sup>. О.А. Голубкова определяет сферу существования ценности как единство объективного и субъективного, абсолютного и относительного, всеобщего и особенного в бытие. Исследуя ценностные ориентации, она полагает, что последние в отличие от ценностей, «лежащих в основе ценностного отношения индивида к бытию, есть виды этих ценностных отношений, обобщенные схемы ценностных представлений, зафиксированные в психике человека»<sup>195</sup>. В.Р. Полозов, включая оценивание в содержание ценности, отмечает, что ценность есть «отношение соответствия какого-либо предмета и цели»<sup>196</sup>. А.Г. Здравомыслов определяет ценности как «обособившиеся в ходе развития самой истории благодаря разделению труда в сфере духовного производства интересы»<sup>197</sup>. О.М. Панфилов связывает с ценностным отношением к миру становление личности, понимая под ценностью особый социокультурный феномен, существующий в трех основных формах: в виде субъективных ценностей (которые воплощают «осознание человеком смысла и предназначения своего бытия»), объективные ценности (регуляторы поведения) и общественные системы ценностей<sup>198</sup>.

<sup>192</sup> Супрун В.И. Ценности и социальная динамика // Наука и ценности. Новосибирск, 1987. С.160-162.

<sup>193</sup> Маецкий З. Диалектика общественных и личных ценностей. Автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук. Л., 1988. С. 11.

<sup>194</sup> Фирсов А.Б. Категория «ценность» и историческая наука. Саратов, 1997. С. 17.

<sup>195</sup> Голубкова О.А. Ценностные ориентации как социокультурное явление. СПб., 1998. С. 53.

<sup>196</sup> Полозов В.Р. Природа философских ценностей. М., 1993. С. 47.

<sup>197</sup> Здравомыслов А.Г. Потребности. Интересы. Ценности. М., 1986. С. 16

<sup>198</sup> См. Панфилов О.М. Ценностные отношения: природа и генезис // Автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук. СПб., 1994.

В контексте цивилизационной проблемы анализ ценностей имеет особенную специфику и интерес для нашей работы. К наиболее значительным в этой области следует отнести исследования В. Степина, Л. Васильева, Н. Моисеева, Г. Дилигенского, Э. Кульпина, Т. Карадже, Ю. Смирнова, из современных зарубежных – работы Ф. Бэгби, Г. Мишо, Э. Марка, С. Эйзенштадта, Р. Элиаса, Д. Гудсблома. Анализ их трудов позволяет сделать вывод о справедливости и обоснованности применения ценностного подхода, которого мы придерживаемся, к исследованию феномена цивилизации. Общим для этих исследований является понимание ценностей как ключевых смыслообразующих принципов, раскрывающих «ядро», «душу» той целостности, которую они определяют как цивилизацию.

Как видно из сказанного, современный период отличается широким плюрализмом понимания природы и сущности ценностей, которые рассматриваются и как благо, и как значимость, и как чувственные переживания, и как отношения, и как сущности, и как социокультурные универсалии эпохи, что свидетельствует о продолжении развития этого понятия в современную эпоху.

### **1.8. Классификация основных подходов к пониманию ценности**

Подводя итоги, следует остановиться на выявлении характерных особенностей развития понятия «ценность» и аксиологического знания в целом, а также классифицировать представленные подходы понимания ценности по наиболее общим направлениям.

Все подходы к пониманию ценностей имеют помимо своеобразия некоторые сходные черты, что позволяет выделить среди них несколько основных направлений.

1. Во-первых, это понимание ценности как объективного бытия, усматриваемого или усваиваемого субъектом в процессе практической, познавательной, нравственной или эстетической видов деятельности. Этот подход неоднороден и включает в себя как материалистические, биологические, так и объективно идеалистические теории:

1) Ценность как вневременная и внепространственная объективная сущность, имеющая трансцендентальный характер и иррациональное происхождение (наиболее яркие представители – Платон, Г. Лотце, Г. Мюнстерберг, М. Шелер, Н. Гартман, Вл. Соловьев, Н. Бердяев, Н. Лосский, С. Франк, В. Франкл и др.)

2) Ценность как социокультурный феномен, имманентно присущий развитию общественного бытия, выражающий направление его развития (В.Г. Белинский, Н.Г. Чернышевский, Ю.Д. Граник, А.А. Ивин, И.С. Нарский, В.С. Степин, О.М. Бакурадзе, М.А. Розов и др.).

3) Ценность как идеальный продукт материальных и духовных потребностей личности, формирующихся объективно под влиянием экономического фактора (Т. Гоббс, Дж. Локк, К. Маркс, Ф. Энгельс, С.Ф. Анисимов, В.А. Василенко, Г.Я. Головных, П.Р. Леиашвили и др.).

4) Ценность как продукт интеллектуально-психологических потребностей личности, формирующийся преимущественно под воздействием объективного биологического фактора (А. Шопенгауэр, Г. Коген, Г. Зиммель, В. Дильтей, З. Фрейд, Э. Фромм и др.).

2. Во-вторых, это понимание ценности как субъективного феномена, имеющего источником совокупность интеллектуальных, психологических, нравственных особенностей личности проявляющихся во внешнем мире:

1) Ценность как нравственно-эстетический феномен, выражение индивидуальной души субъекта, уникальной и единичной по своей сути (А. Шейфсбери, И. Кант, Ф.М. Достоевский).

2) Ценность как результат развития сознания индивида, продукт его рациональной деятельности (Д. Юм, В. П. Тугаринов, Л.И. Столович).

3) Ценность как продукт эмоционально-волевого, биологического развития индивида, являющегося определяющим для индивидуального и общественного бытия (Ф. Ницше, А. Мейнонг, Р.Б. Перри и др.).

2. В-третьих, это понимание ценности как субъективно-объективного или объективно-субъективного феномена, имеющего свою природу и проявляющегося только в отношениях между субъектом и объективным бытием:

1) Ценность как переживание субъектом объективных условий своего существования, в том числе как ответ на присутствие Бога в бытие (Г. Риккерт, В. Виндельбандт, Э. Гуссерль, Д. Фон Гильдебранд, И. Хейде и др.).

2) Ценность как ориентир жизнедеятельности субъекта в объективном бытии, связывающий его индивидуальность с мировым многообразием форм существования, как способ самореализации человека, включающий его субъективную сущность во внешний мир объектов (М. Вебер, Ж.П.Сартр, А. Камю, А. Маслоу, М.С. Каган и др.).

3) Ценность как выражение понимания, объяснения, истолкования мира субъектом (М. Хайдеггер, Г.Г –Гадамер, П. Рикер и др.).

Классификация подходов возможна и по другим не менее важным в аксиологическом отношении основаниям. В частности те или иные подходы различаются относительно *роли*, которую они отводят ценностям, *функциям*, с которыми связывается ее проявление. Построение отдельных классификации в той или иной мере производит перестановки среди представителей каждого из направлений, но при этом не изменяет сущность их взглядов, поэтому их составление, хотя и представляет интерес с историко-логической точки зрения, серьезного влияния на решение самих аксиологических проблем не оказывает.

Теперь обратимся к выявлению и анализу особенностей становления понятия ценности. В первую очередь можно отметить, что история европейской аксиологической мысли свидетельствует, что понимание ценностей развивалась от этического, эстетического содержательного наполнения к онтологическому, гносеологическому и методологическому. По мере развития в философии объективно-научного уровня, отношение к включению в ее область философского знания ценностей позволяла связывать их исключительно с антропологической проблематикой. Кризис научной философии вызвал к жизни не только новые формы философствования, не имеющие четкого критерия объективности в качестве достоверности, но и позволил включить в понимание ценностей онтологический аспект, а в понимание бытия ввести ценностное основание.

Несмотря на то, что развитие понятия ценности, его содержательного наполнения шло по различным направлениям, характерным для данного процесса выступает его последовательное становление по следующим этапам: от возникновения интереса к содержанию ценимых в индивидуальном и общественном бытии добродетелей и благ (1) к появлению самого понятия ценности (2), его самостоятельной эволюции (3) вплоть до наделения его статусом высшей философской категории (4), к попытке низведения ее к разряду относительных, субъективных (а, следовательно, ненаучных) понятий (5) до современного признания необходимости исследования бытия с позиции ценности наряду с такими параметрами как истинность, сущность, причинность и др. (6).

Первый этап был характерен для восточной аксиологической мысли в целом, для европейской – от античности до возникновения немецкой классической философии, русской – до проникновения классической европейской философии в XIX веке. На протяжении этого периода шло многостороннее исследование содержания, смысловой специфики, роли, места ценностей личности и общества, характерных для того или иного региона или исторической эпохи. Исследованию подвергались сами ценности, а не понятие ценности. Это, с одной стороны, еще не дает основания говорить о развитии аксиологии как философского знания, но с другой, привлекает к ценностному анализу деятелей науки и культуры и показывает имманентное присутствие ценности в личном и общественном бытии во всех сферах его проявления. В различных типах обществ в этот период происходило изучение и осмысление ценностей, связанных в первую очередь с этической и эстетической значимостью, что свидетельствует о важнейшей роли субъективного и межличностного в процессе становления ценности. Тот факт, что содержание ценности неотъемлемо включает в себя эмоциональное и нравственное переживание, подтверждается, в том числе тем, что так очевидно было присутствие ценностного основания в эстетической и этической

деятельности человека и именно с него начинается становление аксиологической мысли. Описание ценностей, анализ их содержания и роли подготовил возможность для понятийного, логического исследования и возникновения аксиологии как теоретического знания.

Второй этап связан с введением категории ценность в философскую литературу и в философствование в целом, что произошло в Новое время, в век Просвещения. Этот момент свидетельствует о начале системного, доказательного, философского периода в развитии ценностного сознания. Высокий теоретический уровень философии и науки этого периода перенес изучение ценностей от конкретного и предметного к абстрактному, теоретическому, умозрительному. В этот период был подтвержден статус ценности как философской категории, и теория ценностей стала вполне самостоятельным разделом философского знания. Возникновение подобных разделов философии связано лишь с исследованием таких фундаментальных понятий как человек, мышление, познание.

Третий этап связан с творчеством выдающихся гениев западной философии, оказавших влияние на весь последующий период развития мировоззрения Европы, а с XIX века – и мира в целом. В кругу внимания Лейбница, Юма, Канта, Гегеля, Ницше, Шопенгауэра оказалось и понятие ценность, которое подверглось дальнейшему исследованию в контексте различных форм монизма. В этот период происходит, с одной стороны, предельная рационализация понимания бытия и ценности, в частности, связанная с кульминацией развития европейской классической философской традиции, и с другой – возникает попытка преодоления рамок рационализированного понимания ценности и классической философии в целом. Первый из этих процессов, связанный с деятельностью Декарта, Лейбница, Гоббса, Канта, Гегеля, приводит к постановке ценности в одну из ниш системы мирового бытия, роль которой, наряду с другими, связана с прогрессом, имманентным самому мирозданию. Второй процесс, развиваясь вопреки классической (в большей степени гегелевской) философии, связанный с творчеством Кьеркегора, Шопенгауэра, Ницше, приходит к внерациональному пониманию сущности ценности и применению ценностного подхода к восприятию мира. Впервые в европейской философии сам мир оценивается как переживание, страдание, воление и представление чувствующего субъекта, что приводит, с одной стороны, к крайнему пессимизму и утрате ощущения ценности в бытие, а с другой – новому наполнению ценности иррационально-экзистенциальным содержанием.

Четвертый этап приводит к утверждению наивысшего статуса ценности как феномена и как понятия. Этот процесс был связан с традицией неокантианства Баденской школы, основатели которой Виндельбандт и Риккерт попытались объяснить все мироздание через его



значимость для субъекта, опираясь при этом как на немецкую классическую, так и на новую неклассическую традицию, идущую от Кьеркегора. Отвергнув односторонность объективизма и субъективизма, представители этого этапа утверждают, что мир есть совокупность двух компонентов: бытия и ценностей, и понять его можно только с позиции изучения каждой из этих частей. Ошибка же всей предшествующей философии и науки, по их мнению, состояла в том, что исследованию подвергалось только бытие, а ценности рассматривались как второстепенный компонент в его структуре. Выведение ценностей из «действительности» привело затем к возникновению учения об их самостоятельном бытии, определяющем все прочие формы и уровни, предложенного уже в XX веке М. Шелером.

Пятый этап был связан в большей степени с марксистской традицией и отличался строгим пониманием философии как научного знания, критериями истинности которого, в первую очередь, являются объективность и соответствие практике. Роль ценностей, в структуре которых уже утвердилась роль субъективного переживания, существенно снизилась: в многообразных формах бытия ценности проявлялись лишь в экономической сфере как стоимость (но здесь имело смысл скорее понятие цены) и в этико-эстетической сфере, как значимость объектов внешнего мира, обусловленная эмоционально-чувственными потребностями личности. Ценность вновь становится второстепенной, инструментальной категорией, изучение которой было отнесено к периферии философской науки. Вместе с тем интенсивно исследуются материальные причины формирования ценностей, выявляется их общественно-исторический характер, что в целом способствует дальнейшему развитию аксиологической мысли.

Шестой современный период отмечен в первую очередь кризисом классической рациональности и всех проявлений монизма, что не могло не повлиять на отношение к ценностям. С одной стороны, происходит иррационализация понимания ценности, что проявляется в экзистенциализме, философии жизни, психоаналитических учениях и в современной религиозной философии. С другой, происходит расширенное внедрение ценностного фактора в познание и преобразовательную деятельность общества, что явилось следствием кризиса «объективной», безоценочной науки, которая в XX веке способствовала созданию многомерной глобальной катастрофы. Современные формы философии и даже науки все больше стремятся к включению ценностного анализа в процесс исследования и приходят, таким образом, к концепции множественности истины, что следует понимать как проявление множественности самого бытия. Ценностный фактор в этом случае становится важнейшим параметром, осознание роли которого необходимо для нового постнеклассического понимания мира и самого человека.

Вместе с тем современное общество, имеющее качественные отличия от всех предшествующих исторических эпох, ставит перед исследователями задачу изучения и новых ценностных ориентиров как индивидуального, так и общественного бытия, позволяющих понять динамику и направленность познавательной и преобразующей деятельности субъекта в мире объектов. Происходящая перемена ценностной ориентации, характерная для общества потребления, с одной стороны, и для общества, находящегося в «пограничной», возможно финальной фазе своего существования, с другой, требует безотлагательного исследования, обусловленного ролью самих ценностей как направляющего фактора бытия. Поэтому современный этап развития аксиологического знания отмечен невероятным ростом интереса и внимания к анализу ценностного фактора в истории, ценностной мотивации в поведении и познании, ценностного переживания в индивидуальном бытии и т.д. В целом мыслители констатируют ситуацию «осознанного нигилизма» (Камю), хаоса ценностных ориентиров, способствующую поиску новой парадигмы понимания бытия, учитывающей возросшую роль субъекта в мире, с одной стороны, и внутренний разлад и кризис данного субъекта, лишенного сначала веры в иррациональное, а затем и в рациональное, с другой.

Как видно, постановка и исследование аксиологических понятий в отличие от логических или метафизических оказались столь тесно связаны с наиболее острыми для человека и человечества проблемами смысла и значимости внешнего и внутреннего бытия, что неизбежно отразилось на их развитии. С одной стороны, научная философия не признавала в качестве ведущих аксиологические проблемы в силу их значительной связи с миром субъективным, оценочным, изменчивым и не слишком достоверным с позиции классической логики и гносеологии. С другой стороны, нравственная, антропологическая философия приходила к выводам о том, что ценностная проблематика зачастую оказывалась шире ее рамок и оказывалась актуальной для всего философского знания. По мере борьбы или, точнее, влияния этих тенденций друг на друга и вела свое развитие аксиологическая мысль, о чем свидетельствовали как логический, так и исторический анализ, проведенные в данной главе.

## **Глава 2. Экзистенциальная сущность ценности**

### **2.1. Ценность как субъективный феномен**

Понятие ценности имеет исключительное значение, как для анализа индивидуального бытия личности, так и в изучении социальных процессов и изменений. В плане индивидуального существования ценности выступают сферой соприкосновения субъективного и объективного бытия, внутреннего и внешнего, единичного и всеобщего, и в этом заключено их

субстанциональное значение<sup>199</sup>. Через изучение ценностей, воспринимаемых человеком извне, происходит осмысление процесса «включения» субъекта в мир объективного, его участия и собственной оценки в составе бытия. Через анализ ценностей, вырабатываемых самим субъектом и утверждаемых им в качестве должных или желаемых целей развития общества в целом, происходит понимание роли субъективного переживания, чувствования, осознания, воплощенное в духовно-волевом акте и направленное в объективное внешнее бытие.

Ценности – идеальный феномен, особенностью которого, в отличие от материальных объектов, является принадлежность к субъективному восприятию и сознанию. Когда мы говорим, что какие-либо предметы или отношения обладают ценностью для нас, это не означает, что они являются такой же ценностью для других индивидов. Мы наделяем ценностью те объекты, которые вызывают у нас достаточно сильные субъективные переживания в связи с их обладанием или потерей. Для окружающих ценность приоритетов личности во многом остается «вещью в себе», поскольку жизненный опыт каждого уникален и не может быть полностью открыт другому. В наиболее общем виде ценность может быть определена как комплекс, направленных от субъекта к объективной реальности волевых, эмоциональных, интеллектуальных переживаний, воплощающих собой наиболее значимые целе- и смылосодержащие притязания и устремления. Однако при сопоставлении индивидуальных переживаний отдельных субъектов возможны аналогии, которые позволяют говорить о существовании неких общих ценностей, характерных для больших групп субъектов. В этом случае можно отметить, что ценности – понятие, относящееся к сфере всеобщности, в гегелевской традиции понимания этого понятия («теория связи»), как предельно общего, богатого, включающего в себя все многообразие единичного через диалектическое снятие (с точки зрения так называемой «теории сходства», всеобщее, как известно, выступает самой бедной в содержательном смысле категорией, охватывающей сходное единичных объектов). Всеобщность ценностей, таким образом, не исключает их индивидуального, единичного наполнения и восприятия каждым субъектом. Но утверждение этой всеобщности как надиндивидуальной и объективной в целом, на наш взгляд, безосновательно, так как ее осмысление, описание или созерцание всегда будет субъективно и оценочно в силу самого характера ценностного феномена.

Таким образом, все попытки описания или определения сущности тех или иных ценностей как объективных явлений будут выступать лишь

---

<sup>199</sup> См. Баева Л.В. Ценностное основание индивидуального и общественного бытия: опыт экзистенциальной аксиологии // Перспективы философской мысли России. Ростов-на-Дону, 2002; Баева Л.В. Ценности: понятийный, структурный, функциональный анализ // Гуманитарные исследования. Журнал фундаментальных и прикладных исследований. № 4. Астрахань, 2002.

фактами субъективных переживаний от восприятия наиболее общих ценностей и их личного анализа и оценки. Эти «факты переживаний», то есть определения ценностей как объективных феноменов, безусловно, не только правомерны, но и необходимы, так как они являются такой же духовной реальностью, как и самосознание субъекта и должны быть актуализованы. Реляция в этом случае играет позитивную роль, поскольку оставляет за субъектом право творчества, интерпретации ценностей и ответственности за осуществленный выбор. Ценность уникальна в восприятии, переживании ее отдельным субъектом и наполнена глубоким общественно значимым смыслом и содержанием и, таким образом, воплощает собой единство единичного и всеобщего.

Содержательное наполнение понятия ценности может быть проанализировано по следующим основным направлениям:

1. **Онтологическое.** Ценности в этом аспекте могут выступать, во-первых, как выражение направленности изменений бытия, то есть его важнейший структурно-целевой компонент. И, во-вторых, в плане индивидуального бытия субъекта ценность есть переживание своей принадлежности к бытию, «включенность» в него, возможность проникновения в него и взаимодействия с ним.
2. **Гносеологическое.** В этом аспекте ценность выступает необходимым элементом процесса познания, так как вне *оценки* Другого, «не-Я» невозможен сам процесс выбора объекта рассмотрения и логического осмысления того, что выступает этим объектом.
3. **Антропологическое.** Ценности выступают выражением предпочтения личностью той или иной формы саморазвития, изменения в направлении к должному, совершенному бытию. Ценности – результат смысло-жизненных поисков, благодаря которым существование наполняется значимостью для себя и для Другого.
4. **Праксеологическое.** В этом аспекте ценности представляют собой выражение активности субъекта. В отличие от идеала – это результат волевого акта деятельной личности, состоящий в развитии внутреннего (индивидуального) и внешнего (общественного и природного) бытия в направлении определенного ориентира, имеющего высокую значимость.
5. **Герменевтическое.** Ценность выступает явлением, связывающим субъекта и интерпретируемый им мир. Ценностное отношение предполагает не столько стремление понять и объяснить процессы бытия, сколько интерпретировать их, выделяя один из возможных смыслов в соответствии с субъективными критериями.

Ценности принято относить к волевой сфере в структуре мировоззрения в качестве одного из его важнейших составляющих компонентов. По нашему мнению, ценностное основание присутствует в каждом из компонентов мировоззрения и проявляется во всех формах его развития. Ценностное основание – явное или неявное, оформленное в

понятии или стихийно присутствующее в принципах, взглядах, деятельности членов общества является духовной основой формирования картины мира, убеждений, верований, норм жизнедеятельности, директивных действий, реальной готовности личности к определенному типу поведения.

Оценка внешнего по отношению к человеку бытия и собственная самооценка во многом предшествуют осмыслению не только возможности познания или причинности мира, но и постановке проблем человеческого существования. Заниженная самооценка субъекта может вести к созданию систем объективного монизма и детерминизма, где ключевую роль играют материальные или идеальные довлеющие факторы, осознание которых и может позволить человеку избежать воздействия случайных, на первый взгляд, явлений развития природной и общественной жизни. Завышенная самооценка субъекта имеет своим следствием построение систем субъективизма, где окружающий мир либо оценивается как несуществующий (солипсизм, веданта), либо как несущественный (или мало существенный) для истинного бытия личности (христианская философия, экзистенциализм). В другом варианте субъективных философских построений мир оценивается лишь как хаос возможностей, реализация которых всецело связана с активностью субъекта, который в силу онтологических особенностей «обречен» на целеполагание не только своих действий, но «судеб мира» (гуманизм Возрождения, персонализм и др.).

Ценность выражает выбор, предпочтение субъектом определенного качества, и того варианта бытия, где оно будет преобладать. Этот выбор связан с внутренним миром личности, ее интеллектуальным, нравственным, эмоциональным, физическим развитием и всегда окажется индивидуальным. Однако особенность философского исследования диктует стремление к выявлению общего смысла изучаемых процессов. Единым в процессе оценивания бытия и становлении ценностей личности, по нашему мнению, выступает стремление к увековечению или упрочению своего присутствия в бытие. Желание бессмертия в тех или иных формах заложено в самых различных ценностях, показывающих, *что* именно субъект считает недостающим, необходимым для укрепления своего бытия. Ценность материальных благ выражает стремление к физическому совершенству и продлению телесного бытия. Социальные и моральные ценности (справедливость, благо, мир, любовь и т.д.) выражают стремление к укреплению своих связей с обществом, другой личностью, в которых и через которые человек продлевает свое бытие. Ценности мистического, религиозного свидетельствуют о желании духовного бессмертия, даже если при этом отвергается субъективность. Экзистенциальные ценности (внутриличностного бытия) в свою очередь отражают устремление к наполнению жизни уникальным смыслом,

позволяющим осознать, что личность способна оставить свой след в бытие через творчество и мышление. Ценности различных уровней едины в выражении стремления к развитию своего присутствия в бытие, даже если их субъект материалистически понимает мир и оценивает смерть как естественный финал существования. Ценности – субъективный поиск преодоления собственных рамок и ограничений природно-социальной реальности, обретения источника усиливающего, умножающего, продляющего индивидуальное бытие, выводящее его на новый уровень качества.

## **2.2. Ценность и информация**

Если ценность есть выражение предпочтения субъектом того или иного состояния существования и его притязания на вечность, она есть некое сообщение миру о субъективной реальности и ее специфике, то есть - определенный вид информации. В данном случае под информацией мы подразумеваем выражение своеобразия, уникальности, качества объекта или системы. Субъективная реальность имеет множество форм самовыражения, таких как продукты процессов мышления, эмоции, творчество, целенаправленные действия. Одним из важнейших вариантов выражения субъективной информации выступает оценивание и создание (формулирование и обоснование) ценностей. Ценности свидетельствуют о том, каковы притязания личности и ее представления о должном, совершенном. Поскольку эти представления во многом субъективны, ценности оказываются важнейшей информацией о субъекте и его духовных качествах.

Субъект ценностного отношения выступает в качестве системы, способной к генерации психической (духовной) энергии, достаточной для управления и производства творческими новообразованиями в сфере смыслов, ценностей, идеалов. Ценности в этом смысле оказываются не столько отражением потребностей индивида в материально-социальных планах, сколько выражением внутреннего кода информации о субъекте, выносимой в мир объектов. По сути ценности – особый вид информации (в кодированном варианте), отражающей своеобразие субъекта и выражающей наиболее значимые стремления к самоусовершенствованию его качества. Смысл и значение информации имеют своим следствием программирование психических явлений и телесных процессов. Субъект как самоорганизующаяся система способен не только оперировать собственными нейродинамическими процессами, активизировать их последовательность, но и формировать саму направленность кодовых преобразований посредством психической саморегуляции, самополагания. Влияние информации, получаемой субъектами извне, может быть различным в зависимости от их способности к ее расшифровке, с одной

стороны, и от степени ее значимости для них, с другой. Внутренняя духовно-психическая энергия личности, обусловленная сильным переживанием, наделяет внешние материальные или идеальные феномены особой значимостью и смыслом, то есть ценностью, что способствует их активизации и приращению.

В общественном познании ценности выступают семантическими кодами культуры и жизнедеятельности, расшифровка которых позволяет не только описать исторические явления «в плоскости», но и понять их внутренний смысл «в перспективе». В общественном бытии ценности выступают факторами, вызывающими в естественно-природной системе, которой изначально является социум, процессы, продиктованные свободным, внутренне значимым духовным импульсом. Результатом этого оказывается гораздо больший диапазон вариантов существования и развития социальной реальности, где роль индивидуального может оказаться более значительной, чем роль типичного. Информационное видение ценности, таким образом, выражается в понимании ее сущности как манифестации субъективности и ее роли как возможности «перекодировки» реальности, наполнения бытия смыслами и целями, имеющими творческий преобразующий характер.

Можно заключить, что особенностью ценностей как вида информации о субъекте, является способность не только отражать то или иное качество, но и моделировать должный, совершенный вариант реальности, который в свою очередь начинает управлять актуальным состоянием, и перепрограммировать его.

### **2.3. Ценность и экзистенция**

Если ценности есть вид информации, выражающей субъективность, предпочтение, представление о совершенном бытии, способной к управлению жизнью самой личности и окружающей реальности, по сути, она имеет экзистенциальный характер. Ценность свидетельствует об актуальном и должном бытии личности, выражает меру его свободы по отношению к внешней детерминации. Ценности духа, блага, природы, общества – выражения субъективного переживания личностью своего качества и желания к его усовершенствованию и продлению в окружающем. Если человек высоко оценивает внешние объекты, он связывает с их обладанием (или приобщением к ним) возможность укрепления своего бытия, внесения в него еще большей значимости и смысла. Ценности – наиболее полное выражение желания осмыслить и внести значимость в бытие, и в этом состоит их экзистенциально-эссенциальная сущность. Например, приоритет ценности знания свидетельствует о том, что наличное бытие субъекта тесно связано с рефлексией, вне которой оно является неполным и незначительным. Что

касается должного бытия, то оно представляется как наиболее полное знание о мире и себе, как путь к управлению своим существованием и его увековечению.

Ценностное основание присуще как бытию в его отношении к субъекту, так и субъекту в его отношении к бытию. В первом случае оно охватывает область потенциального, возможного, по Хайдеггеру, область открытости бытия, направляющего человеку свои «призывы», имеющую значимость для самого бытия в плане придания ему смыслов и целей. Субъект здесь выступает как «со-творец» бытия в ценностном значении этого понятия, моделируя объективные процессы и явления в наделенные «высшим» смыслом и имеющие «всеобщую» значимость. *Оценивая* совокупность исторических фактов и изменений процессов жизнедеятельности общества как прогресс или регресс, субъект включает историческую реальность в свой внутренний духовный оценочно-субъективный мир и, одновременно, выступает автором «осмысления», «переживания» или «оценивания» истории, что также выступает историческим фактом и может быть отнесено к сфере объективного.

Оценивая объективную реальность, субъект вынужден выходить за собственные пределы во внешнее по отношению к нему бытие, оставаясь при этом верным своим внутренним приоритетам и ориентирам. В этом смысле ценность выступает, по сути, единственным, что позволяет человеку не изменять себе, сохранять свою «самость», проходя сквозь бытие, совершая «скачки» (термин М. Хайдеггера) вовне. Таким образом, во внешнем мире, в который человек вступает по мере реализации своих потребностей, в том числе потребности в общении, он сохраняет свою целостность и уникальность не только благодаря специфическому биологическому развитию и интеллектуально-психологическим способностям, но и в равной степени благодаря ценностному основанию, которое выступает по отношению к разумной, волевой, эмоциональной сферам как указатель направления их деятельности.

Однако ценности – это феномены, имеющие не только личное, но и общественное значение. Не предполагает ли это необходимость соединения субъективных носителей ценностей в безличного единого субъекта? Для ответа на этот вопрос еще раз обратимся к гегелевской диалектике всеобщего и единичного. Всеобщее выступает в его трактовке как самая богатая категория, включающая в «снятом» виде и сохраняющая всю уникальность единичного и особенного, удерживая их многообразие и дополняя новым качественным смыслом<sup>200</sup>. Всеобщие ценности, таким образом, являют собой все многообразие единичных ценностных ориентиров и переживаний, имеющих значимость только для отдельной личности определенной исторической эпохи. Всеобщее здесь не предельно обобщенное, сходное для всех, а единое, обнимающее все единичное и

---

<sup>200</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. т.1. С. 112-118.



особенное в диалектический синтез. Таким образом, общественные ценности не отрицают, а предполагают наличие индивидуальных ценностных ориентиров их субъектов, и, вместе с тем, имеют надындивидуальный характер, усиленный многократно *усматриваемой* значимостью.

Ценности - один из главных компонентов духовных оснований общества, определяющий «духовный настрой», интеллектуальную, нравственную, эмоциональную, эссенциальную атмосферу эпохи, того или иного типа общества. В наиболее широком смысле ценность может быть определена как ориентир деятельности личности и общества, определяющий направление саморазвития, воплощающий в себе субстанционально-значимые идеи человеческой экзистенции, его *желание смысла* и совершенства в бытие.

Ценности не могут являться первичными движущими силами исторического развития, но они определяют духовную сущность, устремления и направленность этого развития. Как в человеке мышечная сила подчиняется интеллектуально-нравственным устремлениям (при условии, что последние зависят от здоровья организма в целом), так и в обществе «объективное», в известном смысле, обусловливается «субъективным» - духовными устремлениями людей.

Следует отметить еще одно своеобразие ценностей и аксиологии в целом. Исследования в этой области всегда будет выступать проявлением ценностного отношения к объектам бытия, так как неизбежно предполагает субъективные оценки автора того или иного анализа. Данный процесс можно сравнить с герменевтическим кругом, в котором процесс познания связан не только с пониманием и объяснением, но и интерпретацией смыслов. Общей является особенность, которая составляет суть герменевтического противоречия: попытка оценивания, отнесения к ценности, выявления сути ценности происходит внутри самого ценностного поля бытия, следовательно, необходимо, давая ценностный анализ тем или иным объектам и явлениям, уяснить общий ценностный смысл бытия в его совокупности, в которой присутствует и сам субъект. Ценностное отношение субъекта к миру выступает как интерпретация одного из его смыслов, возможно, не субстанционального для самого мира, но являющегося таковым для субъекта оценивания.

Таким образом, выступая манифестацией индивида в мире, ценности как один из видов информации, оказываются квинтэссенцией субъективности, наиболее полным выражением экзистенциальных притязаний обретения смысла и значимости. В свою очередь ценности оказывают преобразующее влияние на окружающую внешнюю реальность, направляя деятельность индивида к тем или иным значимым целям, формируя направленность социальных процессов.

Можно выделить два основных типа существования ценностей: 1) формирующиеся под влиянием объективного бытия, «из бытия» (ценности бытия) и 2) управляющие реальностью, формирующиеся «над бытием» (ценности субъекта). Ценности первого типа выражают значимость качеств актуального бытия, а также объективные потребности субъекта (ценности жизни, здоровья, обладания материальными благами). Ценности второго типа выражают способность творческой личности к свободе по отношению к объективным условиям существования и возможности направленного влияния на индивидуальное и внешнее бытие (свобода, знание, духовность, творчество, любовь, ненасилие). Таким образом, ценности являются воплощением субъективности, предпочтения, предпочтения того или иного варианта саморазвития, связанным со стремлением к совершенствованию. В этой связи процесс формирования ценностей, оценивание представляет собой феномен *субъективации* внешнего для индивида бытия, когда происходит привнесение в него нового значения, смысла, что служит основанием для активного практического его изменения. Субъективация, с одной стороны, может быть оценена как процесс внесения духовно-психического компонента в мир, не обладающий сознанием, что в позитивном смысле способно привести к формированию ноосферы. С другой стороны, субъективация трансформирует, объекты внешней реальности, оцененные исходя из специфических потребностей и особенностей самого индивида. И, в-третьих, субъективация изменяет и того, кто выступает ее активной стороной. Человек, высоко оценивающий объекты внешней реальности связывает существование с их обладанием, что приводит к усилению его «врастания» в природное, общественное, предметное бытие. Процесс субъективации выступает креативным в каждом из этих аспектов, так как связан с приращением бытия, созданием новой духовной реальности, которая в дальнейшем может стать источником практического творчества. Оценивание выступает больше чем о-своением или при-своением объектов, оно оказывается их одухотворением - внесением смысла и значения в их существование. Это относится лишь к миру ноэтическому, миру интерпретируемому субъектом, но одновременно становится и самим бытием, поскольку субъект также есть смысл и ценность в самом себе. Мир ценностей личности трансформирует объективное бытие в субъективную реальность, становясь своеобразным снятием того и другого. Исходя из интуитивного или осознанного представления о должном варианте реальности, индивид достраивает недостающие элементы, преобразуя само мироздание. Ценности подобно зеркалу отражают ориентиры жизнедеятельности субъекта, но изучение их динамики важно не только для понимания индивидуального бытия, но и для осмысления общественного саморазвития. Поскольку направленность хода мировой истории сегодня может оказаться зависимой от действий

отдельной личности, направляющей не только свои силы и способности, но и весь арсенал современной науки и технологии к достижению собственных смысло-значимых целей.

#### **2.4. Оценивание как субъективация**

Оценочность восприятий и суждений выступает, по сути, самой исполненной сферой проявления субъективности в бытие. Будучи составляющей феномена сознания, оценивание в наиболее полной мере связано не столько с отражением внешнего окружающего мира, сколько с «отражением» внутреннего личностного мира как единичного и конкретного. Подавляющая часть процессов осознания и познавательная деятельность выступают тенью, отпечатком мира предметного, которые получают уникальный образ благодаря особенностям восприятия и мышления. В тоже время познавательная деятельность и социальные связи создают необходимость все большей объективации этих образов, их нивелирования и сведения к некому надындивидуальному образцу, существующему как общественное мнение, научное знание, объективная истина и т.д. Субъективность же воспринимающей и творческой способности высоко ценится в основном в сфере эстетической деятельности. В нравственной жизни, религиозном и научном мировоззрении главным стремлением выступает поиск единого, надындивидуального, объективного бытия, которое при этом условии оценивается как наиболее близкое к истинному. Субъективность здесь становится синонимом ошибочности, предвзятости, относительности. Даже диалектические теории, утверждающие вечность и неизменность самого изменения и относительности, стремятся при этом построить абсолютную неподвижную систему истин, вечных на все времена (гегельянство, марксизм). В процессе познавательной деятельности с точки зрения формальной логики, рационального мышления и научной философии объективность имеет явный приоритет, в то время как субъективность рассматривается лишь как возможный путь в поиске объективного, где необходимым выступает безличное фотографическое отображение бытия. Субъективность, также как и чувственность, эмоциональность, переживание имеют высокое значение в познавательной сфере лишь на уровне обыденности, а их наиболее значимое и сложное выражение связывается в основном с творческими, художественными видами деятельности. Оценочность в свою очередь, имея одним из важнейших уровней субъективное переживание, по мнению многих исследователей, также остается уместной в обыденной сфере или в эстетической деятельности. Даже сфера нравственного, где оценивание традиционно выступает определяющим процессом, отличается

стремлением не к наибольшей субъективации, а к максимальной объективации. Индивид ищет здесь абсолютные, общечеловеческие нормы и идеалы, с которыми и соотносит собственные искания и чувства.

В то же время поиски высшего – истины, смысла, абсолюта – связаны не только с некоей всеобщей целью, но и с ее субъектом. Личность как уникальное сочетание присущих ей способностей даже в стремлении к объективному остается неповторимой. Мир сознания, переживания, чувствования – бесконечен, поэтому бесконечно многообразны оценки самого мира. Оценивая что-либо, каждый субъект «высвечивает», обнаруживает в этом свою индивидуальность и сущность. Низкие, критические или высокие, позитивные оценки свидетельствуют не только о качестве *объекта* оценки, но и многое говорят о ее *субъекте*.

Мы видим подтверждение этому в исследованиях современных психологов-экзистенциалистов (Э. Кречмера, М.Н. Бурно, П.Б. Ганнушкина, А. Кемпинского, А. Маслоу, П.В. Волкова и др.), исследующих особенности духовной жизни тех или иных психологических типов личности. Многолетняя практика позволила им сделать некоторые выводы о своеобразии мировоззрения тех или иных типов личности. В частности, для человека эпилептоидного (авторитарно-напряженного) типа личности характерно воинствующее материалистическое мировоззрение. Если такая личность верит в Бога, то он «получается тоже авторитарно-напряженным, как и он сам». Его бог – «неумолимый судья, карающий за грехи и крепко держащий все мироздание в своей властной руке»<sup>201</sup>. Истерический тип личности по взглядам, как правило, земной реалист, но если он верует в Бога, то «талантлив умением соединить Божественное с пронзительно чувственным восприятием земного, вплоть до его обоготворения»<sup>202</sup>. Психоастеник отличается способностью сопереживания страданиям других, и если верит в Бога, то понимает его как искупителя страданий, милосердного и прощающего<sup>203</sup>. Особенности психики, как видно, накладывают существенный отпечаток на духовную жизнь личности, особенности мировоззрения и, конечно, ценности.

Через оценивание человек в объекте как в зеркале видит свое собственное отражение, поэтому одно и то же явление видится и как воплощение зла, и как опасность, и как тайна мироздания. В каждой из субъективных оценок обнаруживается отношение человека к миру и самому себе, становится явной внутренняя гармоничность или дисгармония душевной жизни, виден созерцательный, деструктивный, потребительский или творческий способ бытия личности. Оценивающая деятельность в этом смысле есть высшая форма самовыражения и

---

<sup>201</sup> Волков П. Разнообразие человеческих миров. (Руководство по профилактике душевных расстройств). М., 2000. С. 41.

<sup>202</sup> Там же. С. 72.

<sup>203</sup> Там же. С. 150.

самопознания, когда сущность субъекта отражается в объекте и может стать предметом его рефлексии.

По нашему мнению, все виды целенаправленной деятельности личности – действия, совершенные в направлении ценности, того, что имеет смысло-значимость. В этом случае мы позволим себе не согласиться с утверждением Гильдебранда о том, что «если поведение человека явно мотивированно субъективным удовольствием, нельзя утверждать, что в действительности эта мотивация основана на некой ценности»<sup>204</sup>. Эта позиция связана с признанием ценностей как объективного блага, имеющего божественную природу. С этой точки зрения эгоизм Яго или стремление к удовольствию Дон Жуана – попытки действия не в направлении ценности, а в направлении «своей гордыни» или «чувственности», полагает Гильдебранд. По нашему мнению, такие типы поведения также ориентированны в направлении ценности, но - ценности личности, собственной экзистенции, которая в данном случае воспринимает себя как ограниченная и чуждая всему миру. Неуважение и непризнание ценности Другого – результат разлада в собственном духовно-физическом бытии, где преобладают страх, неуверенность, порочность, примитивность мышления. Это варианты деятельности в направлении ценности своего Я как Абсолюта, который вычеркивает из своего мира все внешние приоритеты. Однако говорить, что у такой личности отсутствуют ценности, было бы не правомерным.

Таким образом, оценивание, предпочтение на основе субъективного переживания – оказывается процессом сообщения миру своего качества и изменением мира в направлении собственного Я. В этом смысле оценивание – процесс субъективации мира индивидом.

После того как были определены основные аксиологические понятия – ценность и оценивание, мы переходим к исследованию ценности как феномена бытия в целом и общественного бытия, в частности.

### **Глава 3. Ценностные основания бытия**

---

<sup>204</sup> Гильдебранд. Д. Этика. СПб., 2001. С. 61.

Онтологическая ценность настолько полно воплощается в объекте, настолько погружена в него, что мы испытываем искушение сформировать одно-единственное понятие для обеих вещей.

Д. Фон Гильдебранд

Исследование ценностей традиционно связывается с индивидуальным и общественным сознанием. Особенностью данной работы является рассмотрение ценностей как феномена бытия в целом, то есть погружение аксиологии в онтологический контекст, аксиологическая интерпретация важнейших онтологических и антропологических феноменов. Изучение ценностей природы и общества рассматривается во взаимосвязи, взаимодополнении. Ценности природы выступают в данном смысле «предценностями» личности и общества, всеобщими ориентирами существования различных объектов мироздания. В связи с этим задачами данной главы выступают следующие направления исследования: понятийно-смысловое определение ценностного основания, содержательное наполнение понятия «ценности бытия», анализ конкретных ценностей, присущих бытию в целом, таких как существование, время, информация, развитие, сознание.

### **3.1. «Ценностное основание» как онтологическое понятие**

Нет ничего без основания.

М. Хайдеггер

Обращение к теории ценности предполагает использование определенного понятийного аппарата, уже ставшего устойчивым в этой области философии. В частности это апелляция к понятиям «ценность», «ценностные ориентации», «ценностная мотивация», «ценностные качества» и т.д. Если одни исследователи в большей степени склонны к употреблению понятия «ценностные ориентиры», это свидетельствует о том, что их понимание ценности связано с целями и направлениями развития. Когда говорят о ценностной мотивации, то предполагают, что существуют и другие виды мотиваций, среди которых ценности играют большую или меньшую роль. В данном исследовании ключевое значение имеет понятие «ценностное основание» («ценностный фундамент»), которое требует некоторого уточнения и объяснения.

«Основание» одно из наиболее общих понятий в онтологии, исследование которого, как известно, было особым предметом внимания Аристотеля, Декарта, Лейбница и Хайдеггера. Термин «основание» в языках восходящих к латыни означает нечто, продиктованное разумом –

ratio, raison, reason. В немецком языке основание – это Grund, то есть почва, земля, грунт. Основание, как то, что имеет свою почву, помогает понять, что в нем присутствует не только то, что умопостигаемо, но и нечто бессознательное, лишенное логического смысла, но, тем не менее, то же имеющее основание. Это следует иметь в виду, обращаясь к рассмотрению данного предмета. Главный онтологический тезис, который подлежит рефлексии, на что обратил внимание исследователей М. Хайдеггер: «Ничего нет без основания». Поиски основания приводят к необходимости нахождения чего-либо безосновного. Это нечто есть только само бытие. Поскольку бытие основывает, само, являясь основанием, оно позволяют всякому существу быть таковым, поэтому так логичен вывод Хайдеггера: «Бытие и основание: то же самое»<sup>205</sup>. Проблему для понимания составляет лишь та малость, что бытие как понятие тоже не определено или все его определения тавтологичны. Таким образом, данный вывод только запутывает проблему. Попробуем разобраться, в чем же состоит отличие бытия и основания. Если содержание понятия «бытие» предполагает ответ на вопрос «Что?», то содержание понятия «основание» – ответ на вопрос «Почему?». «Почему?» – это вопрос о законе, времени, месте и смысле того, что свершается. Отсюда следует, что «основание есть то, на чем все покоится, что предлежит всякому существу в качестве того, что его несет... «Потому» указывает на сущность основания ... на сущность бытия»<sup>206</sup>. Вопрос об основании это, по нашему мнению, вопрос о смысле и законе присутствия, в то время как вопрос о бытии, это вопрос о его фактичности. Обе стороны взаимопринадлежны, но могут исследоваться обособленно. Более того, вопрос о смысле может иметь множество ответов, в то время как вопрос о бытии только два. Итак, бытие дается нам в основании, которое мыслится человеком. Едино ли основание, если его субъект множественен, а объект – неизвестен? Смеем ли мы претендовать на успех в решении такой задачи? Достояна ли она мышления вообще? Традиционная западная и восточная философия дали свои ответы. Их три: смысл един и воплощен в высшей форме бытия, смысл множественен и отражает способности субъекта мышления и, наконец, смысл вне бытия и не воплощен. И каждый ответ на этот вопрос есть путь присутствия и включения в бытие.

Основание не есть причина, оно – смысл, поэтому оно не предшествует бытию, а имманентно ему. Если бытие едино, то и смысл един, если бытие множественно, то и оснований множество. Если смысл вне бытия, то он не может созерцаться. Но может ли он быть внесен? Если все варианты смысла есть лишь иллюзия и игра сознания, то зачем из небытия была рождена эта мировая мистификация? Если некоторые избранные смогли понять «несмысл» бытия и шагнуть за него, то это

---

<sup>205</sup> Хайдеггер М. Положение об основании. СПб., 2000. С. 207.

<sup>206</sup> Там же С. 209.

значит, что они смогли сделать выбор в пользу Иного, того, что имеет смысл и есть свое собственное основание, но не имеет названия и не может мыслиться. То есть этот выбор свидетельство не того, что *нигде* нет смысла, а того, что он *нигде* не может быть обнаружен мышлением. Это не отрицательная оценка бытия (и положительная для не-бытия), а скорее отрицательная оценка ratio. Но если человек это animal rationale, то состоятелен ли сам человек? Попытка встать вне оценки не может быть достигнута даже в этом случае. Делая выбор в пользу не-существования или не-мышления, мы осуществляем предпочтение, исходя из своего особенного видения смысла сущего. И в этом видении природа человека связывается не с мышлением, а с возможностью освобождения от него. Итак, основание есть смысл, который принадлежит сущему как таковому, но он *доставляется* субъектом, его мышлением и иррациональным творчеством.

Основание – это обоснование, освещение условий смысла. Говоря «на каком основании?», мы имеем в виду, «почему?», «как объясняются те условия, при которых это является таковым?». Но обоснование может быть не только рациональным. Иррациональный опыт, в том числе опыт переживания может выступать первичным в обосновании мировоззрения или деятельности, хотя их реальность не относится к объективно достоверной.

Основание может быть связанным с пониманием или не предполагающим его. Последнее «чувствуется», но всегда «ускользает» от мысли, оно сверх-опытно и не подлежит рефлексии.

Основание есть сам объект. Субъект есть особый род бытия, способный к дополнению бытия, и, следовательно, дополнению смысла. Это дополнение может и полностью пресуществить объект, изменить его физическую природу, придав ему особый духовный статус.

Теперь вернемся к понятию «ценностное основание». Основание это смысл, обоснование и само бытие, поэтому «ценностное основание» – понятие, призванное дать имя бытию-смыслу во времени, по направлению к чему-то. Это объяснение интенциональности бытия, бытия направленного на что-то, что стало результатом неслучайного выбора. Вопрос, на который отвечает «ценностное основание» это вопрос «во имя чего?», «ради чего?» Это не только вопрос направления, но и вопрос собственного смысла, так как он объясняет сущность объекта, направленного к своему-другому бытию, в соответствии с собственным устремлением.

Ценностное основание бытия это смысл движения или устойчивости, на основе предпочтения, результат которого сам факт бытия. Присутствие - это факт, основание - это смысл, ценностное основание - это «качество», «оттенок» смысла. Ценностное основание - это обоснование того, почему бытие именно таково и к чему оно устремлено.



Бытие личности и бытие общества суть особые формы бытия, более динамичные, способные к трансформации себя и окружающего, и главное, полагающие собственный смысл. Их ценностное основание это обоснование их динамики, направленности в соответствии с устанавливаемым смыслом. Вопрос о ценностном основании индивидуального бытия это не вопрос о его природе («Откуда?»), а вопрос о том, «Почему *такое?*» бытие. Итак, вопрос ценностного обоснования это вопрос *таковости* (по Хайдеггеру, *Eigenart*). Таковость означает качество, направление его трансформаций и одновременно их причину. В своем знаменитом трактате Л. Витгенштейн писал, что если «есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне Такого (*So-Sein*) ибо все происходящее и Такое – случайно»<sup>207</sup>. Но если говорить о том, почему бытие Такое, то можно разделить случайные и неслучайные обоснования. Говорящий «нет случайностей, они лишь результат нашего незнания», занимает такое же положение как тот, кто отвечает «все случайно, а остальное – лишь непонимание этого». Обоснование, выводимое из внутреннего выбора объекта и объясняющее его Такое бытие, отлично от того, что стало результатом внешних неустойчивых факторов. В первом случае речь идет о предпочтении *быть* или *не быть*, *таким* или *иным*. Этот выбор осуществляет не только чувствующий, или мыслящий субъект, это выбор всего, что существует, и сам факт существования есть свидетельство. Выбор в пользу небытия не только возможен, но и закономерен согласно термодинамическим канонам. Противостояние им есть предпочтение *быть*, а качество – *быть таковым*. Можно сказать, что если речь идет о неслучайном состоянии, а состоянии на основе внутреннего предпочтения, то речь идет о ценностном основании. В случае человека мы имеем несоизмеримо большую возможность ценностного выбора состояния. Это не означает, что каждый выбор – результат рациональных актов мышления. Предпочтение это обоснование Таковости, но его невозможно вывести из чего-либо другого, например логического мышления. В этом смысле у нас больше оснований заключить, что человек есть не *animal rationale*, а скорее *animal praeferens* (лат.) - человек предпочитающий. Предпочтение имеет своей основой не разум, а оценивание, не закон, а свободу, не логику, а переживание.

Ценностное основание в случае человека и общества это смысл и обоснование выборов осуществления проектов, идущих от единичного к всеобщему. Поэтому вопрос о ценностном основании индивидуального и общественного бытия это один из главных вопросов, с ответа на который начинается решение того, что станет с «*Dasein* человека на этой Земле».

В мире, где сосуществуют различные объекты, обладающие качеством, а также способностью его кодирования и передачи, происходит взаимодействие, обмен информацией и энергией. Взаимодействие

---

<sup>207</sup> Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С. 96.

определяется на основе предпочтения одних связей другим, выбора тех объектов, которые отвечают внутренним запросам «субъекта» отношений. Предпочтение – это выражение субъективности, первая форма ценностного отношения, которой обладает все сущее. Само присутствие – свидетельство выбора бытия по сравнению с небытием. В этом смысле все бытие есть преференциальное, или предпочитающее бытие.

Если существует предпочтение, преференция, существует и направленность, интенция, изменение в соответствии с определенной целью. Сама цель в свою очередь влияет на характер существования и делает его бытием-к-смерти, бытием-к-жизни и т.д. Оценивание себя и внешней реальности влияет на характер индивидуального бытия. Отношение к бытию всегда включает ценностное отношение и выражает субъективность. В отличие от знания, которое стремиться к объективности и предельному соответствию внешней реальности, ценности есть отражение внутреннего состояния субъекта, воплощение его переживания внешней реальности в составе внутреннего бытия.

Как уже было отмечено, содержание ценностей включает в себя смысл и значимость, формирование которых связано с субъективным переживанием, что обуславливает, на первый взгляд, невозможность онтологического обобщения и выявления их надсубъективного наполнения. В тоже время поиск смысла и значимости объектов, составляющий предмет философствования, не только возможен, но и призван реально соединить теоретическое обективированное с духовно-нравственным субъективным, что позволяет приблизиться к решению данной проблемы. Анализ содержательного наполнения ценности может быть проведен от всеобщего к частному, то есть от изучения ценностей, являющихся таковыми для наиболее общего субъекта к исследованию ценностей отдельных типов субъектов.

Попытки выявления предельно общего субъекта ценности в контексте нашего исследования приводят к необходимости разграничения не антропологического и антропологического субъектов. Первым из них выступает сама обективная реальность, которая способна к самодвижению и самостановлению, то есть, ориентирована на достижение неосознанно предпочитаемого оптимального состояния, при котором реализация ее потенций будет наибольшей. Ценности в данном случае будут поняты условно, так как их формирование будет качественно отличаться от сознательного процесса, связанного с деятельностью антропогенного субъекта, но могут быть рассмотрены именно в таком значении в силу их функционального смыслодержания. Неосознаваемые ценности формируются без процесса переживания, выявления смысла, но в то же время они возникают не как случайные, хаотические цели изменений реальности, а как предпочтение одного из множества вариантов, имманентного самому существованию. Направленность изменений бытия,

циклическая или линейная, выступает основанием для позволения применить категорию ценности, при должной условности, к анализу мироздания, соединив аксиологические основания с онтологическими, в целом, и антропологическими, в частности.

Поставленная задача может быть сформулирована как попытка создания «фундаментальной аксиологии», которая ставит целью раскрытие ценностного смысла сущего, бытия. Предметом изучения и выявления смысла и значимости объектов в этом случае будет выступать все мироздание в целом, так как каждый его элемент и вся их совокупность способна иметь как смысл, так и назначение, по крайней мере, с позиции отношения к ней субъекта, обладающего способностью к формулированию последних. По словам современного французского философа Жилия ле Бланка, утверждение о том, что природа «безоценочна» (disvalue) подобно традиционному пониманию ее как средоточия зла»<sup>208</sup>. Во избежание подобных утверждений и предлагается подобный опыт, опыт онтологической аксиологии.

### **3.2. Ценность существования**

Анализ ценностей, присутствующих в бытие человека и природы в целом, может быть начат с ценности Существования как осознаваемого и неосознанного стремления всех объектов к присутствию в реальности. Данность бытия при этом не исключает того, что оно может иметь цель в себе самом и стремиться к самому себе. Существование как бытие, реальность, проявленность потенции, исходная и окончательная ценность объектов, несмотря на наличие в их целях стремлений к распаду, хаосу или к усложнению и самоорганизации. Ценность существования как стремления может быть ценностью существования-в-ином (качестве или форме), и даже стремление к гибели, разрушению или смерти выступает изменением к другому виду проявленности в бытие. Ценность в этом случае будет включать в себя то, к чему устремлено существующее и, таким образом, объяснять его смысл и назначение (как значимость-в-себе).

#### **а) что есть существование?**

Анализ ценности существования связан с трудностями определения понятийного и содержательного смысла онтологических категорий - бытия, реальности, действительности, присутствия - изучение которых ведется от элеатов до экзистенциалистов. Так, в качестве цели и стремления всего сущего Парменид называет любовь и возделующее начало, Анаксагор - ум, Эмпедокл - два противоположных стремления -

---

<sup>208</sup> Jill Le Blanc. A mystical persons of Disvalue in Nature // Philosophy Today. 2001. № 3. Chicago. p. 254

распад целого на элементы и их соединение в одно. Демокрит связывает бытие с движением атомов в не-бытии, Платон считает, что бытие есть сам идеал сущего, связанный с главной имманентной способностью – вечностью и неизменностью в своем существовании, Аристотель полагает, что бытие означает истинность и движение к цели, которая есть возможность. Богатство определений бытия обнаруживает себя в формулировании таких понятий как Единое, Логос, Идея, Субстанция, Абсолют, Дух, Воля, монада, множество и т.д. Существование в себе и в заброшенности в мир составляет предмет исследования в экзистенциальной философии от Августина, Паскаля, Ницше, Достоевского, Кьеркегора до Хайдеггера, Ясперса, Бердяева, Левинаса.

Существование по Аристотелю есть реализация потенциальных способностей. В понимании Хайдеггера - это раскрытие сокрытого. В философии Зиммеля – трансцендирование сущности. Для Фуко - исполненность внутреннего, то есть цель в себе и к иному себе. Стремление к себе означает негативную оценку бытия без своего присутствия в нем и направленность к раскрытию своего присутствия перед другими объектами и самим собой. Стремление к «иному себе» выступает выражением цели к себе «существующему в еще большей степени», то есть реализованному для самого себя и укорененного, утвержденного в бытие среди других. Для реализации изменения ценность существования выступает первичной и исходной. Негативные оценки существования проистекают из критики состояния «теперь», как выражение надежды и ценности существования «потом», в будущем, или утраты идеального существования в прошлом. Таким образом, негативные оценки настоящего тоже обосновывают позитивную ценность существования - которое уже было или еще будет.

Хайдеггер связывает существование мира с субъектом и главным образом исследует состояния присутствия, экзистенции, выброшенности в Dasein. По его словам, бытие, благодаря которому «все сущее отчеканено как именно такое сущее, бытие означает присутствие»<sup>209</sup>. Позволение присутствия, выражается в том, чтобы раскрыть, ввести в сокрытое. И в этом смысле бытие не *есть*, а *дано*, *дано* как раскрытие присутствия. Ужас отсутствия при этом определяется через осознание широты охвата присутствия и способствует утверждению значимости последнего. Существование оказывается, таким образом, связанным с настоящим, так как *теперь-бытие* ценимо как переживание возможности прошлого или будущего без присутствия субъекта. Но ценность и смысл существования, по Хайдеггеру, не изначальны, а вносятся в него субъектом, притом, что оно потенциально обладает возможностью таковых и само направляет призывы к их выявлению и обозначению. Хайдеггер понимает существование как падение, движение Dasein в das Man, которое не

<sup>209</sup> Хайдеггер М. Время и бытие // Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 84.

раскрывает человека, а выбрасывает его в мир, притупляется в обыденности и усиливает трагизм смерти, когда существование возвращается к себе. Ценностью в этом смысле выступает не то существование, которое бессмысленно дается извне и забирает субъективность индивида, а то, которое только возможно, но еще не реализовано, если субъект не ищет тайну бытия, не создает *Essenz*.

Н. Бердяев в поиске существования как ценности, утверждает, что таковым может быть только существование внутреннее, в себе. Вслед за Кьеркегором, он видит задачу субъективного в показе, демонстрации себя в своем существовании. И поскольку интерес к объективной истине субъективный, познающий и означает существующий. В этом смысле Кьеркегор и Бердяев обосновывают, что философия сама есть существование, в то время как, по Хайдеггеру, она есть только философия существования.

В отличие от европейской философской традиции мыслители Др. Китая видели наивысшую ценность в потенциальном, нереализованном состоянии, а не в наличном существовании вещей. Диалектика даосизма позволяет понять эту особенность через осознание идеи, что только «нерожденный способен родиться», а рожденный способен лишь к смерти. Ле-цзы называя мудрейшего из учителей Нерожденным, стремился показать достоинство и силу непроявленности, надеяния во внешнем мире: «Нерожденный как будто единственный, неизменяющийся, движется то туда, то обратно. Время его бесконечно, путь единственного как будто беспределен»<sup>210</sup>. Несуществование, небытие, «отсутствие» ценилось даосами выше существования и бытия. Но следует иметь в виду, что под отсутствием здесь имелось в виду отнюдь не состояние смерти или хаоса, а потенциальность, источник всего проявляющегося, пустота как безначальная основа мира. Поэтому для даосов столь характерными были сравнения идеального поведения с возвращением в «утробу матери», что практически означало «переход к иному существованию, в качестве бессмертного и совершенного человека»<sup>211</sup>. Таким образом, высшей ценностью в даосизме выступала потенциальность существования, предшествующая бытию и являющаяся целью совершенствования во имя обретения нового качественного существования вне смерти.

Существование это состояние вещей во времени, которое стремиться к состоянию вечности. Для мира неживой природы вечность выражается в изменчивости форм существования и их переходе друг в друга. Ценностью, однако, является не сама вечность, а присутствие в ней субъекта, его приобщение к бытию и другим объектам. Существование, наделенное жизнью, выражает стремление к утверждению своего присутствия во времени и пространстве через совершенствование своего

<sup>210</sup> Дао: гармония мысли. Сб-к текстов. М., Харьков, 2000. С. 37.

<sup>211</sup> Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания. СПб., 1998. С. 58.

вида, размножение и расселение, то есть достижения какого-либо вида бессмертия. Ценность существования находит стихийное, естественное содержание в инстинктах, бессознательных рефлексах и влечениях, цель которых заключена в противостоянии внешнему, объективному ради сохранения и умножения внутреннего. Философский анализ сущности этого феномена дан в теориях «воли к жизни» (Шопенгауэр, Гартман, Ницше, Фрейд, Дильтей, Бергсон, Шпенглер и др.). И хотя из современных концепций понятие «воля» практически вытеснено в прошлое, суть бессознательного влечения к своему присутствию в мире, индивидуально и в жизни рода, определяется как один из важнейших факторов в развитии живой природы и человека. Чувственная сфера, формирующаяся на высшем уровне развития живых существ, создает возможность субъективного переживания и эмоционального восприятия своего «я» как ценности.

### **б) существование или смерть?**

Стремление к существованию не может быть понято, однако, без его альтернативы – стремления к разрушению, смерти, которое в таком смысле может быть рассмотрено как антиценность. Смерть выступает итогом и, следовательно, целью жизни, моментом, соединяющим субъективное «Я» и объективное «Не-Я» в единое целое. Стремление к смерти имеет своей особенностью отсутствие выбора цели, что не позволяет в полной мере относить его к ценностному явлению. Смерть, с одной стороны, свидетельствует о том, что стремление к существованию было тщетным и его ценность, таким образом, оказывается снятой еще более значимым феноменом. С другой стороны, смерть наполняет само существование новым смыслом и придает ему еще большую ценность через возможность его прекращения. А. Шопенгауэр отмечал, что «смерть, - это конечный вывод, резюме жизни, ее итог, который сразу объединяет в одно целое все частные и разрозненные уроки жизни и говорит нам, - что все эти стремления были напрасны, суетны и противоречивы и что в отрешении от них заключается спасение»<sup>212</sup>. Смерть тем самым помогает переоценить ценности, продемонстрировав бесполезность того, что пытается удержать жизнь. Однако Шопенгауэр попытался найти позитивный ответ на вопрос о возможности существования в вечности, говоря о жизни рода, жизни в ее обобщении, и в этом проявилась его позиция утверждения ценности жизни единого через утверждение ценности смерти частного. Стремление к утверждению своего существования в вечности для живого выступает как желание бессмертия. Стремление к смерти выступает негативным вариантом решения проблемы вечного существования в бытии, которое выступает свойством самых примитивных форм материи. Реализация

---

<sup>212</sup> Шопенгауэр А. Идеи этики // Изб. Произв. М., 1993. С. 185.

единичным своих возможностей в ходе усложнения и совершенствования оканчивается возвращением к покою, раскрытости и угасанию. Новая форма «существования в смерти» выступает, таким образом, утверждением возможности постоянного присутствия в бытие.

Разрушение и смерть свидетельствуют о том, что цель бытия и существования не достигнута. Но, несмотря на условную целесообразность и ценносообразность процесса становления природы, очевидна, слепота этих стремлений, а, следовательно, невозможность изменения приоритетов. В этом вопросе наиболее ярко сопоставляются понятия «цель» и «ценность», которые, безусловно, не понимаются нами как взаимозаменяющие. «Цель» не является аксиологическим понятием, так как предполагает стремление или изменение и без ценностных оснований. Но правомерно выделение «ценностной цели», которая связана с субъективным переживанием, значимостью и наполнением смыслом того или иного стремления. Ценности существования и смерти, относящиеся к неантропологическим объектам, не могут быть «пережитыми» или осмысленными, так как их субъект не является чувствующим и мыслящим, но сам факт присутствия последнего в бытие, вопреки состоянию хаоса и распаду, свидетельствует о некоем внутреннем самоценном состоянии, некой «цели-в-себе» как «ценности-в-себе», которая является стремлением к реализации своей единичности во всеобщем. Актуализация потенциального может выступать одним из проявлений самостановления, имеющего в себе «ценностное» основание, как выражение выбора предпочитаемого состояния, несмотря на иные возможности. Актуализация представляет выбор собственной сокрытой сущности, как полноты существования, как проявленности внутреннего во внешнем. При этом та или иная сторона сущего может быть актуализована в большей или меньшей степени, что и выступает варианностью возможностей проявленности. Неслучайность выбора и будет в некотором смысле выражением значимого в определении направления самостановления. Безусловно, говорить о ценностном основании процесса усложнения или самоорганизации, следует, понимая под субъективным единичное, не обладающее всеми свойствами первого.

#### **б) мир как субъект ценности существования**

Традиционно аксиология связывала процесс ценностной деятельности исключительно с выражением субъективного (антропного), но не единичного (онтологического). В то же время субъективное может быть рассмотрено как более высокий уровень развития единичного, и последнее, таким образом, потенциально содержит в себе его свойства и атрибуты. Свойство к оцениванию, отнесению к ценности, потенциально

содержится в способности самостановления, в изменении, направленном к своему вечному существованию. С учетом этих оговорок можно определить содержание имманентного процесса самоформирования материи как *потенциально содержащего* ценностную ориентированность. Потенциальное включает способность объекта осуществлять движение к иному качеству. В данном случае наличие субстанции, с одной стороны, и множества вариантов для ее изменения, с другой, потенциально содержат в себе возможность выбора, осуществленного как под влиянием внешних факторов, так и под воздействием собственного, то есть выбранного во имя себя, пути становления или движения.

Каждый природный объект, вступая в разнообразные взаимоотношения с элементами мира, реализует бытие-для-себя и бытие-для-другого. Эти отношения включают потенциальные возможности переживания и осмысления себя и другого, которые станут действительностью в мире живых и мыслящих существ. К аналогичным суждениям в свое время пришел и Н.О. Лосский в работе «Ценность и бытие», где он пишет, что строение бытия свидетельствует о наличии в его простейших формах некоего «предсознания», «предчувства» как возможности развития сознания и переживания. Эту способность, однако, он связывает с выражением творческого идеального источника бытия, дающего миру целостность и взаимосвязанность всех элементов. В этом смысле каждый объект бытия понимается Лосским как ценность для себя и для других «поскольку он имеет значение для приближения к полноте бытия»<sup>213</sup>. Для низших форм бытия свойственно «приятие» или «неприятие» самого себя как элементарное предчувство, стоящего, по мнению Лосского, ниже сознательности и чувственности. Досознательные переживания, связанные с чувственностью, Лосский называет *психоидными*, в отличие от сознательных *психических* состояний. «Спаянность событий *отношениями*, *трансцендирование* их за пределы своей ограниченности, существование их для деятеля-субъекта, как *его* проявлений и переживаний» позволяют Лосскому подойти к выводу о возможности *длясебябытия субъекта в них*<sup>214</sup>. Обоснование этому он выводит из христианских догматов о единосущности и единой душе трех лиц Пресвятой Троицы и имманентности Творца сотворенному миру, которые выступают конкретно-идеальными основаниями развития бытия к его высшим формам. Приятие Другого в отношениях низших форм бытия выступают потенциальными проявлениями симпатии или любви, неприятие – антипатии или ненависти. Лосский полагал, что без веры в духовное творческое начало мира невозможно и обоснование ценностного или предценностного отношения между его элементами, что по нашему мнению, не является бесспорным.

<sup>213</sup> Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1999. С. 269.

<sup>214</sup> Там же. С. 270.



Наличие отношений между объектами и их взаимосвязи свидетельствуют о целостности, системности, но не сверхъестественности бытия. Отношения предполагают утверждение самого себя и принятие или неприятие иного, что может быть рассмотрено как потенция ценностного отношения. В этом случае полнота бытия может быть рассмотрена не как участие Бога или *обожение*, но как раскрытие единичного и субъективного, которому содействуют процессы взаимодействия (усложняющего или упрощающего качество) объектов между собой. Спорным кажется и тезис Лосского о том, что любовь выступает основанием процесса взаимоотношений всех форм бытия, как выражение единения с Другим и его принятие для себя. Силы отрицания и противодействия занимают в процессе изменения и развития не менее, а может и более значительное место, чем позитивное отношение и «любовь» к иному. Лосский определяет их как проявления эгоистического психоидного состояния, выражающего следствие отпадения материи от бога. Но именно роль процессов отрицания была оценена в истории диалектической мысли как самая творческая и позитивная.

Несмотря на явные различия религиозного и атеистического подхода, общим в данном случае выступает понимание взаимоотношения между всеми объектами бытия, вплоть до самых простых уровней, как содержащих ценностное основание (потенциально или актуально). Лосский видел главную ценностную ориентированность элементов мироздания в проявлении роли единичного в осуществлении полноты бытия. В нашем подходе главным выступает утверждение о том, что каждый из объектов потенциально стремится к реализации своей субъективности как в составе целостности, так и вопреки ей. Обе тенденции проявляются взаимосвязанно и усиление первой дает вариант устойчивого равновесия, а второй - становится основой изменения, дестабилизации. Исходным «ценностным» основанием материальных объектов является их существование, как источник для собственной проявленности в мире и возможности «оценки» иного при вступлении в многообразные отношения. Если собственное существование оказывается основой для устойчивых взаимосвязей с другими объектами и совпадает с общим ориентиром изменения бытия, то имеет место проявление первой тенденции. Системность и целостность становятся следующими важнейшими «ценностными» ориентирами данного элемента бытия и наполняют его индивидуальное существование новыми «смыслами» и «значениями». Так развитие отдельного организма является составляющей частью общей системы биоценоза и «ценностью» для нее выступает не только собственное существование и размножение, но и взаимосвязь с теми объектами, от которых он находится в зависимости и тех, что зависят от него. Целостность системы становится условием развития единичного организма и оказывается, таким образом, внутренне и внешне ценной.

Говоря о роли развития индивидуального в обществе, можно вспомнить слова А. Смита, который, говоря об отдельном человеке, отмечал, что «преследуя свои собственные интересы, он часто более действенным образом служит интересам общества, чем тогда, когда сознательно стремиться служить им»<sup>215</sup>.

Утверждение присутствия потенциальной способности оценивания своего состояния и иных объектов предполагает вывод об активности материального мира. Подобные заключения характерны для многих классических и современных исследований, в частности для концепции неравновесной термодинамики. «Переход от одних единиц к другим приводит к новому восприятию материи, – отмечают И. Пригожин и И. Стенгерс, – материя становится «активной»: она порождает необратимые процессы, а необратимые процессы организуют материю»<sup>216</sup>. Далее авторы обосновывают идею о том, что материя в сильно неравновесных явлениях обнаруживает важное и неожиданное свойство – способность адаптации к внешним условиям<sup>217</sup>. Это в частности подтверждает, что интересы и ценности индивидуального существования могут изменяться под воздействием влияния внешних взаимосвязей, и индивидуальное может быть «оценено» как подлежащее трансформации ради этих отношений (в этом в данном случае проявляется момент объективации внутреннего внешним).

Но если собственное существование находится в «оппозиции» общему ходу изменения или существования элементов бытия, или необходимо отрицает окружающие его объекты, то восхождение к целостности может оказаться только теоретическим вариантом. Утверждение своей субъективности может стать основанием негативного отношения ко всем иным объектам и быть причиной нарушения порядка сосуществования отдельных элементов. Системы, в которых проявляются тенденции к неустойчивости, исследователи связывают с действиями странных аттракторов: «фазовый портрет странного аттрактора – это не точка, не предельный цикл, как это имело место в случае устойчивых, равновесных систем, а некоторая область, по которой происходят случайные блуждания»<sup>218</sup>. К странным аттракторам на сегодняшний день относят тепловую конвекцию, определенные типы волн в плазме, генерацию излучения лазера, смену знаков магнитных полюсов Земли, долговременные климатические изменения, колебание численности биологических популяций, активность головного мозга в состоянии глубокого сна и т.д. Неустойчивость выступает внутренним свойством отдельных объектов, которая тесно связана с устойчивостью, и только в

<sup>215</sup> Смит А. Исследования о природе и причинах богатства народов. М., 1962. С. 332.

<sup>216</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С. 37.

<sup>217</sup> См. Там же. С. 54.

<sup>218</sup> Егоров В.С. Философский реализм. М., 1994. С. 60.

единстве с ним может быть определена как свойство природного бытия в целом. Существование в этом контексте выступает синтезом моментов устойчивости и неустойчивости, конструкции и деконструкции, становления (существования в более сложном варианте) и распада (существования в более простом варианте) и составляет исходную и конечную ценность преференциального бытия и его объектов.

Химические процессы также могут быть рассмотрены с позиции преференции. Способность тех или иных веществ вступать во взаимодействие связана с определенным «выбором», обусловленным их валентностью. Возможность вступать в соединение предполагает, что данные вещества на уровне молекул имеют недостающий до пары определенным образом заряженный электрон, что позволяет им притягивать их извне. Можно сказать, что недостающая до совершенства полнота, выступает неким оптимальным, «желаемым» состоянием, к которому устремлена преференция, выбор связей, взаимодействия на основе имеющегося качества.

Еще более явно преференция присутствует в мире живой природы. Предпочтение ареала, выбор партнера свидетельствуют о стремлении к продолжению своего индивидуального и видового существования, совершенствованию ради укрепления распространения и влияния. Предпочтение имеет здесь неосознанное основание, и базируется на инстинкте к самосохранению и размножению. Эти инстинкты и выражают стремление всех живых существ жить и оставить свое потомство в мире. Выбор тех или иных условий существования, партнера обусловлен инстинктом, суть которого поиск наиболее оптимального варианта для укрепления своего влияния и развития в потомстве. Целью всех предпочтений является сама жизнь, а также самовыражение, исполненность, реализация своих потенциальных и приобретенных способностей. Индивидуальность предпочтения может отражать не только субъективные качества конкретной особи, но и признаки вида в целом, который в данном случае выступает в качестве коллективного субъекта.

Одним из наиболее ярких примеров взаимодействия живых существ выступают симбиозы и биоценозы. Симбиоз отражает возможность укрепления существования одного из видов за счет другого на «взаимовыгодной» основе. Система связей упрочивает качество каждой отдельной особи. Биоценоз как развитая система взаимодействий различных видов показывает, что значимостью для отдельной особи является существование всех других видов, которые в той или иной степени влияют на ее собственные возможности развития. Даже отношения жертвы и хищника имеют свою значимость для обеих сторон: для хищника – это основа выживания, а для жертвы – стимул постоянного контроля над численностью и здоровьем вида.

Таким образом, мы подходим к следующим основным заключениям:

- ценностное отношение, как оценивание самого себя и иного, потенциально или реально присуще различным сферам бытия. Низшие сферы бытия обладают потенцией ценностного отношения, которая проявляется в их собственном существовании и во взаимоотношениях с другими элементами. Приятие или неприятие иного объекта при взаимодействии с ним связаны со стремлением к утверждению своего собственного индивидуального бытия и являются формой «предценностного» отношения;
- исходной «ценностным» основанием для различных форм бытия выступает собственное существование, как возможность и реализация единичного, внутреннего в составе целостности и «оценивания» иных объектов при вступлении во взаимоотношения с ними;
- если собственное существование предполагает приятие объектов внешнего мира, совпадает с общей тенденцией их изменения или развития, то такое отношение становится основанием устойчивой системы взаимодействия объектов и сопровождается стремлением к сохранению и развитию данной целостности. При этом новым «ценностным» ориентиром становится устойчивость, равновесие, гармония объектов в составе целостности, ее поддержание как условие более полного индивидуального существования;
- если собственное существование противостоит существованию иных объектов, характеризуется их неприятием, отрицанием, отторжением, то такое отношение способствует возникновению неустойчивости системы объектов, способному привести ее к распаду.

### **3.3. Время и его ценность**

Мы мыслим бытие через время, именно  
через отношение времени можно  
понять отношения субъекта и мира.

М. Мерло-Понти.

#### **а) взаимопринадлежность времени и существования**

Стремление к неограниченно длительному существованию, в одной или различных формах, само присутствие объектов в бытие свидетельствуют о другой важнейшей ценности – времени, наличие которого наполняет смыслом настоящее, направленное в будущее. Временность, с одной стороны, наполняет особой значимостью настоящий момент, а с другой, формирует ценностное отношение к самому времени, дающему позволение дальнейшего присутствия. Длительность и

ограниченность процессов во времени, а также их необратимость придают объектам уникальность и неповторимость, как еще одно выражение их субъективности и единичности. Изначальное природное своеобразие дополняется своеобразием «временности», то есть присутствием в «теперь», полная калькуляция которого невозможна. Конечность процессов во времени формирует все новые зависимые от него ценности, такие как: жизнь, самосохранение, потомство, здоровье и др., так как все они в конечном итоге обусловлены ощущением или знанием конечности и смертности. Стремление к обладанию неограниченным временем для-себя-бытия выступает основанием заботы об условиях существования, об источниках его продления. Время в этом смысле выступает как ценность для существования, как обусловленное им и дополняющее его. Взаимопринадлежность бытия и времени была подвергнута наиболее глубокому анализу в немецкой философии, особенно в работах М. Хайдеггера. Через время, полагает он, человек впускается в событие, включается в его принадлежность: «Поскольку бытие и время даны лишь в осваивающем присваивании, то к нему принадлежит и то особое свойство, что оно высваивает человека как того, кто воспринимает бытие, стоя внутри подлинного времени, приводит человека к его собственному. Таким образом, высвоенный и присвоенный событием и входит человек в его принадлежность»<sup>219</sup>. Событие (*das Ereignis*), понимается в этом случае как присвоение, то есть действие, которое дает всему возможность быть собой, позволяет всему обособляться, идти к себе, высваивая нечто и осваивая его, приводя в свою собственность. Лишь только событие, по мнению Хайдеггера не знает времени, оно бытийствует, свершается, осваивает и обособляет и при этом исключает множественное число. Бытие - одно, оно - то, что позволяет всему быть собой.

Отношение ко времени как некой ценности, обусловленной существованием, в то же время не является универсальной идеей, присущей всем без исключения формам миропонимания. Осмысление времени в философской рефлексии свидетельствует о том, что в его оценивании наметились две основные традиции. Первая – негативная, рассматривающая его как поток, постоянный переход будущего через мгновение настоящего в прошлое; в нем все подвергается старению и превращается в ничто; оно свидетельствует об иллюзорности бытия вещей, их неукорененности в настоящем. Вторая – позитивная, оценивающая время как изменение и условность внешнего облика вещей, обнажающее не ничто, а сущность, вечную, безусловную реальность, которая воспринимается и переживается только сквозь него<sup>220</sup>. Обратимся к более подробному изучению этих подходов.

<sup>219</sup> Хайдеггер М. Время и бытие // Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 99.

<sup>220</sup> См. Современная философия: словарь и хрестоматия (под ред. Кохановского В.П.). Ростов-на-Дону, 1996. С. 19.

## **б) время как негативная ценность**

Первая традиция понимания и оценивания времени характерна для индийской философии, которая утверждала бесконечность времени и его беспредельность (например, единица измерения космического времени, употребляемая в «Вишно-пуране» составляет 1000 юг, или 432 миллиона лет). Не имеющие начала циклы творения и распада мира вызывают представления о непрочности и быстротечности происходящего, тщетности болезненного стремления держаться за меняющееся, смертное. Учение о всеобщей изменчивости и непостоянстве является важнейшей философской доктриной буддизма, вытекающей из теории зависимого происхождения. Все вещи, согласно буддизму, подвержены изменению и разложению, так как все сущее порождается определенными условиями, оно ликвидируется с исчезновением этих условий. В «Дхаммападе» говорится, «что кажется вечным – исчезнет; высокое – снизится; где есть встреча – будет разлука; все, что рождено, умрет»<sup>221</sup>. Настоящее не может существовать больше одного мгновенья, так как каждое изменение условий будет способствовать его трансформации. Поток отдельных мгновений соединен причинной связью, охватывающей все состояния. Идея естественности разрушения бытия и его циклического созидания является достаточно распространенной и в других школах индийской философии. Так в учении школы вайшешика бытие рассматривается как постоянное прохождение циклов (кальп) формирования, становления мироздания и его естественного разрушения, вплоть до распада на атомы. Вечное существование мира признается лишь в единственной школе индийской философской традиции – мимансе. С точки зрения теоретиков веданты сам мир и его изменения, в частности, рассматриваются как видимость, в то время как божественное бытие не претерпевает изменений. Шанкара отстаивал идею о том, что постоянство во времени является свойством реальности, в то время как непостоянство – признак нереальности. В целом индийская метафизика при всем многообразии школ и представлений была едина в том, что физическая реальность безнадежна в своем стремлении к вечности, и только человеку под силу осознать этот факт и выстроить свое существование, ориентируясь на вечность духовного бытия, или небытия.

Китайская традиция даосизма, напротив, достаточно оптимистична и практически ориентирована на решение проблемы достижения физического (а не духовного, как в других религиозных доктринах) бессмертия (сянь), победы над временем. Возможность достижения бессмертия обосновывается, исходя из следующих положений: неразрывности души и тела (понимаемых как инь и ян); подобия человека

<sup>221</sup> Цит. По Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М., 1994. С. 138.

(как микрокосма) миру в целом, обладающего вечностью; использование человеком энергии Дао, утраченной при проявлении в мире. Процесс практического совершенствования на пути к обретению бессмертия в даосизме связан с медитацией, изготовлением «снадобья бессмертия» (элексира жизни), алхимическими процессами наполнения тела энергией Дао, моральными и физическими тренингами и упражнениями. Результатом совершенствования выступает состояние долголетия или бессмертия (сянь), которое рассматривается даосами как возможная и желаемая цель существования. В этом смысле время также оценивается как атрибут существования, победа над которым приводит индивида к новому виду бытия, дающему абсолютное знание и единение с вечным Дао.

Христианская концепция времени в целом исходит из ценности вечного духовного существования, что в свою очередь порождает негативные оценки самого времени. Время выступает характеристикой тварного мира, которому противостоит Творец, находящийся вне временных условий, в «постоянном «теперь» (Августин). О противостоянии мира временного и вечного, божественного рассуждает в своих «Проповедях» и Мейстер Экхарт: «Он никогда не называл Своего имени во времени. Во времени тварь, грех и смерть, - они сродни в известной мере друг другу. И когда душа уходит от времени, в ней не остается ни боли, ни адского страдания»<sup>222</sup>. В таком случае время расценивается как условие страдания, избавление от которого ведет к благодати и высшей радости. Но сам вопрос о том, что именно во времени выступает негативным свойством остается зачастую не раскрытым. Таковым, вероятно, расценивается не столько свойство к изменчивости и непостоянству, а, следовательно, к смертности, сколько сам факт отпадения от божественного, непреходящего. Греховность, таким образом, – не результат времени, а его онтологическая причина, которая в свою очередь может быть уничтожена через искупление, отменив и следствие. Низкая оценка времени как атрибута существования, его понимание как отпадения от вечности, как правило, приводит к понижению ценностей жизни, деятельности, самого субъекта и его способностей, связанных с физической реальностью.

#### **в) время как условие смысла существования**

Этот день не повторится дважды  
Мгновение дороже сокровищ  
Этот день больше не придет.  
Каждая минута – бесценное сокровище.  
Такуан, учитель дзэн.

---

<sup>222</sup> Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения». СПб., 2000. С. 26.

Иное отношение формируется с позиции второго подхода к оцениванию времени. В этом случае изменения во времени рассматриваются как естественное состояние вещей, выявляющее в них некую сверхвременную сущность и отбрасывающее все внешнее и несовершенное. Этот подход наиболее ярко представлен в трудах русских религиозных мыслителей. Например, Н. Бердяев обосновывает мысль о том, что время выступает следствием изменений, а не наоборот, что в свою очередь обуславливает возможность преодоления смерти. Он отмечает, что время нашего мира есть «результат падения, происшедшего внутри существования»<sup>223</sup>. Время это лишь одно из состояний существования вещей, и иное их состояние приведет к «угасанию времени». Подчеркивая свое расхождение в этом вопросе с М. Хайдеггером, который рассматривает овременение как имеющее смысл в заботе и страхе, Бердяев связывает время с творчеством и активностью: «небывшее становится бывающим во времени»<sup>224</sup>. В этом, по мысли русского мыслителя, лежит двойной смысл времени, который определяется не только как забота, но также как творчество, не только как страх, но также как надежда. Отрицание ценности времени и временности отвергает тем самым и ценность нового, творческого в существовании, то, что как раз и является, по мнению Бердяева, сутью свободной субъективной человеческой природы.

В аксиологическом отношении время парадоксально, так как в одинаковой степени способно формировать как страх, так и надежду. Время в этом смысле есть распавшаяся вечность, в которой неуловима ни одна из ее частей, ни прошлое, ни настоящее, ни будущее, что ни умаляет их ценности, а лишь позволяет увидеть ее в разных измерениях. Но прошлое, также как и будущее существуют только через настоящее, собираясь посредством его воедино. Ценность настоящего в таком смысле утраивается, так как включает в себя значимость и смысл прошлого, надежду и заботу о будущем, и переживание ныне существующего. Настоящее, таким образом, есть момент приобщения к вечности, к полноте, и в то же время движение к смерти, разрыванию и преодолению этой целостности в единичном бытии каждого. Решение этой антиномии в каждом из случаев будет различным. Время – то, что придает смысл существованию и одновременно отнимает его своей неизбежной трагичностью; то, что делает нечто значимым и одновременно полагает эту значимость в непреходящем и вечном; то, что способствует переживанию субъективной причастности к становлению мироздания и в то же время вызывает ужас перед индивидуальным небытием.

Время это ценность, поскольку оно – время бытия, присутствия всех частей в реальности. Время роднит, сближает тех, кто испытывает его груз

<sup>223</sup> Бердяев Н.А. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1939. С. 124.

<sup>224</sup> Там же. С. 125.



и влияние. Ощущение, инстинкт или осознание времени объединяет в переживании не только людей, но и всех существ, сближая между собой, разрывая их ограниченности и автономность. Время способствует открытию для понимания внутренней сущности одного субъекта для другого, возможности их общего сопереживания и повышению ценности не только собственного бытия, но и существования Другого. Родство времени, навязанное и внешнее, становится одновременно, внутренне значимым, так как способствует более острому видению хрупкости и трагичности бытия.

Антиномичность, противоречивость, двойственность времени отличают его аксиологическое основание от прочих ценностей бытия временных объектов, что и вызывает столь различные суждения об его смысле и значимости.

### **3.4. Развитие как ценность бытия**

Если бы история не была развитием, а только сменой явлений, связанных между собой лишь внешним образом, очевидно, нельзя было бы говорить ни о какой общей цели.  
Вл. Соловьев.

Позитивный смысл аксиологического феномена времени обуславливает ценность развития, имеющего значимость в направленности и последовательности процессов. Постоянство и неизменность процессов и явлений противостоит их возможности развития и совершенствования и, следовательно, лишает их реализации потенциальных возможностей. Развитие, понимаемое как всеобщее свойство бытия, относящееся как к материальным, так и идеальным, объективным и субъективным процессам, имеет свое аксиологическое содержание, прежде всего в раскрытии бытия, а также в его умножении и творческом преобразовании.

Европейская, восточная и русская традиции понимания феномена развития различны, не столько в отношении его теоретического смысла, сколько по аксиологическим оценкам. Процесс развития, подробно исследуемый в Новое время, был определен как целенаправленная, необратимая, закономерная деятельность объектов, обусловленная естественными внутренними факторами. Развитие, понимаемое как процесс, относящийся исключительно к сфере сознания, деятельности мыслящего субъекта или Бога, первоначально не было связано с материальным физическим миром. При этом сама категория «развитие» наиболее подробно исследовалась философами идеалистического направления и затем заимствовалась их материалистически мыслящими оппонентами.

### **а) развитие как синтез**

Суммируя диалектические идеи от Гераклита до Лейбница, наиболее значительную концепцию понимания процесса развития создает, как известно, Гегель. Рассматривая развитие как синтез противоположностей, имеющий своим следствием качественное усложнение первоначального состояния объекта, Гегель вместе с тем отстаивает нематериальность и вневременную сущность «объектов» изменений. Гегель связывает процессы развития исключительно с областями познания, логики, жизнедеятельности духа и, тем самым, подчеркивает его особую ценность для бытия (точнее ценностью, по его мысли, обладает то, что способно к развитию). Объекты, обладающие способностью к саморазвитию и самостановлению, благодаря этому становятся активными, то есть не только потенциально, но и реально проявляющими себя во всеобщем.

В свою очередь Вл. Соловьев распространяет способность к развитию на весь органический мир, преодолевая гегелевскую идею «развертывания» потенциальных задатков материи. Понимая под развитием «ряд имманентных изменений органического существа, который идет от известного начала и направляется к известной определенной цели»<sup>225</sup>, Соловьев также связывает его с деятельностью трансцендентного духовного начала, сообщающего миру цель, всеобщность и смысл бытия. В этом случае развитие как процесс имеет смысл и значимость не в самом себе, а возможности достижения некоей цели и выступающей ценностью-в себе. Для Гегеля аксиологическое значение развития состояло в бесконечном познании, дающем свободу, для Соловьева – оно было связано с окончательным спасением мира и человечества от раздробленности и единичности, в их воссоединении с Богом.

Процесс развития выступает в идеалистических концепциях как ценность функциональная, в то время как в материалистическом варианте философствования он приобретает самостоятельную ценность. Выступая как необратимое направленное и закономерное (то есть не связанное со случайностью) изменение, развитие становится для материалистов субстанциональным качеством бытия во всех формах его проявления. При этом цель и смысл существования нередко связывается ими с бесконечным развитием и совершенствованием. Идея развития в марксизме тесно связана с процессами борьбы, скачкообразности, антагонизмов, революционности. Поступательное революционное обновление утверждается как имманентное свойство бытия в целом, приобретающее в человеческой деятельности осмысленный и направляемый характер диалектического становления. Революционные и эволюционные процессы

---

<sup>225</sup> Соловьев Вл. Философские начала цельного знания // Соч. в 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 142.

в природе и общественной жизни как два основных типа развития понимаются как смысл взаимодействия отдельных направлений в изменении и их объединение в общий процесс самосозидания и самотворчества бытия. В целом в европейской традиции философии принцип развития приобретает одну из наиболее высоких оценок, так как связан, с одной стороны, с возможностью изменения, усовершенствования внешнего и внутреннего бытия, а с другой, придает осмысленность, направленность процессам природной и социальной реальности.

### **б) развитие как реализация**

Восточная философия отличается противоречивыми оценками в отношении феномена развития. Индийская и китайская традиции мировоззрения исходят из незначительной ценности развития для физического мира в целом, но высоко ценят роль духовного самосовершенствования как одного из видов проявления развития в субъекте. В учении школы санхья мы встречаем одну из самых ранних в философии попыток объяснения процесса развития с помощью взаимодействия противоположностей пракрити и Пуруши. Соприкосновение духовного и материального начал нарушает равновесие, в котором находились гуны (качества) до созидания мира, и обуславливает процесс становления главных продуктов эволюции махат (великий зародыш мира объектов) и аханкара (субъективная сущность, я). Таким образом, весь ход эволюции идет в двух направлениях – психическом (будхи-сарга) и физическом (бхаутика-сарга). Конечной целью эволюции пракрити является освобождение (мукти) я. Развитие духа в физическом мире предоставляет ему возможность наслаждаться или страдать, в соответствии с его достоинствами или недостатками, что позволяет в конечном итоге я осознать свою истинную природу<sup>226</sup>. Следовательно, развитие имеет смыслом процесс реализации духовного посредством физического, высвобождение физического из причинно-следственных связей материального мира, то есть ценностью-средством оказывается пракрити и ее эволюция, а целью и смыслом выступает идеальная субстанция пуруша.

Другие ортодоксальные и неортодоксальные школы практически не обращаются к постановке проблемы развития бытия и во многом исходят из принципа цикличности, круговорота всех изменений. В то же время развитие как проблема освобождения субъективного внутреннего духовного начала от кармы, сансары, авидьи (незнания) и бухкхи (страдания) является главным объектом внимания практически всех школ, исключая лишь чарвака. Процесс развития способностей Атмана, Я, дживы

<sup>226</sup> Подробнее см. Dasgupta N. History of Indian Philosophy. Cambridge, 1932, т.1., гл. 4., Radhakrishnan S. Indian Philosophy, London 1927. Т. 2, гл. 4., Мюллер М. Шесть систем индийской философии, М., 1901.

или непрерывного потока сознания в различных школах имеет свои описания, которые едины в том, что его целью является прерывание цепи взаимодействия причин и следствий и прекращение всякого изменения. Освобождение как итог самосовершенствования есть успокоение и отсутствие необходимости дальнейшего развития. Таким образом, само развитие выступает в индийской традиции инструментальной или функциональной ценностью, в конечном пункте утрачивающей свое аксиологическое значение.

В даосизме мы встречаем похожие, но еще более оформленные размышления о преходящей ценности развития мира. Развитие физического бытия, понимаемое как развертывание Дао, протекающее благодаря взаимодействию инь и ян, рассматривается как бесконечный процесс. Вместе с тем развитие имеет ценность (значимость и смысл) как *возвращение* к первоистoku, Дао, в котором еще нет разграничения на противоположности. К осуществлению этой цели способны совершенномудрые, те, кто достиг успеха в индивидуальном процессе развития духа и тела. Возвращение к началу, покою ожидает и каждого умершего, но радоваться смерти способен только сильный духом: «Всем людям понятна радость жизни, но не всем горечь жизни; всем понятна усталость старости, но не всем – отдых в старости; всем понятен страх перед смертью, но не всем – покой смерти»<sup>227</sup>. Даосы называли умерших вернувшимися, а живущих – странствующими. Но никто не знает, будет ли смерть хуже или лучше жизни. Поэтому развитие для человека означает не ожидание смерти, а обретение силы и вечности Дао посредством надеяния. Но и в этом случае итогом развития мудреца будет высшее возвращение к истоку бытия, где дальнейшее изменение уже не будет касаться его сущности. Таким образом, непрерывность и бесконечность развития имеет свою ценность в прохождении человеком различных состояний и испытании множества переживаний – того, что способствует его возвращению в потенциальность, непроявленность и тем самым в могущество. Развитие выступает моментом утраты силы, реализацией и исчерпанием возможностей, поэтому ценность его ограничена и связана именно с осмыслением этой своей особенности.

Как видно, европейская и восточная философские традиции имеют существенные расхождения в оценке *развития* бытия. В определенном смысле можно сказать, что в европейском знании развитие рассматривается как *сущность* бытия, в то время как в восточном – как *явление*, феномен. Сущность в данном случае понимается как некий субстанциональный признак, глубинная и определяющая сторона бытия. Такое видение может быть связано с тем, что противоречивость понимается в европейском мышлении как свойство всех форм организации бытия, включая и его первоосновы. Таким образом, неразвивающейся

---

<sup>227</sup> Ле-цзы. Власть природы // Дао гармония мира. Антология мысли. Харьков, 2000. С. 44.

высшей или низшей субстанции, с этой точки зрения, не существует. Следует заметить, что регрессивные изменения, имеющие низкую общественную оценку, теоретически рассматриваются как составляющая общего процесса изменения бытия, также являющаяся следствием свойства противоречивости. Способность к необратимому усложнению, самоорганизации выступает имманентным свойством различных форм бытия и, несмотря на регресс как акциденцию, выражает смысл всех процессов изменения.

Аксиологический анализ предполагает отнесение объекта к пониманию «блага», и с этой позиции развитие выступает в философских построениях мыслителей Европы и ценностью-средством и ценностью-целью. «Благо» развития как средства состоит в возможности восхождения к высшему роду бытия, идеальному или материальному, где реализация всех задатков и способностей будет полной и оптимальной. Отношение к развитию как средству характерно для всех видов религиозной философии и концепций объективного идеализма. Наличие Абсолюта предопределяет возможность состояния конечного обретения высшего состояния. Однако концепции, выстроенные на основе идеалистической диалектики, в частности, учения представителей немецкой классической философии, рассматривают высшее бытие как постоянно развивающееся и обновляющееся (Абсолютная идея) и, таким образом, исходят из признания необходимости развития во всех формах бытия и инобытия. Но в то же время развитие, даже в теории Гегеля, выступает средством, а не целью-в себе, ибо служит более высокой задаче – самопознанию, которое может быть наиболее полным именно благодаря прохождению различных стадий и форм проявления идеи. В волюнтаризме, в частности в учении А. Шопенгауэра, развитие физического мира рассматривается как средство существования Мировой Воли, имеющее негативную оценку, ибо оно абсурдно и, усложняясь, порождает все новые формы зла и страдания. Но развитие личности при этом теоретик «вселенского пессимизма» оценивает как высшее выражение свободы и блага, так как только посредством совершенствования эстетических и этических способностей возможна победа над волей и абсурдом мира. Этот подход, близок к восточной традиции и также предполагает возможность конечного состояния неразвития, нирваны.

Понимание развития как блага и «цели в себе» характерно для научной философии, современного материализма и позитивизма. Усложнение и совершенствование с этих позиций рассматриваются как процессы, способствующие все большей устойчивости, приспособленности объектов к внешним условиям, их качественному росту, умножению в бытие. Ценным выступает не потенциальное и возможное, а реальное и актуализованное, так как наличие потенции еще не свидетельствует об исполнении задатков объекта.

Для восточной традиции, напротив, ценностью выступает то, что еще не раскрыло своих возможностей и, следовательно, не стало ущербным и растратившим силу, поэтому развитие здесь не сущность мира, а лишь его явление, форма существования предметов и вещей. Истинный человек в этом смысле уже не принадлежит миру явлений и потому он выше развития и противоречивости как его источника. Аксиологическое содержание приобретает только духовное развитие личности, которое способно вывести ее из потока страданий и суеты.

#### **в) единство существования, времени и развития**

Ценность развития тесным образом связана с ценностями существования и вечности бытия. С одной стороны, бесконечная возможность развития и умножения дает возможность видового или родового бессмертия и укоренения в бытие. Развитие способствует все более полному связыванию объекта с внешним миром, совершенствованию их связей. Развитие, выступая противоположностью распада, движения к хаосу и составляет условие для существования конкретных вещей. В то же время окружающие нас вещи и явления далеко не всегда способны к развитию. И даже живая природа изменяется циклически, а не по восходящей линии. Развитие предметного мира может быть выявлено только как макропроцесс, связанный со столь длительными периодами отрицания и синтеза, что наблюдение за ними возможно только умозрительно. Из единичных и конкретных объектов, способных к *направленному* развитию, наблюдаемому во времени, способен только человек и общество в целом. Имеется в виду не столько физическое развитие, также выступающее как макропроцесс, сколько развитие в областях сознания и деятельности. При этом наиболее значительным различием людей, ориентированных на физическое или духовное бытие может выступать приоритет ценности существования для первых и ценности развития в существовании для вторых. В то же время смертность и временность единичных объектов и самого человека свидетельствует о тщетности попыток обретения индивидуальной вечности, даже посредством развития душевных и познавательных способностей. Это приводит к следующим выводам. Во-первых, развитие способно содействовать всеобщему, но не единичному существованию в вечности. Во-вторых, личное бессмертие есть вопрос религиозной веры, но не рационального познания и, следовательно, связан не с развитием вообще, а совершенствованием, исходя из определенных норм и заповедей. В-третьих, развитие связано с исполненностью, реализацией единичного и таким образом с осуществлением цели существования; вечность или бессмертие для субъекта только иллюзия, рожденная страхом перед смертью. Каждая из позиций отражает взгляды определенных групп

индивидов и в свою очередь обуславливает ценности их индивидуального бытия. Ценностное отношение к феномену развития, таким образом, обуславливает ряд других мировоззренческих и практических ориентиров жизнедеятельности субъектов.

В отношении мира объектов, можно сделать вывод, что стремление к усовершенствованию своего присутствия в бытии, наибольшая приспособленность его условий к собственным внутренним тенденциям существования и, наоборот, приспособление к окружающей среде – свидетельствуют, что развитие составляет приоритетный ориентир в изменении объектов и выступает своего рода ценностью физического мира. Эта ценность не переживается и не осмысливается доантропными формами физического мира, как и другие «предценности» бытия. Но следование по пути усложнения, самосовершенствования объектов, наряду с возможностью простых некачественных изменений, показывает, что необратимое, внутренне обусловленное развитие – «выбор», преференция, предпочтение определенной (должной) формы присутствия объекта во внешнем мире.

Ценность развития тесно связана с феноменом времени и во многом обусловлена им. Те объекты, которые обладают самыми длительными периодами существования, наименее склонны к развитию (объекты неживой природы), те же, которые имеют своими свойствами жизнь и смерть, напротив, демонстрируют способность к быстрому изменению и развитию. Последние, внутренне «ощущая» ограниченность отведенного им времени для реализации своей единичности, стремятся к ускорению этого процесса. В то же время развитие для них выступает возможностью (или попыткой) продления времени своего присутствия в бытии за счет нахождения наиболее совершенных форм взаимодействия с ним. Таким образом, предпосылки ценностного отношения к развитию со стороны индивида потенциально содержатся в проявлениях тех объектов предметного мира, которые еще не обладают ни сознанием, ни развитым восприятием. Развитие в этом смысле может быть рассмотрено как одна из ключевых онтологических ценностей, наряду с ценностями существования и времени.

### **3.5. Информация и ее аксиологический смысл**

Сегодня мы подошли к моменту,  
когда движущая сила развития перемещается  
из энергетической сферы в сферу информации.  
Р. Пассе

#### **а) современные представления об информации**

Наряду с рассмотренными ценностями, относящимися к онтологическому уровню, невозможно не обратиться к изучению ценности информации, как субстанциональной способности бытия к сохранению и передаче (во времени и посредством развития) главного содержания процессов существования и взаимодействия. В данном контексте имеется в виду наиболее широкий смысл этого понятия, имеющий своим субъектом не только природный или искусственный интеллект, но и другие феномены, обладающие способностью к накоплению, передаче и сообщению качественных признаков<sup>228</sup>. Современный уровень развития естествознания позволяет сделать вывод о том, что информационная форма организации распространяется не только на человека, но и на все живые системы, притом, что своего наивысшего развития информационные связи достигают уже в «человеко-машинных» системах. Основными признаками жизни (деятельности биополимеров, белков, ДНК и РНК) выступают, как известно, самовоспроизведение, самообновление белковых тел, в основе которого лежит удвоение молекулы ДНК с передачей рождающейся клетке генетической информации. В процессе развития происходит своеобразное «снятие» информации и затем ее дальнейшая передача. Понимание информации как функции органических, общественных, кибернетических систем характерно для сторонников так называемого «функционального» подхода (В.В. Вержбицкий, И.И. Гришкин, Д.И. Дубровский, А.М. Коршунов, Г.И. Царегородцев, Н.Н. Моисеев и др.)

В то же время ряд исследователей приходит к выводам о том, что способность к передаче информации на примитивном уровне присуща и неорганическим формам материи (Б.В. Алхибинский, Л.Б. Баженов, К.Е. Морозов, Л.А. Петрушенко, А.Д. Урсул, Л.Ф. Абдеев, М. Эйген, В.И. Кремянский, А.И. Берг, В.М. Глушков, Юзвишин И.И. и др.). Так В.И. Кремянский отмечает, что в процессе эволюции происходит возрастание роли информации при переходе от примитивных форм неорганической природы к развитым структурам живой природы и общества, где информационные структуры играют роль системных регуляторов самого процесса развития<sup>229</sup>. Таким образом, если представители функционального подхода связывают феномен информации лишь с деятельностью саморазвивающихся систем, сторонники «атрибутивного» подхода квалифицируют ее как свойство всех материальных объектов, их неотъемлемый атрибут<sup>230</sup>. Аргументы второго из подходов в данном случае представляются более убедительными и в целом соответствуют духу нашего исследования.

<sup>228</sup> См. Баева Л.В. Информация как ценность бытия // Труды членов РФО. Вып. 3. М., 2002.

<sup>229</sup> Кремянский В.И. Методологические проблемы системного подхода к информации. М., 1968. С. 214-220.

<sup>230</sup> См. Абдеев Л.Ф. Философия информационной цивилизации. М. 1994. С.162-170.



Определение сущности информации сегодня еще далеко от единства и окончательных формулировок. Так, Н. Винер пишет, что «информация – это обозначение содержания, полученного из внешнего мира в процессе нашего приспособления к нему»<sup>231</sup>. В свою очередь В.А. Звягинцев отмечает, что «информация – это знания минус человек»<sup>232</sup>. К. Шеннон определяет информацию как коммуникацию и связь, в процессе которой устраняется энтропия, А.М. Яглом – как «вероятность выбора»<sup>233</sup>, А.Д. Урсул – отраженное своеобразие. Современные ученые все более склонны относить понятия информации и энтропии к развитию живой и неживой природы в целом, подчеркивая при этом их противоположные тенденции. Сам феномен жизни связывается именно с уменьшением энтропийных явлений (хаоса, беспорядка) и усилением способности к кодированию и передаче информации: «Жизнь - это высокоустойчивое состояние вещества, - пишет А.А. Ляпунов, - использующее для выработки сохраняющих реакций информацию, кодируемую состояниями отдельных молекул»<sup>234</sup>. Л.Ф. Абдеев полагает, что «жизнь возникла как скачок в развитии материи – скачок, в котором «сошлись» вместе *продукты* длительной химической эволюции, потоки *энергии* и потоки *информации*, что привело к качественно новым взаимодействиям между ними»<sup>235</sup>. Информационное понимание взаимосвязей мира преодолевает ограниченность предыдущих концепций истолкования развития материи и бытия, в том числе и диалектического материализма. Л.Р. Грэхем, например, отмечает, «если будет доказано, что связь между негэнтропией и информацией – это больше, чем функциональное сходство или, более того, идентичность, то конструкция общей теории материи ... становится по меньшей мере возможной»<sup>236</sup>. Профессор И.И. Юзвishин в монографии «Информациология» дает наиболее полное определение информации и отводит ей роль первоосновы бытия: «Она является первоосновой мира, ибо в основе всего – информация. То, что мы ощущаем, слышим и видим, - все это конкретные формы, информационно-кодовые структуры и виды материализованной и дематериализованной информации, а наша жизнь является ее феноменом»<sup>237</sup>. Информация выступает здесь как «все существующие источники первопричин явлений и процессов»<sup>238</sup>, как фундаментальная основа и свойство Вселенной, обуславливающее бытие в целом. Такая позиция представляет собой воплощение стремления к абсолютизации роли информации в бытии, которое было подготовлено

<sup>231</sup> Винер Н. Кибернетика и общество. М., 1958. С. 31.

<sup>232</sup> Звягинцев В.А. Компьютерная революция: проблемы и задачи. // Вопросы философии. 1987. № 4.

<sup>233</sup> См. Яглом А.М., Яглом И.М. Вероятность и информация. М., 1973.

<sup>234</sup> Ляпунов А.А. Проблемы кибернетики. М., Наука, 1968. С. 184.

<sup>235</sup> Абдеев Л.Ф. Философия информационного общества. М., 1994. С. 181.

<sup>236</sup> Грэхем Л.Р. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. М., 1991., С. 281.

<sup>237</sup> Юзвishин И.И. Информациология. М., 1996. С.15.

<sup>238</sup> Там же С. 24.

рядом предыдущих исследований. Содержание эволюции природы, таким образом, современные исследователи связывают «целенаправленным накоплением информации» и увеличением ее использования, с проявлением и развитием форм информации как источника «всех энергий» и явлений мироздания, в том числе жизни и сознания.

### **б) информация как выражение уникальности**

Как способность, относящаяся к природе в целом, информация выступает предпосылкой существования процессов сознания и познания и в этом случае можно говорить о ней как онтологическом феномене, имеющем ключевое ценностное значение. Передача информации приобретает смысл при условии возможности ее дальнейшего прочтения и использования. Извлечение информации, таким образом, выявляет ее ценность, которая состоит в сохранении и развитии уникальных, разнообразных возможностей проявления бытия. Сама уникальность и исключительность многообразия проявления бытия в свою очередь также связана с неоднородностью распределения материи, энергии и информации в пространстве и времени, их различной активностью в тех или иных условиях. Субъектом информации как ценности выступает ее источник, с одной стороны, и приемник, с другой, так как последний и придает ей значимость для собственного существования. Таковым может быть не только человек, способный истолковывать коды и смыслы объектов, но и другие формы жизни, обладающие воспринимательной способностью. Развитие способности отражения может быть представлено как эволюция информационной способности природы, результатом чего явилось появление человеческого общества, где произошло резкое возрастание целенаправленного производства, скорости передачи и восприятия информации. В ходе этого эволюционного процесса, и в этом следует согласиться с Л.Ф. Абдеевым, происходили переходы от естественно возникших информационных структур неорганической природы к естественно возникшим структурам органической природы и затем, к искусственным информационным структурам, созданным целенаправленной деятельностью человека.

Высшая онтологическая ценность информации состоит, с одной стороны, в том, что она выступает источником и основанием всех многообразных феноменов бытия, причиной их способности к изменению и самостановлению. И с другой, в том, что она является единым полем взаимосвязи всех элементов мироздания не только в настоящем, но тех, что существовали прежде и тех, которые только смогут существовать в будущем. Естественная информация, присущая всем формам бытия, выступает причиной их направленного развития, связанной с усложнением форм, несмотря на свой реляционный характер. Искусственная

информация, возникающая вследствие деятельности человека и машин, потенциально способна к более быстрому и продуктивному саморазвитию, но реально оказывается зависимой от воли субъекта, его ошибок, что повышает энтропийность и возможность деструктивных процессов.

### **в) информация в информационном обществе**

Роль информации в связи с таким ее пониманием может быть как позитивной и определяющей, так и достаточно опасной и разрушительной для самого человека, все более утрачивающим свой приоритет в процессах сознания. О значимости роли информации в современную эпоху впервые заговорили теоретики постиндустриального общества в 60-е годы XX века (Д. Белл, Дж. Гэлбрейт, З. Бжежинский). Именно в этой концепции наступающий современный этап в развитии наиболее сильных в экономическом отношении государств был назван информационным, приходящим на смену предшествующим индустриальным и аграрным формам организации экономики. Главным движущим фактором и товаром нового исторического периода в жизни человечества, по мнению ученых, станет информация, значение которой не возможно будет переоценить. Французский ученый Р. Пассе говорит об этом так: «Сегодня мы подошли к моменту, когда движущая сила развития перемещается из энергетической сферы в сферу информации. Это гигантская революция, которую я готов сопоставить с революцией неолитической»<sup>239</sup>. Этот тезис возможно и не является бесспорным в отношении развития традиционных культур, но в тоже время соответствует схеме развития тех народов, которые движутся в направлении освоения внешнего бытия и использования интеллектуальной способности человечества для умножения материального могущества.

Информация, будучи выражением связи отдельных поступательно расположенных форм бытия, оказывается источником сохранения преемственности между ними, тем наиболее значимым качеством, которое способствует не только отрицанию старого новым, но и диалектическому снятию, на основе удержания предыдущего содержания. Единичное, уникальное посредством способности к передаче информации, тоже осуществляет стремление к устойчивому вечному существованию. Передавая субъективные свойства и признаки посредством информационного диалектического синтеза, каждый из объектов выходит из своей ограниченности в настоящем в безграничное присутствие во времени в целом.

Изучение современных общественных процессов позволяет заключить, что в процессе эволюции происходит, во-первых, обобщение самого субъекта информации, во-вторых, усиливается его объективация

---

<sup>239</sup> Мировая экономика и международные отношения. 1989. № 2. С. 62.

внешними материальными формами жизнедеятельности и, в-третьих, рост количества информации способствует возникновению ее нового качественного состояния, при котором информация способна отчуждаться от своего субъекта и развиваться самостоятельно.

Первый из этих выводов связан с процессом все большего обобщения знания и формированием единой системы его выработки. Новые знания, несмотря на авторские права их создателей, представляют собой результат совокупной интеллектуальной и практической деятельности целого общества и объединяют в себе многочисленные ряды предшествующих наработок. Уровень, сложность и скорость изменения информации не соответствуют биологическим способностям отдельного индивида, они предполагают иного – совокупного, всеобщего субъекта, отвечающего этим параметрам. Однако в будущем, судя по темпам развития информационного поля, возникнет необходимость совершенствования даже такого всеобщего субъекта знания, так как его способности тоже ограничены. Если на этот Вызов бытия будет найден Ответ эволюцией человека как вида, то следующая эпоха будет иметь действительно качественные (а не только количественные) отличия от предыдущей. Если эволюционный Ответ окажется невозможным или неадекватным, общество встанет перед необходимостью искусственно затормозить скорость роста информации, и сохранить «устойчивость» развития. В случае неспособности контролировать скорость информационных изменений, общество, возможно, окажется перед лицом качественно нового кризиса.

Второй аспект связан с процессом все большей объективации субъекта информации материальными факторами. Тот факт, что развитие информации связано в первую очередь с научными исследованиями, вызывает как надежды, так и опасения. Надежды возникают в силу того, что субъектом информации выступает в основном образованная, высоко интеллектуальная личность, что повышает нравственное, ценностное назначение и смысл знаний. В то же время в эпоху потребления, переживаемую ныне человечеством развитых стран, даже наука ориентирована на решение практических, материальных задач, извлечение прибыли, невзирая на этическую сторону исследований и открытий. В этом случае резко увеличивается возможность формирования потока знаний, которые будут обладать (и уже обладают) деструктивным и даже аморальным смыслом, и становятся источником опасности для жизнедеятельности людей и природы в целом. Определенное и бездуховность содержания информации становятся важнейшей проблемой современности, выход из которой ученые и философы связывают с необходимостью непрямого включения аксиологического фактора в научные исследования не только в гуманитарных, но и иных областях производства информации.

Третий вывод связан с анализом научного и философского знания как формы объективного бытия, которая, возникает субъективно, но постепенно вырастает в надындивидуальный феномен. Информация становится явлением, в котором субъект утрачивает свою активную роль после выхода знания во внешний мир и его соединения с другими потоками фактов и открытий. Контроль над единичной информацией возможен, но управление ее лавинообразным потоком не соответствует способностям единичного источника. При этом информация становится самостоятельным почти автономным явлением, которое само способно контролировать отдельного индивида или даже общество. Так открытия в области атомной физики подчинили общество необходимости постоянного противостояния возможности локальной или глобальной ядерной катастрофы.

Таким образом, мы подошли к следующим заключениям.

- Информация как одна из ценностей бытия выступает свойством природных, социальных и электронных систем к кодированию и передаче качественных признаков и параметров объектов, выражающих их субстанциональные и иные признаки и позволяющая тем самым продлить и усовершенствовать их существование во времени.

- Способность к хранению и использованию информации относится не только к человеку и ЭВМ, но и к объектам неживой и живой природы, находящимся в состоянии самостановления и самоорганизации (например, природные ископаемые сохраняют информацию о тех периодах развития биосферы, когда они оказались «законсервированы», информацию о погодных и иных особенностях сезонов отображают годовые кольца деревьев и т.д.).

- Ценность информации состоит, во-первых, в возможности сохранения во времени уникальности единичных объектов бытия, развития на этой основе более сложных необратимых качественных состояний. Во-вторых, в том, что она выступает источником и основанием материальных и идеальных феноменов, потенциально включающим в себя все кодовые структуры их проявлений. В-третьих, в том, что она выступает воплощением и реальностью единства всех элементов Вселенной, взаимосвязанных общим информационным полем.

- Динамика развития информации показывает, что наиболее длительно существующие во времени неживые объекты демонстрируют незначительную способность к передаче информации, но чем более развитыми выступают биологические и социальные системы, тем меньше их размножение, как возможности длительного существования вида, и тем выше у них способность к передаче информации.

- Темпы роста информации приводят к необходимости качественного развития самого субъекта информации, который становится из единичного всеобщим.

- Развитие утилитарной информации продолжает оставаться отчужденным от духовного знания, усиливается контраст между «исчисляющим мышлением» и «осмысляющим раздумьем» (Хайдеггер). Нравственный и эмоциональный компоненты в структуре информационного поля подавляются рациональным и волевым, что способствует понижению уровня совершенствования знания в целом.
- Современный уровень развития информационного поля свидетельствует о его отчуждении от субъективного источника, что имеет следствие ряд фактов. Во-первых, утрачивается индивидуальное, творческое начало в формировании информации, возрастает ее объективность и опредмечивание. Во-вторых, субъект информации, не обладающий контролем над ее развитием, утрачивает свободу собственного творчества и, в худшем случае, собственной жизнедеятельности.
- Вместе с тем, дальнейшая эволюция бытия связана именно со способностью объектов к передаче и использованию информации. Именно этот фактор становится определяющим как в духовной, интеллектуальной, так в экономической и биологической сферах. Способность человека не только считывать, понимать, но и изменять и корректировать информацию (в том числе и генетическую) может стать условием возможного качественного скачка в поступательном развитии (или возвращением к хаосу) человечества и природы на нашей планете.

### **3.6. Сознание: ценностно-онтологический анализ**

Сознание – то средство, вне которого нет  
ни знания, ни опыта, ни человеческого бытия,  
ни отношения к трансцендентности.

К. Ясперс

#### **а) феномен сознания в мироздании**

Одной из самых уникальных ценностей бытия выступает Сознание, относящееся не столько к объективному уровню реальности, сколько к субъективному и индивидуально обусловленному. Говоря о феномене сознания в контексте данной темы, мы будем рассматривать его не в качестве инструмента, создающего ценности, но как ценность саму по себе. Исследование сознания с позиции ценностного подхода крайне редко становилось предметом изучения не только в гносеологии и онтологии, но даже в аксиологии, где главное внимание традиционно было направлено на области этики и эстетики. Вместе с тем осмысление феномена сознания

как ценности бытия во многом позволяет приблизиться к решению главной философской проблемы о соотношении объективного и субъективного, возможностях их соподчинения и влияния.

В отличие от рассматриваемых выше феноменов, таких как существование, время, развитие, информация, сознание связано исключительно с бытием человека и сферой его жизнедеятельности. Однако само сознание может быть осмыслено не только как ценность в бытии каждого индивида и общества в целом, но и как ценность с точки зрения всего мироздания. Обосновать это можно следующим образом. Усложнение и совершенствование форм материи в природе сопровождается рядом качественных необратимых изменений, свидетельствующих об оптимальности найденного в природе направления развития. Каждая новая ступень в эволюционной лестнице не отвергает предыдущие формы, а наполняет их жизнедеятельность более глубоким смыслом и значимостью не только для себя, но и развития природы в целом. Ступень сознания, понимаемого как продукт эволюции, выступает в этом случае этапом, наполняющим исключительной ценностью все предыдущие формы существования материи, подготовившие эту грандиозную мутацию или качественный скачок. Собственный же ценностный смысл феномена сознания состоит, по нашему мнению, в том, что посредством его человек как субъект бытия стремится осуществить ту же идею вечного существования во времени через понимание бытия и реализацию своей сущности. Самостоятельное и самоорганизация, выступая альтернативой естественной энтропии и стремления к возвращению к первоначальному хаосу, приводят природную систему к формированию сознания как способа «искусственного» поиска путей обретения «вечности». Сознание в этом смысле оказывается средством, многократно усиливающим энергию природы в решении данной задачи. В то же время нарушение естественности и поступательности в этом процессе может стать и причинами ошибочного выбора, но такой риск, вероятно, неотъемлем.

Сознание человечества, как некий единый феномен, способствует решению проблемы неограниченного существования с двух направлений. С одной стороны, через совершенствование знаний о мире человечество стремится физическому долголетию или бессмертию, а с другой, вырабатывает возможности обретения вечного идеального, духовного существования. Если первая задача находится в центре внимания рациональных форм постижения реальности, таких как наука, научная философия, то вторая решается в основном с позиций мифологического и религиозного мышления. Примечательно, что для первого случая характерна повышенная ценность сознательных, разумных способностей личности и человечества в целом, в то время как для второй – характерен приоритет интуитивно-образных, чувственных и бессознательных

способностей. В этом споре, по сути, идет речь о большей или меньшей ценности разума в процессе обретения вечного бытия. В чем же сила и слабость сознания человека, какова его ценность в бытие?

С одной стороны, способность человека к мышлению выступает формой приспособленности к внешней среде, призванной компенсировать физическое несовершенство и высокую степень зависимости от коллективного образа жизни. Сознание дает человеку потенциальную возможность того, чем он не был наделен от рождения: существовать в любом климате и на любой территории. Таким образом, сознание способствует существованию индивида, умножает его шансы для выживания и все более длительного присутствия в реальности. С этих позиций оценка сознания человека сравнима с оценкой инстинкта животного, с той разницей, что первая качественно сложнее и эффективнее при условии ее рационального применения.

Но природная утилитарность не исчерпывает смысла и значения феномена сознания. Способность к поиску смысла и сущности выступает одной из возможностей необратимого совершенствования мироздания в целом, где каждая из новых форм бытия доказывает ценность предыдущих. Феномен сознания в природе потенциально увеличивает возможности сохранения жизни в целом, так как связывает ее осмысление с ответственностью и заботой. В этом состоит второй аспект понимания сознания как некоего объективного блага.

Кроме того, сознание выступает основанием умножения бытия, создания его новых форм и качеств. Изменения физической реальности связаны с творческой практикой субъекта, возникновение духовной – с феноменом познания. Креативная способность сознания имеет двойственную ценность: с одной стороны, она вызывает бытие вещей и творений из небытия и потенциальности, и в этом проявляется ее ценность как объективного «блага», для порожденных творчеством объектов, с другой, она позволяет самому субъекту выразить свои способности во внешнем мире, обрести собственную свободу. Ценность сознания для себя – одна из тайн индивидуального существования, поиск которой может идти по различным направлениям от мистицизма до прагматизма. По нашему мнению, близкому к экзистенциальному подходу, сознание имеет целью-в себе возможность самостановления субъекта, обретения своего, а не заданного извне качества и смысла. Усложнение и совершенствование в человеке как микрокосме реализуется и через феномен сознания, функция которого утверждает ценность не только самого существования, но и его сущности. Через такие способности сознания как познание, оценка, общение происходит трансценденция субъективности, ее выход вовне и актуализация. Обретение смысла для себя, порождаемое ощущением чуждости миру в целом, способствует развитию чувства одиночества и автономности субъекта, снятие которых возможно через



трансцендирование, основой которого становится со-переживание и со-оценивание мира по аналогии с самим собой. Сознание, таким образом, способствует развитию субъективности, так как обладает исключительностью и уникальностью в каждом из случаев, и в то же время содержит возможность собирания единичного во всеобщее.

### **б) сознание как подлинное существование**

В то же время феномен сознания по-разному оценивается с позиции тех или иных традиций. Так в системе абсолютного идеализма индийской школы веданта сознание, понимаемое как Абсолютная реальность Брахмана и *чистое сознание* Атмана, оценивается как источник существования всех объектов мира. В то же время сознание рассматривается Шанкарой, главным теоретиком веданты, как «чистое блаженство», когда Я реально познает самого себя как бесконечное сознание, свободное от частных, и объединяется с сущностью, или Я Вселенной. Ценность Сознания, с точки зрения индийской философской традиции в целом, состоит в том, что оно является способом избавления от страданий мира, причина которых кроется в незнании (авидья) подлинной реальности и ее связей. Таким образом, несмотря на внешнюю иррациональность методов познания, характерную для индийской философии, ценность сознания относится к ряду абсолютных и наиболее значимых.

В буддизме мы встречаем наиболее сложную концепцию сознания, которое трактуется, с одной стороны, как непостоянное и непрерывно переходящее во что-то иное. С другой стороны, оно понимается как интенциональное, то есть не существующее само по себе, а проявляющееся только как сознание чего-либо, и, кроме того, имеющее субъектом собственный объект. Трудности определения и противоречивость смысла понятия сознания (виджняна), однако, не мешают пониманию его оценки как предельно высокой способности человека, позволяющей осуществить «самопреобразование» и радикально изменить свою сущность. Несмотря на то, что конечным итогом этого пути является угасание сознания, выбор и осуществление пути зависят именно от него. Особенностью понимания сознания в буддизме является отсутствие *сознающего*, так как в понимании мира здесь нет разделения на субъект и объект, на внутренний и внешний миры. Сознание в этом случае есть не *мое* сознание, а *что-то* сознание, или проявление бесконечного сознания. Его развитие идет от осознания этой всеобщности и безличности до состояния чистоты и «не-сознания», как итога совершенствования. Соответственно его ценность является предельно высокой, но только инструментальной, а не целевой.

Европейский идеализм, особенно в лице его главных представителей Платона и Гегеля, также отводит сознанию роль высшего начала и высшей ценности. Главными его способностями в этом случае называются креативность и вечность. Интересно, что если для Платона вечность была связана с неизменностью, непреходящим состоянием идей, то для Гегеля вечность связана с постоянным изменением и обновлением Абсолютной идеи. В системе философии Платона ценным выступает существование (подлинное бытие) и сознание (идеи), но феномены развития и времени совершенно лишены собственного позитивного смысла, так как полностью связываются философом лишь с миром кажущегося бытия. По мысли Гегеля высшей ценностью выступает сознание и его бытие, в то время как развитие и становление во времени оказываются его имманентными свойствами, имеющими, следовательно, и высокую ценность. Однако и у Платона, и у Гегеля ценность сознания выступает ценностью-для себя, а его ценность для человека и природы осуществляется как бы попутно. Но если «мир вещей» и человек для «мира идей» и Абсолютной идеи – нечто второстепенное, то для них самих идеальной бытие, напротив, имеет определяющее ценностное значение. Объективное сознание для индивида выступает как высшим благом, так и высшей истиной, наделяя смыслом и значением сущность и существование личности.

Аксиологический анализ феномена сознания, однако, не может исчерпываться позитивными характеристиками. Существует не мало религиозных и философских концепций, отвергающих не только исключительную роль индивидуального сознания в процессе познания сущности внутреннего и внешнего бытия, но расценивающих сознание и разум как преграду на пути к достижению личностью ее высших целей. В чем же заключается «зло» от сознания и его «бремя»?

### **в) бремя человеческого сознания**

С одной стороны, сознание открывает человеку ужас смерти и безысходность индивидуального существования, которого лишены все другие живые существа. Разумность несет с собой и ответственность за каждое из решений, и если перефразировать Сартра, можно сказать, что человек осужден быть разумным, ибо он не выбирал свою участь. Сознание позволяет человеку понять, а не только почувствовать, чуждость остальному, не разумному миру и своим собратьям. Сознание выступает источником не физического, а метафизического страха перед тем, что не сможет сделать и чего не сможет изменить индивид, находящийся в оппозиции ко всему внешнему. Но в то же время последователи этих воззрений, в частности сторонники экзистенциализма, связывают надежды на обретение смысла и сущности с творческими способностями индивида,

его способностью к философствованию, поэзии, музыке, то есть с самим феноменом сознания.

Второй из аргументов «против» сознания состоит в следующем. Сознание и его инструмент разум выступают наиболее активной формой существования бытия общества, которые, наряду с творческой, созидательной деятельностью, способны проявить себя как мощный дестабилизирующий и даже деструктивный фактор. Наиболее резкие из оценок сводятся к тому, что сознательное существование человечества расценивается как патология, болезнь, «раковая опухоль» природы, уничтожающая все вокруг себя. Начало проявления сознания в истории связывается с переходом к производящему хозяйству, когда человек освободился от жесткого влияния природных условий и начал переустройство мира. Сельскохозяйственный, ирригационный, сырьевой, демографический кризисы и, наконец, глобальное загрязнение природной среды – становятся этапами эволюции сознания человечества, утверждением его приоритета и высшей ценности. Таким образом, субъективная оценка своей сущности как сознательного, творческого, активного, уникального творения бога или природы, приводит к снижению ценности сознания как объективного блага, исходя из системы отношений «природа – человек».

В философии наиболее ранние выводы о нарушении человеком меры своего воздействия на бытие можно встретить в даосизме, где изначальная мировая гармония Дао противопоставлялась активной, творческой силе разумного искусственного устройства мира. Наиболее высоко, по мнению Ле-цзы, автора трактата «Желтый предок», оценивается тот мудрец, который осознает себя лишь одной из «вещей» мира, не выделяющейся и не противоречащей ему: «человек, который обрел гармонию, во всем подобен другим вещам. Ничто не может его ни поранить, ни остановить. Он же может все...»<sup>240</sup> Главным препятствием на пути к высшей цели – возвращению к естественному порядку вещей, даосы видели стремление человека к утверждению собственной исключительности в природе, основанной на ценности сознания. Опровергая это, «совершенномудрые» призывали к неразграничению субъекта и объекта, индивида и мира, лишь тот, кто постиг это «переставал отличать внутреннее от внешнего. И тогда все чувства как бы слились в одно: зрение уподобилось слуху, слух – обонянию, обоняние – вкусу. Мысль сгустилась, а тело освободилось...»<sup>241</sup>. Сознание, с этой точки зрения, имеет ценность как способ постижения своей включенности в мир, а не противостояние ему, как, то, что служит необходимой жертвой, которую должен принести человек, дабы вновь вернуться к естественности и простоте природного бытия. Ценность сознания – в том, что бы научиться не ценить его, оставлять свой разум

<sup>240</sup> Дао: гармония мира. Харьков, 2000. С. 59.

<sup>241</sup> Там же С. 81.

«чистым», незаполненным, чтобы не противостоять естеству мира и подобно последнему обрести вечность. Видеть ценность в самом отрицании феномена как ценности одна из особенностей диалектики даосизма, проявившейся в аксиологии. Отношение к сознанию и разумной деятельности индивида выступает в данном случае одним из наиболее характерных тому примеров.

С другой стороны, негативные или низкие оценки сознательной (в данном случае – более узкой по значению «рациональной») деятельности могут быть связаны с абсолютизацией иных способов освоения мира и его познания. В частности в волюнтаризме мы встречаем заниженную ценность сознательной сферы жизни индивида и переоценку фактора воли, понимаемой как онтологического абсолютного стремления к существованию. В силу того, что разум, как и бессознательные инстинкты, объявляются А. Шопенгауэром зависимыми от Мировой воли и ее частного субъективного проявления, их ценность в первоначальном смысле относительна: «Вообще познание, как разумное, так и созерцательное, исходит, таким образом, первоначально из самой воли, принадлежит к существу высших ступеней ее объективации, в качестве простого «приспособления» средства к сохранению индивидуума и рода, подобно всякому органу тела. Таким образом, предназначенное к служению воли, к исполнению ее целей, оно почти неизменно вполне к ее услугам...»<sup>242</sup>. Однако, несмотря на то, что сознание трактуется им как «орудие воли», оно в конечном итоге призвано стать и орудием против воли. Целью этического императива Шопенгауэра выступает призыв: принуждая себя ничего не делать из того, что хочется, следует делать все то, что не хочется, что означает, свободный выбор жизнедеятельности, направленной против стремлений к существованию и продлению жизни рода. Сознание, эстетическое и моральное, в частности, выступает средством преодоления слепой воли к жизни и источником свободы от ее тягот, страданий и в то же время от радостей и успехов, о чем автор «Мира как Воли и представления» пишет в четвертой главе работы. В целом позиция Шопенгауэра диалектична и из отрицания ценности сознания приводит к ее утверждению в новом качестве, что выступает обратной стороной позиции восточной диалектической философии. Оставаясь верным традиции индийской философии, Шопенгауэр не принимает ее метафизический метод, но развивает учение о высшей ценности сознания как источнике освобождения от страданий и каузальных связей.

В философии XX столетия «обесценивание» сознания наиболее ярко выразилось в психоаналитических построениях. Это проявилось в сужении роли сознательной деятельности, а также в утверждении ее детерминированности бессознательной сферой. Область сознания (Я) распространялась на такие функции как память, восприятие, мышление,

---

<sup>242</sup> Шопенгауэр А. Избранные произведения М., 1983. С. 62.

которые, по мнению З. Фрейда, имели второстепенное значение в деятельности индивида. Полагая, что «сознание есть главным образом восприятие раздражений, приходящих к нам из внешнего мира, а также чувств удовольствия и неудовольствия»<sup>243</sup>, Фрейд отмечал, что сознание кажется ему более абсурдным, чем «бессознательное душевное»<sup>244</sup>. Роль сознания, находящегося между молотом и наковальней со стороны бессознательного Оно и социального Сверх-Я, оказалась достаточно жалкой и зависимой. Несмотря на то, что разумному Я отводилась функция окончательного выбора, говорить о свободе сознательной деятельности, по мнению сторонников психоанализа, нет никаких оснований: оно причинно обусловлено внутренними бессознательными инстинктами и внешними общественными отношениями. Негативная оценка сознания была дана Фрейдом в связи с исполнением им довлеющей роли по отношению к природным бессознательным влечениям. Результатами вытеснения, как известно, Фрейд видел душевные болезни и дисгармонию человека и окружающего мира. Подобные выводы в европейской философии были связаны уже не с влиянием восточных учений, а с кризисом культа разума и идеи рациональности, реализация которых привела Европу не только к экономическому процветанию и политической свободе, но и к мировым войнам и экологическим катастрофам.

Исходя из анализа истории философской мысли, можно заключить, что идеалистические концепции сходятся не только в том, что сознание (объективное, надындивидуальное, или субъективное, личностное) выступает первоосновой и источником всего сущего, но также и в том, что оно является абсолютной ценностью и критерием оценивания других объектов бытия. Материализм в его различных проявлениях определяет сознание как исключительную ценность, которая возникает в процессе становления форм материи, и благодаря которой все объекты наделяются ценностью. Если идеализм отводит сознанию как онтологический, так и аксиологический приоритет, то материализм в свою очередь, сосредотачивается только на последнем. Наиболее критичные концепции в отношении оценки феномена сознания характерны для биологического детерминизма и волюнтаризма, где отсутствует уже и аксиологический приоритет, а ценностью наделяются исключительно естественно-природные факторы.

Важнейшей аксиологической особенностью феномена сознания, на наш взгляд, выступает то, что оно с одной стороны является ценностью самого бытия, как свидетельство высоты его саморазвития, а с другой, становится реализацией потенциально присущей предыдущим формам материи способности к оцениванию внешних для субъекта предметов и

<sup>243</sup> Фрейд З. Поту сторону принципа удовольствия // Психология бессознательного. М., 1989. С. 394.

<sup>244</sup> Фрейд З. Я и Оно // Избранное. М., 1989. С. 373

явлений. Оценивание становится важнейшим основанием взаимосвязей объектов бытия, а через способность сознания – основанием субъективации внешнего мира, его интерпретацией, истолкованием, наделением смыслами и значимостью, сопряженными с переживаниями. Но, выступая источником осуществления ценностного отношения, сознание может играть различные роли. Наряду с умножением бытия, наделением объектов особыми смыслами и значениями, сознание ограничивает и недооценивает сущность тех его проявлений мироздания, которые «не полезны» для индивида. Низкое оценивание способно стать причиной искажения самих объектов, пренебрежительного к ним отношения и даже их уничтожением. Благодаря сознанию оценивание становится важнейшим способом осуществления субъективного, внутреннего в объективном, внешнем, что способно привести как к усложнению и совершенствованию объектов, так и к их искажению и уничтожению.

#### г) общие итоги раздела

Изменяющееся в определенном направлении бытие, осуществляя предпочтение одного состояния (качества) по отношению к другому, имеет в своей природе преференциальное, ценностное основание, выражающее стремление к иным формам и возможностям. Являясь всеобщим свойством бытия, предпочтение на уровне неживой и живой материи в ее доантропных формах выступает потенцией ценностного отношения, его первичным, неосознаваемым воплощением. Анализ различных форм бытия позволяет выделить наиболее общие «предценности», приоритеты существования различных по сложности объектов. Главными среди них выступают: **существование**, как стремление к реализации потенциальных способностей, постоянному присутствию в реальности, **время**, наличие которого дает позволение дальнейшего присутствия, наполняет смыслом настоящее, направленным в будущее (стремление к обладанию неограниченным временем для-себя-бытия выступает основанием заботы об условиях существования, об источниках его продления), **развитие**, имеющее аксиологическое содержание в раскрытии бытия, а также в его умножении и творческом преобразовании, **информация**, как субстанциональная способность бытия к сохранению и передаче (во времени и посредством развития) в закодированном виде главного содержания процессов существования и взаимодействия, индивидуальности объектов, **сознание**, как продукт эволюции, наполняющий ценностью все предыдущие формы существования материи, подготовившие этот качественный скачок, собственный ценностный смысл которого состоит в том, что посредством его человек стремится осуществить идею вечного существования во времени через наполнение

бытия смыслами и реализацию потенциала мышления (самостоятельное и самоорганизация, выступая альтернативой естественной энтропии и стремления к возвращению к первоначальному хаосу, приводят природную систему к формированию сознания как способа «искусственного» поиска путей обретения «вечности», в этом смысле оно оказывается средством, многократно усиливающим энергию природы в решении данной задачи).

От рассмотрения ценностных приоритетов бытия в целом мы переходим к анализу ценностей общественного бытия, поскольку именно их динамика оказывает решающее влияние на ход исторического развития в целом. Ценность, понимаемая как выражение субъективности и стремления к должному, оказывается, выступает формой трансценденции субъективного, единичного, личностного в социальное. Ценности как приоритеты существования тех или иных субъектов в составе общества становятся основой направленного, осознанного (или бессознательного) самопрограммирования, самоопределения, выбора направления развития.

## **Глава 4. Ценности общественного бытия**

Удел человека на земле – воздействовать  
на людей и на вещи, чтобы извлечь  
заключенную в них истину.

А. Сервера Эспиноза

Главным объектом данного раздела нашего исследования выступает система ценностей человечества (как общности и как совокупности самостоятельных общественных типов) как информационных источников целенаправленной деятельности общества, ориентиров жизнедеятельности, лежащих в основании многопланового и многомерного видения истории во всей ее полноте. Задачами данной главы выступают: исследование феномена коллективных (общественных) ценностей, выявление ценностей доцивилизации и цивилизации, изучение ценностных ориентиров народов различного типа цивилизаций, их сопоставление, анализ ключевых ценностных приоритетов и их роли в истории человечества.

Ценностное понимание общественной реальности предполагает утверждение равноправия и толерантности при изучении многообразия форм аксиологической картины истории. Типология и классификация отдельных общественных типов с учетом этих принципов будет строиться по ценностному основанию.

#### 4.1. Классификация форм общественного бытия

В философской и социологической литературе сложилась давняя традиция построения классификаций общественных типов, исходя ни сколько из описания исторических особенностей, сколько из внутренней «природы» или механизма взаимодействия их элементов. В частности, Э. Дюркгейм различал *механический* и *органический* тип общества, и если в первом индивиды подобны и взаимозаменяемы, то во втором они различны по способностям и функциям в общественном организме, но жизненно необходимы друг другу<sup>245</sup>. Карл Поппер разделил все человечество на тех, кто составляют *закрытое*, то есть архаическое, племенное, коллективистическое общество и тех, составляет *открытое* общество, в котором индивиды достаточно автономны и критично относятся к традиционным установлениям<sup>246</sup>. Ф.А. Хайек выделил среди многообразия социальных систем сознательные и спонтанные типы порядков. Сознательные отличаются целенаправленной деятельностью своих индивидов, стремящихся к реализации неких установленных лидерами планов. Спонтанные общества развиваются стихийно, и координация в них достигается благодаря соблюдению универсальных правил поведения и действию порядков самоорганизации и саморегуляции таких, как рынок, мораль, язык<sup>247</sup>. В других типологиях можно встретить деление обществ на индивидуалистические и коллективистические, на статичные и динамические, на циклические и линейные и т.д. В каждой классификации при этом будут отражаться не только субъективные интерпретации их авторов, но те различные и вместе с тем единые, усматриваемые большинством мыслителей направления жизнедеятельности человечества, выделение которых позволяет развиваться социальной философии, философии истории, социологии, культурологии.

В свою очередь, опираясь на предыдущие исследования, мы будем различать типы обществ, исходя из способов адаптации и ценностных ориентиров их жизнедеятельности. В этой связи предполагается деление обществ на природные (гомеостатические) и цивилизационные. Под цивилизацией понимается как форма жизнедеятельности общества, ориентированная не на поддержание равновесия с природной средой и гомеостаз, а на интенсивное саморазвитие для осуществления независимости от стихии и достижения все большего контроля над внутренней и внешней природой. Цивилизация в данном контексте исследуется развивающейся в двух основных формах – традиционной и инновационной<sup>248</sup>.

<sup>245</sup> См.: Durkheim E. De la division du travail social. Paris. 1960.

<sup>246</sup> См.: Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992.

<sup>247</sup> См.: Hayek F.A. Fatal Conceit. Chicago. 1989.

<sup>248</sup> Подробнее об этом см. Баева Л.В. Цивилизация и ее духовные основания. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Волгоград, 1998.



### **а) цивилизация и ее альтернатива**

Анализ истории показывает, что народы, развивающиеся в форме цивилизации, обнаруживают стремления в направлении следующих ориентиров: к постоянному повышению уровня материальной жизни, преобразованию бытия; независимости от внешних для человека (общества) факторов и, как следствие, противопоставлению себя природной среде; индивидуальному творческому развитию и самовыражению; постоянному обновлению и прогрессивному саморазвитию. Альтернативой такой формы развития выступает жизнедеятельность, так называемых «первобытных», гомеостатических обществ, «народов природы» (термин антрополога XIX века Т. Вайца), имеющих принципиально иные ориентиры организации жизни. К адаптационным приоритетам жизнедеятельности таких народов относится стремление к гармонии с внешней средой, приспособлению к ее условиям, деятельность без нарушения естественного состояния вещей. Человек, следующий этим устремлениям, в природной среде выступает как «верхнее завершающее звено ландшафта» (Л. Гумилев) и не тяготится зависимостью от природы, поскольку не рассматривает себя как нечто чуждое, принципиально отличное от нее. К демографическим приоритетам «народов природы» относится стремление к ограничению роста численности населения, для чего осуществляется контроль над рождаемостью и смертностью. В материальной сфере для них характерен ориентир на воспроизводство сложившихся форм жизни, сохранение достигнутого уровня эффективности, присваивающий характер экономики. Основу социальной структуры здесь составляют кровнородственные отношения, где разделение происходит по половому и возрастному принципу. В отношениях между поколениями ценностью выступает авторитет предков, прецедент, что способствует стремлению к консервативному саморазвитию. В системе отношений «общество - личность» характерно утверждение ценности коллективного, общинного по сравнению с индивидуальным, личностным. В то же время индивид в таком коллективе рассматривает себя как органическую часть социально-природной целостности и не выражает стремления к свободе. Духовная сфера связана с особенностями мировоззрения, которое по определению исследователей-антропологов является «пра-логическим», сверхъестественным, мистическим, иррациональным, символическим, коллективным, то есть - мифологическим по своей сути. Коллективное мышление выступает приоритетной формой постижения внешней и внутренней реальности, процесс познания связан со стремлением к «слиянию» с объектом, признанию его самоценности. Главным здесь

выступает духовный ориентир на равновесие, гомеостаз как источник постоянства и целостности мира.

Важнейшими критериями цивилизации как формы жизнедеятельности общества выступают новые отношения с природой. Первой и основной причиной перехода к цивилизационным формам жизни, на наш взгляд, оказалось расположение народов в начале периода антропогена на территориях с качественно изменчивыми природными условиями. Угроза выживанию создавала своего рода «пограничные ситуации», заставляющие переоценить окружающий природный мир. Следствием этого стало новое отношение к Природе, которая стала расцениваться как враждебная, чуждая сила, вызывающая необходимость противостоять ее стихии. «Человеческий императив» в результате этих устойчивых коллективных переживаний получает преобладание над экологическим. Таким образом, единичное и особенное – личное и общественное, получает приоритет над всеобщим – природным равновесием. Результатом этого стал рост численности населения, который в свою очередь привел к преобразованию природы для удовлетворения растущих (с ростом населения) потребностей, созданию так называемой «второй природы» – мира вещей, орудий производства и предметов быта. Ценностями цивилизации по мере ее развития становятся инноваторство, расширенное воспроизводство, интенсивный труд, которые вызвали социальную дифференциацию, появление институтов власти и т.д. Духовные основания цивилизации воплотились в ориентирах на независимость от природы (позже от всего, того, что выступало внешним по отношению к автономной личности), развитию ценности свободы, утверждению гуманизма и антропоцентризма, позволяющих использовать всего, что не обладает разумом, в качестве средства.

#### **б) традиционный и инновационный типы цивилизации**

Говоря о цивилизации, следует отметить, что ее развитие происходило в двух основных формах (типах). Первая из них – традиционная, выражает стремление к сохранению целостности человека и природы в ценностном и социальном бытии, несмотря на условия качественного преобразования внешней среды в материальной сфере. Как и у «народов природы», внешняя среда и общество здесь выступают приоритетом по отношению к личности, результатом чего становится «особо жесткая связь индивида со своей социальной группой, будь то сельская община, этнос или сословие»<sup>249</sup>. Однако эта система является жесткой лишь по мнению европейцев, которые исходят из того, что общество – это сумма (агрегат) независимых индивидов. Здесь же

---

<sup>249</sup> Дилигенский Г.Г. «Конец истории» или смена цивилизаций // Цивилизации. Вып. 2. М., 1993 С. 45.

общество, как и природа в целом, понимается как «единое тело»<sup>250</sup>, организм, где подчинение есть проявление свободной воли. Приоритет здесь имеют традиционные образы, нормы жизни, аккумулирующие опыт предков. Инновации в связи с этим рассматривались как нежелательное явление, которого лучше избегать. Чтобы обеспечить эти условия традиционные общества вставляли на путь изоляции от внешнего мира, контактов и заимствований. Но при нарушении созданной автаркии они либо утрачивали самобытность, либо принимали систему инновационного прогресса, оставаясь приверженцами традиционности в духовной сфере. Традиционный тип цивилизации может быть назван переходным в силу того, что он имеет ряд общих черт с гомеостатическими обществами: стремление к гармонии с природой; малодинамичную материальную основу; боязнь качественных перемен, новизны, прогресса; невычленение личности из рода, этноса, общества; опору на традиции, опыт предков; простое воспроизводство социально-экономических и духовных структур; циклический характер развития; символичность, мифологичность мышления. Наряду с этими чертами, мы отмечаем и наличие тех признаков, которые свойственны исключительно цивилизации: рост численности населения, причем даже более значительный, чем в инновационном типе (особенно в Индии и Китае); вмешательство в природные процессы и явления (иригационные системы, крупное строительство, вырубка лесов и т.д.), нарушение естественного баланса; создание нового в материально-технической сфере (орудия интенсивного производства, технологии плавки металлов, стекла и др.); строительство городов; стремление к свободе от материального, природного мира (буддизм, джайнизм, дзэн); значительная социальная дифференциация (кланы, касты, варны, сословия).

Второй тип цивилизации – инновационный. В современной литературе называемый техногенным<sup>251</sup>, или западным, но первое из этих двух определений стало присуще этому типу лишь с XIX в., а второе имеет только географический смысл. Инновационный тип наиболее ярко воплощает в себе все признаки цивилизации и является ее классическим вариантом. Инновационный тип, «возникнув в лоне традиции», продемонстрировал небывалую решительность в утверждении нового приоритета - независимой от Природы и Рода свободной Личности. То, что сближало традиционные общества с «народами природы» – ориентир на гармонию со средой, коллективизм и тяга к консервации существующих установлений, было в этом зарождающемся обществе преодолено и затем отвергнуто. Новое, уникальное приобрело в инновационном типе цивилизации наивысшую ценность, дав мощный импульс раскрытию

<sup>250</sup> Морохоева З.П. Личность в культурах Востока и Запада. Новосибирск, 1994. С. 106.

<sup>251</sup> См. Степин В.С. Научная рациональность в гуманистическом измерении // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М., 1991. С. 138-168.

творческих способностей индивидов, обеспечивших, в свою очередь, возможности для активного преобразования действительности. Главным внешним отличием инновационного типа становится невиданная ранее быстрая динамика развития, сопряженная с духом инноваторства, творчества и созидания. В то время как традиционные общества в духовной жизни могли в синтетичном виде соединять черты мифологических, религиозных и философских форм мировосприятия, инновационный тип продемонстрировал возможность их обособления и «специализации». В общественном сознании народов инновационного типа противоположности воспринимались не в состоянии гармонии (даосизм) или слияния (буддизм), а в состоянии взаимного исключения и борьбы. Противоречивость восприятия бытия, разрыв целого, ценность особенного и единичного выступили внутренними духовными основаниями зарождающейся новой модели общества. Идеалы Равновесия и Гармонии были заменены идеалами Прогресса, движения к лучшему будущему. Пассивность и статичность стали восприниматься как выражение примитивности и отсталости, в то время как активная деятельность, в том числе и в отношениях с природой, оказалась определяющим фактором динамического развития.

Впервые в истории инновационный тип появляется в античном мире, затем развивается в Европе, а в Новое время укрепляется на Американском континенте. Характерными признаками этого типа цивилизации, его материальными, социальными и духовными основаниями, по нашему мнению, являются следующие черты:

1. В основе специфики инновационного типа лежат принципиально новые отношения с окружающей средой. Природа больше не рассматривается в качестве идеала и абсолютной ценности, она выступает средством достижения и повышения материального благополучия, является источником личного и общественного богатства. Поэтому она, с одной стороны, воспринимается как враждебная внешняя стихия, противостоящая разумному человеку, а с другой, превозносится, обожествляется, как эталон мощи, силы, богатства.

2. Материальная основа становится более динамичной и более эффективной. Так, переход от собирательства к земледелию повысил производительность труда в 400-600 раз, а от охоты к скотоводству - в 20 раз<sup>252</sup>. Возможно, это не было жизненной необходимостью, так как естественные условия не обрекали народы на голодное существование при условии контроля над рождаемостью. Однако это черта не была присуща народам цивилизации по причинам, на которые мы уже указывали выше. Следующий скачок в развитии инновационной цивилизации был связан с переходом от ремесленного производства с цеховой организацией к фабрично-заводским структурам. Производительность труда при этом

---

<sup>252</sup> См. Гиренок Ф.И. Ускользящее бытие. М., 1994. С.11.

увеличилась в 27 раз, что, казалось бы, обеспечивало человеку полную защиту от опасностей природной стихии. Если первую фазу становления данного типа цивилизации называют аграрной, или сельскохозяйственной, то вторая именуется как машинная или техногенная, так как характерной чертой ее стало быстрое изменение техники и технологии. «Смысл техники, - писал К. Ясперс, - состоит в освобождении от власти природы. Ее назначение - освободить человека как животное существо от подчинения природе с ее бедствиями, угрозами и оковами»<sup>253</sup>.

Техника выступает не как самоцель, она - средство, на этот раз промежуточное, для достижения власти и богатства, укрепления своего бытия в пространстве и времени. «Технический» человек рассматривает вещи под углом зрения их ценности для реализации собственных целей, при этом он не только освобождается от материальных проблем, но и сам воздействует на среду, ставит ее в зависимость от своей воли. За короткий срок своего стремительного развития техника, как известно, создала возможности, и отдалить человека от природы, и приблизить его к познанию тайн мира. Эти возможности определили оптимистический и пессимистический взгляды на технику, разделив ученых и философов на две непримиримые оппозиции. Но для всех определенным оказалось одно - техника стала «новой составляющей частью мира, наряду с Природой, Человеком и Обществом»<sup>254</sup>.

3. В социально-политической области характерной чертой инновационного типа цивилизации выступает стремление к защите личности и ее частного интереса от подчинения обществу и его связям. Стремление к автономии породило, с одной стороны, правовые и нравственные нормы, демократию и свободы, а с другой, феномен отчуждения, одиночество, эгоизм. И все же достижением этого типа цивилизации можно считать идею политической свободы (и даже ее реализацию в Афинах в IV в. до н.э.). Именно свобода становится для европейца мерилom развития и прогресса на все времена, и с ней связываются лучшие надежды и, вместе с тем, большие тревоги.

4. В духовной сфере для инновационного типа цивилизации характерны следующие приоритеты: 1) направленность активности вовне, на преобразование природной и социальной действительности; 2) стремление к принципиально новому, более сложному, что привело к формированию ценности инновации, творчества; 3) утверждение человеческого бытия как цели мирового процесса, а его позиции в мире – как центральной и приоритетной. 4) стремление к рациональному истолкованию бытия, контролю над объектами, реальным воплощением которых становится наука..

---

<sup>253</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С.117.

<sup>254</sup> Печчеи А. Человеческие качества. М., 1985. С. 64.

Кратко обрисовав основные черты главных форм жизнедеятельности общества, перейдем к непосредственному изучению ценностей и определению их роли в историческом пути того или иного общественного типа.

Следует заметить, что становление общественных ценностей – двуединый процесс, в котором ценности личности влияют на общественное сознание, а коллективные переживания, в свою очередь, воздействуют на сознание индивида. Польский философ и социолог Адам Шафф, подчеркивал, эмпирически подтвержденным фактом является то, что «признаваемая личностью система ценностей оказывает решающее влияние на ее социальные отношения»<sup>255</sup>, и в то же время чрезвычайное значение имеет степень адаптации и одобрения личных ценностей со стороны общества.

Общество становится сферой реального воплощения ценностей субъектов при условии их пересечения, которое умаляет значимость одних, и увеличивает ценность других в зависимости от их расхождения или совпадения. Понимая все виды ценностей как экзистенциальные ценности личности, мы полагаем, что общественное бытие и сознание являются продолжением и трансформацией индивидуального бытия. Каждая ценность – способ влияния личности на бытие, попытка улучшения качества собственной жизни или внешней реальности для количественного или качественного ее продления, усовершенствования. Сообщая миру о том, что является ценным для него, субъект показывает направление своей активности, тем самым, позволяя предположить, какие изменения могут произойти в обществе и природе.

Общественные ценности формируются под влиянием двух основных факторов: совокупного творчества ценностей индивидов и создания ценностей лидерами, элитой той или той или иной эпохи. Например, для кочевых народов было характерно стремление к постоянному поиску новых благоприятных территорий, быстрому передвижению и решительным действиям. Это отвечало интересам каждого представителя данной группы и способствовало формированию общих приоритетов. Для граждан греческих полисов важным было сохранение общей собственности, поскольку она была и в их личном владении. Законодательство Афин или Спарты, например, было ориентированно на поддержание определенной численности граждан, поскольку демографический рост мог бы вызвать увеличение собственников и, следовательно, уменьшение их доли. Для Спарты, как известно, был характерен отбор здоровых младенцев старейшинами, а для Афин – свобода распоряжения судьбой ребенка отцом (вплоть до убийства или «отправления в корзине по реке»).

---

<sup>255</sup> Шафф А. Куда ведет дорога? Человек в поисках смысла // Философия истории Антология. М., 1995. С. 321.

Что касается творчества ценностей лидерами, то их направленность выражает личные стремления усовершенствования бытия «ради общих целей». Зачастую подобные ценности могут быть лишь способами продолжения своего существования во времени и в мире других индивидов. Например, имея склонность к математике, Р. Декарт и Г.В. Лейбниц обосновывали ценность рационального знания для всей философии, науки, культуры. Их влияние на современное мировоззрение выразилось в культе рациональности, а также способствовало тому, что все, что не познаваемо разумом стало расцениваться как потенциально содержащие зло. Педантичность, страсть к порядку и строгим канонам, по словам учеников, были характерны для личности Конфуция, что нашло воплощение в утверждаемых конфуцианством требованиях: строгого соблюдения порядка, этикета, ритуала, следования традиции предков, соблюдении субординации. Впоследствии эти приоритеты оказались основаниями всей культуры Китая, способствуя его консервативному саморазвитию. И таких примеров истории известно не мало.

В целом творчество общественных ценностей – процесс, связанный с трансформацией субъективного оценивания во внешнюю реальность. Если субъект ценностного отношения мыслит обыденно и его ценности направлены на решение личных потребностей, то эти ценности трансформируются в общественные при условии, что их разделяет множество других индивидов. Если личные ценности отличаются от традиционных, стандартных, связанных с природно-социальной программой, они способны стать общественными ценностями в том случае, если их субъект обладает признаками лидера. К таким признакам относятся способности включить в свою субъективную реальность Другого или весь мир в целом, высокая степень теоретического мышления, ответственности, харизматичности. Поэтому, исследуя общественные ценности с позиции экзистенциального метода, следует иметь в виду, что их происхождение всегда связано с существованием личности ее стремлением к усовершенствованию бытия и наполнению его смыслом.

Изучение общественных ценностей может проводиться, исходя из различных оснований, таких как этноцентризм, прогрессизм, экономизм, биологизаторство и т.д. В нашем исследовании в качестве исходного основания предлагается экзистенциально-плюралистическая концепция. Ее суть состоит в признании общественного бытия и сознания как продолжения индивидуального существования, личного поиска совершенства, в утверждении смысло-жизненной сущности всех видов ценностей, в признании множественности аксиологической картины мира. В этой связи анализ ценностей общества будет включать в себя изучение не только классических приоритетов западного мировоззрения, но также - восточного и внецивилизационного. Мы обратимся к рассмотрению тех ценностей, которые, по нашему мнению, имеют субстанциональное,

направляющее значение для развития той или иной формы жизнедеятельности социума.

#### **4. 2. Гармония как ценность взаимодействия человека, социума и природы**

Ночная лодка, несущая луну,  
ловит в свои сети реку свободы;  
наследие  
незамутненной чистоты подобно этому.

Путь гармонии непостижим и  
всеобъемлющ.

Хун-чжи

Прежде всего, мы обращаемся к исследованию самых ранних ценностей человечества – гармонии и традиции, поскольку их утверждение или отрицание обуславливает вариантность жизнедеятельности различных типов обществ. Ценность гармонии, как ориентира общественного и индивидуального бытия, характерна в большей степени для гомеостатических обществ, а также для цивилизации традиционного типа. Гармония как соразмерность, уравновешенность, дополненность внутреннего и внешнего является ценностью как индивидуального, так и общественного бытия, названных форм жизнедеятельности социума, отражая стремление к целостности, неразграниченности восприятия мира. Но если для «народов природы» универсальность восприятия была связана с пра-логическим, бессознательным представлением о мире как однородном и едином в своей основе, то для народов цивилизации она оказалась снятием глубокой рефлексии по поводу двойственного, противоречивого, двуединого основания мироздания. Анализ ценности гармонии в ее социальном аспекте будет включать в себя следующие этапы: исследование содержательного наполнения самого понятия «гармония», определение сущности и значения этой ценности в жизнедеятельности обществ различных типов («народов природы», традиционного и инновационного типов цивилизации).

##### **а) понятие гармонии в ценностно-экзистенциальном контексте**

Понятие «гармония» в данном исследовании имеет предельно широкое значение, не ограничивающееся исключительно эстетической и даже этической сферами. Гармония выступает как ключевая



онтологическая и антропологическая категория, характеризующая способ соподчиненности и включенности внутреннего и внешнего уровней бытия индивида (общества). Ориентир на гармонию в этом смысле означает не только эмоциональное переживание и чувственно-образное ощущение прекрасного как органически целостного, но и интуитивное или рациональное представление о возможности вхождения в состав бытия не в качестве «чуждого» компонента, а как необходимой составляющей некоего единства. Гармоничность как свойство мира и способ его особого восприятия характеризует онтологическое и гносеологическое своеобразие двуединого процесса развития отношений человека и мира.

Гармония как метафизическая и экзистенциальная категория включает в себя ряд составляющих идей: 1) соответствие эссенции экзистенции; 2) взаимообусловленность внешнего и внутреннего факторов; 3) равноправность и соразмерность всех компонентов целостности, каждая из которых необходима для единого совершенства; 4) отсутствие «чуждых» компонентов, их принципиальная невозможность; 5) преодоление (или незнание) разграниченности, противоречия, враждебности элементов в составе целого; 6) покой и равновесие как не искание новых качественных перемен. Устремление к подобным ориентирам может иметь множество форм, например таких как: бессознательное представление о реальности как гармонии (вариант тождества), интуитивное, иррациональное постижение гармонии как изначального, подлинного бытия, возвращение к которому является целью совершенствования (теория начала), рациональное и мистическое осознание гармонии как возможного итога, небытия, не существования (теория финала). И если первый «вариант тождества» в большей степени характерен для истории «народов природы» и народов цивилизации периода архаики, то «теория начала» – для истории дальневосточных народов, а «теория финала» – для народов Индии.

Следует подчеркнуть, что, говоря о гармонии, в литературе нередко могут употребляться термины «совершенство», «благо». В нашем исследовании гармония не связана исключительно с позитивным этическим смыслом. Гармония выступает состоянием, предшествующим или преодолевающим всякое противопоставление, в том числе и дуализм добра и зла. Поэтому, строго говоря, «этическое» наполнение понятия гармонии абсурдно, ибо этика развивается в рамках альтернативы добра и зла. Гармония - не идеализация бытия, а выражение не расчленяемого, лежащего вне абстрактного логического осмысления отношения к объекту, вызывающему любовь и ненависть, благоговение и страх, желание и отвращение - одновременно. Поэтому утверждение о том, что те или иные общества обнаруживают стремление к гармоничному восприятию себя в мире, не означает их этической, нравственной идеализации. Еще раз отметим, что гармония выступает не столько этическим, сколько онтологическим и антропологическим понятием. Первобытные общества

выражали (и на примере современных изолированных народов продолжают выражать) стремление к гармонии, балансу отношений с внешней природной средой и внутри сообщества, исходя из биологической, естественно-природной взаимосвязи социума и ландшафта. Подобный «органицизм» – результат преобладания и доминирования экологического фактора над антропным и социальным. Что касается мировоззрения традиционного типа цивилизации, в частности даосизма, конфуцианства, синтоизма, форм индуизма, буддизма и джайнизма, то стремление к гармонии здесь выступает отражением преобладания духовного ориентира развития по отношению к материальному (биологическому и экономическому). Это стремление – не интуитивное до-логическое миропонимание, а философская рефлексия, имеющая своим следствием попытку восхождения к пониманию бытия как единства, после осмысления его двойственности. Поэтому понятие гармонии для народов цивилизации качественно отлично от его аналога у «народов природы». Незнание логического «расщепления» (по Ницше «рассечения») явлений и свойств на благие и злые не может быть тождественным преодолению их знания. Поэтому справедливо будет назвать гармонию как ценность для народов природы первичной, базальной, естественной, а гармонию как ценность общества цивилизации синтетической, обретенной, искусственной (от искусства – как итога совершенствования). Разумеется, каждое из понятий будет иметь в отдельных случаях свою специфику, несмотря на то, что терминологически они могут совпадать.

Прежде всего, обратимся к исследованию гармонии в ее первичном значении, имеющем место в мировоззрении народов гомеостатических обществ и представляющего «вариант тождества».

### **б) гармония как реальность**

В первую очередь ориентир на гармонию проявляется в отношениях с окружающей средой. Индивид не возносит себя в центр этой системы, ибо не природа зависит от его воли, а он от нее. Характерно, что при этом человек не тяготится своей зависимостью, так как не рассматривает себя как нечто чуждое, принципиально отличное от природы, духовно он един с ней и неразрывен.

Современное состояние гомеостатических обществ этнологи в этом контексте оценивают по-разному. Так, К. Леви-Стросс полагает, что сегодня архаичные народы утратили гармоничные отношения с природой, которые были присущи первобытному обществу, и мы наблюдаем их в состоянии становления, а не полной неподвижности и консервации<sup>256</sup>. Вместе с тем множество антропологов и этнографов-практиков отмечает,

---

<sup>256</sup> См. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985. С. 98.

что гармония еще присуща немногим оставшимся в изоляции «неокультуренным» племенам (А. Кребер, Р. Редфилд-Браун, Б. Малиновский, М. Мид, Р. Бенедикт<sup>257</sup> и др.). На наш взгляд, есть возможность попытаться объединить оба подхода, ибо каждый из них вполне обоснован. Гармония с природой здесь служит ориентиром, идеальной моделью существования. Но реальные условия XIX-XX вв. настолько быстро изменили саму природу и распространили достижения цивилизации, что этот идеал все дальше удаляется от реализации (по внешним причинам). Природный фактор можно расценивать как своего рода «экологический императив», поскольку природа не воспринимается этими народами как средство, которое можно лишь использовать, она является целью и источником одновременно.

В духовной сфере главным выступает ориентир на гармонию как равновесие, как источник постоянства и целостности мира, связанный со своеобразием мышления, психологической организацией «народов природы». Мифологическое сознание практически выводило некую «жизненную модель» как обязательную линию поведения, признающую целостность бытия ведущей ценностью, так как жизнь в меняющемся мире... была попросту невозможна»<sup>258</sup>, пишет о народах Центральной Африки В.Р. Арсеньев. Нарушение целостности мира народы племени бамбара, например, связывают с силой «ньяма», «которая выделяется из любого целостного объекта при полном или частичном его разрушении, поэтому оно и связывается с нарушением всеобщего равновесия»<sup>259</sup>, отмечает этнограф.

Стремление к равновесию природного и социального, целостное мировосприятие выступают отражением высоко развитой способности к адаптации. Адаптация, как свойство, присущее любой форме жизни, по мнению болгарского ученого И. Калайкова, должна неизбежно включать в себя два компонента: «снимать воздействие раздражителей с помощью изменений, которые реализуются посредством отражения-следа и отражения-ответной реакции и свойство живых систем вырабатывать в себе в процессе взаимодействия способность к такого рода изменениям»<sup>260</sup>. Адаптация в этом смысле не означает состояния покоя и консервации связей, напротив, она оказывается постоянным изменением одного объекта в условиях постоянной изменчивости внешней среды в целом, как некий пример подвижного в подвижной среде. Следовательно, поддержание равновесия также будет не пассивным воспроизводством сложившихся форм жизнедеятельности, а разумным и в некотором роде творческим

<sup>257</sup> Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998, Radcliff-Brown A. Structure and function in primitive society. London, 1959, Мид М. Культура и мир детства. М., 1988, Кребер Т. Иши в двух мирах. Биография последнего представителя индейского племени яна. М., 1970.

<sup>258</sup> Арсеньев В.Р. Звери-боги-люди. М., 1991. С. 148.

<sup>259</sup> Там же. С. 140.

<sup>260</sup> Калайков И. Цивилизация и адаптация. М., 1984. С. 24.

процессом контроля над избытком и недостатком тех или иных компонентов в составе биоценоза. По сути, речь идет о гомеостатическом равновесии, которое мы вслед за передовыми этнографами и антропологами называем состоянием природной гармонии. Понятие гомеостаза, пришедшее в социальные науки из естествознания, оказалось весьма уместным для характеристики определенного типа существования, цель которого состоит в ослаблении и снятии напряжения между отдельными объектами, или объекта в составе целостности. Любые формы проявления агрессивности при таком стремлении будут иметь смысл не утверждение своей исключительности и значимости, а устранение того, что оценивается как преграда на пути к состоянию разрядки и равновесия. Таким образом, понятие естественной, первичной гармонии оказалось тесно связанным с понятиями адаптации, равновесия, гомеостаза, что окончательно избавляет наше исследование от возможности говорить в этом случае с позиции этики.

В то же время нас интересует не столько биологические, сколько онтологические основания подобного ориентира жизнедеятельности. Гармония в этом значении выступает главной характеристикой наличного бытия, и состояние «как должно быть» сливается с состоянием бытия «как оно есть». Реальность как бытие в восприятии субъекта (в данном случае коллективного) рассматривается как устойчивая, но живая система, сущность которой есть гармония как соразмерность, взаимосвязанность, органичность всех ее компонентов и уровней. Тождество реальности и гармонии, как высшей ценности, рождает позитивную оценку мира и самого себя как части этой целостности. Следствием этого, как известно, является почти полное отсутствие душевных расстройств, неврозов, депрессий у народов обществ-изолятов<sup>261</sup>, за исключением состояний нарушения их изоляции. Совпадение бытия и ценности рождает и состояние заботы, ответственности за сохранение существующего положения вещей, что имеет своим следствием консерватизм, стремление к автаркии, неприемлемость новшеств и перемен. Гармония как оценка реального мира не означает его идеализации в нашем понимании этого слова. Реальность выступает не проявлением бесконечной силы, созидания, роста и приумножения, но скорее сочетанием выше названных феноменов с их противоположностями – угасанием, гибелью, распадом, ослаблением, существующих только вместе и в дополнении друг другом. Вероятно, это позволило известному антропологу Маргарет Мид назвать образ жизни этих народов «контрастным», включающим в себя как высшее проявление альтруизма и самопожертвования, так и элементы безграничной жестокости по отношению к соплеменникам, имеющее

---

<sup>261</sup> См. Г. Юнг Очерки о современных событиях // Божественный ребенок: Аналитическая психология и воспитание: Сб. М., 1997. С. 93.

место, например, в поведении некоторых коренных народов Новой Гвинеи<sup>262</sup>.

Исходя из приведенных размышлений, можно сделать вывод о том, что оценка мира как гармонии, понимаемой как равновесие сил и качеств, оправдывает и даже поддерживает все проявления насилия, разрушения, гибели, рассматривая их как необходимые и естественные. Однако это было бы не в полной мере справедливым. Абсолютная ценность природной гармонии включает высокую оценку самой жизни, как некой мистической «жизненной силы», лежащей в основе всех возможностей и бесстрашное отношение к смерти как выражению естественной природной цикличности проявления жизни. Этика добра и зла в этом случае выстраивается из приоритета тех факторов, которые способствуют укреплению и умножению жизни рода (даже за счет слабых его представителей). Человек как микрокосм, являя собой все стихии и свойства мира, оказывается способным создавать и уничтожать жизнь, накапливать и растрчивать энергию, тяготеть то к упорядоченности, то к распаду.

К каким же практическим результатам приводит воплощение ценности гармонии в жизнедеятельность гомеостатическими народами? Анализ исследований современных этнографов и антропологов показывает, что реализация экологической, социальной и психологической гармонии граничит здесь с дисгармонией, насилием, незащищенностью от внешних изменений. Ориентир на гармонию для первобытных народов связан с гармонией природы, суть которой не только сотрудничество, но и борьба видов и особей за выживание. Если в качестве эталона принимаются отношения с позиции силы, адаптации, приспособленности, господствующие в живом мире в целом, то в социуме это формирует достаточно жесткие формы подчинения и контроля. Понимание индивидом себя как части социума, неотъемлемой от целого, может отчасти снимать это противоречие. Однако каждая особь, даже жертва хищника, стремиться не к гармоничному включению в ландшафт, в котором она послужит чьей-то пищей, а продлению и укреплению собственной жизни и жизни потомков. Поэтому, размышляя о том, как, стремясь к гармонии, те или иные представители рода подчиняются сильнейшим, необходимо иметь в виду, что каждый из них ориентирован на личное «восхождение» по лестнице бытия. Жесткие формы подчинения, контроля, следования стереотипам поведения, соблюдение ритуалов есть развитые формы коллективной бессознательной деятельности, условных инстинктов для выживания и внутреннего «комфорта» в условиях природы - баланса с позиции силы. Снятие стремления улучшить окружающую реальность через осознание себя как ее органической части не избавляет от социальной дисгармонии, а вызывает иллюзорное ощущение ее

---

<sup>262</sup> Мид М. Культура и мир детства. М., 1988. С. 50-94.

отсутствия. Природная гармония как баланс сил хищника и жертвы, жизни и смерти, роста и ослабления как социальная модель может быть оптимальной только при отсутствии представлений о Благе, которое не мыслимо в природе. В противном случае, если существует моральное сознание, воплощение ценности гармонии может вести к достижению ее альтернативы. Еще более явной эта связь выглядит на примере отдельной личности. Ее стремление к бессмертию для себя, неизбежно оканчивается личной смертью или «бессмертием себя для других». Так, в процессе воплощения ценности претерпевают метаморфозы, трансформируются свои подобию «с учетом реальности» или, при их наиболее активном (фанатичном) преследовании, превращаются в свои альтернативы.

От анализа ценности гармонии в гомеостатических обществах мы переходим к изучению их сущности и роли в условиях цивилизации.

### **в) гармония как источник бытия**

Высшая форма развития ценности гармонии достигается в мировоззрении цивилизации традиционного типа, особенно в Китае и странах, на которые повлияла его культура. Развитие представлений о мире и человеке от мифологического до теоретического неизбежно включало идею гармоничности изначального мироздания, достижение которого понималось как возвращение в бесконечное и безначальное состояние. Наиболее обстоятельно понятие гармонии как онтологической категории раскрывается в даосской традиции. В отличие от представлений первобытных народов понимание гармонии здесь связано с рефлексией по поводу трагичности и ограниченности наличного бытия человека. Эта рефлексия приводит к отступлению от позитивного истолкования обыденного существования человека и подчеркивает необходимость сложнейшего пути совершенствования для обретения утраченной «естественности» и тем самым гармоничности. Поэтому понятие гармонии раздваивается и представляет два варианта: «изначальной гармонии» Дао, У цзы («Беспредельное») и вновь обретенной гармонии как итога совершенствования и поиска высшей мудрости, Тай цзи («Великий предел»). Если первый вариант символически изображается в виде пустого белого круга, означающего, как отсутствие, так и возможность всего, то второй – виде плавно перетекающих друг в друга частей белого и красного или черного (поздний вариант символа), означающих творение, изменение и поддержание существования вещей и явлений. Гармония в каждом из случаев (в первом - как начало и как итог, а во втором - как сам процесс) оказывается «снятием» раздвоенности, противоречивости мира, неизбежно фиксируемых сознанием человека цивилизации, существующем «вопреки» природе. Совершенствование же становится поиском состояния без качеств, отличий, форм и явлений. Вынужденная искусственность

обретения состояния «естественности» оказывается, по сути, стремлением преодоления того, что привнесла сама цивилизация. Мощь цивилизации как формы существования общества по мере своего развития ведет к усложнению практики обретения своей безначальной природы. Отсюда - ценность несказанности, нереализованности, непроявленности, стремление к безоценочности, простоте, спонтанности. Гармоничность становится для ряда даосских школ отражением внешней вселенной во внутреннем мире индивида, которая дает возможность слияния с первоисточником всего сущего и обретения бессмертия. Процесс соединения внешнего и внутреннего Дао адептами школы Шанцин, например, называются «сбрасыванием оболочки», стадии которого включают в себя формирование «бессмертного зародыша», вознесение духа, «подъем на небо» (фэй тянь), странствия по небесам. В этом смысле гармоничность выступает воплощением высшей силы, рождающейся при пересечении потоков различных энергий: сначала внутренних (порождающей, жизненной и духовной), затем внутренней и внешней (посредством использования эликсиров, магии и др.)<sup>263</sup>. Понимание гармонии как источника высшей силы оказывается близким шаманизму и представлениям «народов природы» о «жизненной силе» как важнейшей ценности единого мира. Однако такое понимание гармонии качественно отлично, так как оно оказывается итогом переживания и осмысления двойственности всего существующего. *Стать* таким «как все вещи», как это рекомендует Лецзы для достижения гармонии, неизмеримо сложнее, чем *быть* как все вещи.

Гармоничность как характеристика мира и человека в его составе является характерной для всей китайской мысли, которая, по словам Е.А. Торчинова отличается «холистическим органицизмом»<sup>264</sup>. В частности это проявляется в философии Го Сяна, отличающуюся аксиологичностью метафизических исследований. Го Сян описывает высшее благо в онтологических категориях и наделяет высшей ценностью природу как процесс спонтанного независимого изменения, который предполагает установление глубокой гармонии между всем сущим. Гармония, в учении Го Сяна, делает мир «не беспорядочным скоплением независимых самопорождающихся сущностей, но структурно упорядоченным множеством, каждый элемент которого, трансформируясь по законам своей природы, согласуется с аналогичными трансформациями любого иного элемента множества, «откликается ему»<sup>265</sup>. Понятие гармонии тем самым является необходимым для обоснования тезиса о спонтанности, беспричинности (у гу) всех процессов и изменений, характерного для даосизма. В отличие от буддистской доктрины всеобщей причинности и

<sup>263</sup> См. Вонг Е. Даосизм. М., 2001.

<sup>264</sup> Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания. СПб., 1998. С. 152.

<sup>265</sup> Там же С. 151-152.

взаимозависимости (сутью детерминистического подхода которого является идея «все влияет на все»), даосизм придерживается концепции естественного, «беззаботного странствия», «независимого изменения в сфере сокровенного», отрицая «упорядоченность», целесообразность изменений. Если бы не гармоничность, «отзывчивость» всех элементов мира друг другу, он представлял бы собой хаотическое нагромождение множественности вещей. Гармония – есть следование вещам (в варианте Ле-цзы) и следование вещей друг другу. Гармония есть важнейшее условие для позитивного отношения к миру в мировоззрении Китая, в то время как жесткий детерминизм, не нуждающийся в гармоничности как онтологическом понятии, характеризует мир как зависимость, несвободу и приводит к его негативной оценке. Необусловленность и независимость от чего-то внешнего, иного являются в китайском миропонимании и свойствами человека в составе общества. Путь каждого в определенном смысле есть его судьба, но эта судьба не имеет никакой внешней причины: ни ниспослана Небом (как в конфуцианстве), ни задана влиянием общества и рождаемых им потребностей. Поэтому «следование вещам» (шунь у) означает отказ от целеполагания, активности в воплощении преднамеренных действий, что и дает искомое гармоничное состояние высшей потенции «нерожденного».

Отношение к человеку как к модели мира, органически соединяющему в себе покой и движение, созидание и агрессию, иррациональность и рационализм, сострадание и жестокость, эгоизм и любовь, истину и ложь, божественное и демоническое, наконец, жизнь и смерть – предполагает, что гармония лежит за *пределом* разграничения и оценивания. Абсолютизация чего-либо, обожествление и высокая оценка неизбежно повлекут развитие антиценности, «темной» стороны явления, что красноречиво описывается в первых главах «Дао дэ цзин». Попытка избежать этого дуализма скрывает за собой стремление снять субъектно-объектные противоречия. Снятие качества означает и снятие индивидуальности, а, следовательно, субъективности. Снятие, безусловно, не означает простого отрицания. Субъект предельно раскрывает свои жизненные и духовные силы ради возвращения в дорожденное состояние гармонии дитя с матерью, когда двое еще являют собой одно. Вместе с тем, отказ от субъектности в даосском варианте не означает полного отрицания индивидуальности адепта, подобно буддистскому. Достигший бессмертия «совершенномудрый» сохраняет даже неповторимую внешность и ум, в то время как прочие, согласно традиции, «растворяются» в природной и небесной пнеуме.

Можно заключить, что главным достижением ориентира на гармонию в даосском миропонимании оказывается преодоление «чуждости», «враждебности» мира по отношению к человеку, рождаемых цивилизацией и фиксируемых культурой. Снятие страха перед стихией,



смертью, мировым злом, абсурдом, невозможностью подлинного знания и свободы – то есть всего того, что является ключевыми проблемами западного мировоззрения, решает главную экзистенциальную задачу человека. Вероятно, эта ясность и стала причиной обращения в XX в. европейской философии к восточной (М. Хайдеггер, Л. Витгенштейн и др.). Мир и общество не столько враждебны личности и противостоят ей, сколько являются возможными источниками энергии для развития отдельного индивида, если уметь направить эти силы в нужном направлении. Отсюда, многочисленные практики управления внутренней энергией тела и использования внешней энергии Вселенной, общества, противника в собственных целях и против него. Наиболее глубокой с точки зрения философии в этом смысле выступает и практика айкидо, основатели которой отмечают, что высшей целью для них является гармонизация отношений индивида и Вселенной. Если *ки* это «энергия, образующая мир, находящаяся внутри каждой сущности, ожидающая, когда ее реализуют и воплотят в жизнь»<sup>266</sup>, то *ай* – гармония ума и тела на пути к саморазвитию. Эмпирическое понимание идеи гармонии, воплощенное в системах управления энергией (цигун), школах боевых искусств, в астромантии, геомантии (фэн шуй), пронизывает не только интеллектуальную культуру Восточного общества, но и жизнь обычного человека. Это позволяет говорить об общественном, практическом, а не элитарном, теоретическом ориентире на гармоничность человека в мире.

Гармония как ценность общества не означает отсутствия социальных противоречий, а скорее учит не расходовать свои жизненные и духовные силы по этому поводу, использовать внешние источники энергии на пути к собственному бессмертию. Этому идеалу не противоречит и этика конфуцианства, где снятию подлежат, прежде всего, переживания по поводу социального неравенства. Глубина понимания и следование в направлении гармонии дают даже самому «маленькому» человеку достоинство и свободу при внешнем смирении и услужливости. Экзистенциальное противоречие «страх-страдание-незнание-одинокчество» решается не в политике и экономике, а внутренне, через формирование определенного отношения к себе и внешнему миру. Основанием социальной гармонии, прежде всего, выступает правило человеколюбия по принципу взаимности (*жэнь*), имеющее внешнее выражение в соблюдении ритуала (*ли*), сыновней почтительности (*сяо*), учености (*чжи*). Достигший совершенства на этом пути становится благородным мужем (*цзюань цзы*) – нравственно самодостаточной и самостоятельной личностью. Уважение к существующему порядку вещей и отношений, преодоление стремления к выгоде, унижению других оказываются залогом гармоничных взаимосвязей индивидов в обществе. Как и в даосизме, гармония понимается в конфуцианстве как органичное взаимодействие частей в

---

<sup>266</sup> Уэсиба Киссемару. Дух айкидо. Киев, 2000. С. 22.

составе целого, которое совершенствует и укрепляет тех, кто осознает свою причастность всей системе. В целом ценность гармонии в контексте китайской традиции связывается с силой единого, непроявленного, неразделенного на множество вещей начала мироздания, приобщение к которому дарует вечность и совершенство.

Как же эта ценность воплощается в общественном бытии? Назвать социально-политическую жизнь Китая, в частности, или Азии, в целом, воплощением гармонии едва ли решится хотя бы один исследователь. Такое количество кровопролитных войн, восстаний, переворотов не знала ни Европа, ни Африка, ни Америка. Это кажется парадоксальным, поскольку ведущим ориентирами общественного и личного мировоззрения здесь выступали не свобода или права личности, а гармония и коллективизм. Или, может быть, история Поднебесной была воплощением гармонии, только не в европейском, а в китайском смысле этого понятия? Если под гармонией понимать постоянную циклическую смену состояний, в целом не разрушающую систему, а позволяющую ей быстро восстановиться после любых потрясений, то это может быть и верным. Стремление к гармонии в социуме здесь также предполагает уважение силы, с одной стороны, и понимание необходимости слабости, с другой. Смерть и разрушение – здесь рассматриваются не как зло и дисгармония, а как естественные состояния коллективной жизни. Фанатичное стремление к упорядочиванию социальной системы во имя ее гармонизации формирует диктатуры и деспотические режимы, снять страх перед которыми помогает искусство внутренней психотехники и медитации. Так, ценность при воплощении в реальность легко может трансформироваться в антиценность. Это превращение связано, на наш взгляд, со *способами* реализации ценности из идеала в действительность. Если, стремясь к гармонии, общество ориентируется исключительно на насилие, а сотрудничество делает навязанным, ложным, достичь позитивного баланса оно не сможет. Если каждый индивид хочет мира и покоя в своей душе и тем самым показывает, что окружающий мир с его потрясениями для него не столь важен, то достичь гармонии в социальной сфере вряд ли окажется возможным. Стремление быть гармоничным в себе может обернуться дисгармонией при взаимодействии с другими. Коллективизм и культ семьи в данном случае выступают средствами разрешения этого противоречия, но в их основе лежит, скорее, не принцип гармонии, а принцип выживания, который умножает силы отдельной личности и позволяет ей противостоять внешним силам. Принцип гармонии в условиях социума оказывается фактором консолидирующим, с одной стороны, и жестко упорядочивающим все связи, с другой. Жесткость системы, форм управления государством и экономикой внутренне связаны с ориентиром на Гармонию всех вещей, отступление от которой граничит с преступлением. Если гармония выступает эталоном

взаимоотношений между социальными группами, то неизбежно осознание необходимости своего качества и места среди других. Гармоничность отношений в обществе предполагает, что каждый должен «оставаться на своем месте» и исправно выполнять свои функции, не посягая на большее. Такая система в политической и экономической сфере может быть очень эффективной, однако, в социально-личностном измерении быть весьма далекой от «гармонии».

Таким образом, общественный принцип «гармония как источник бытия» при его реализации через насилие может утрачивать свой позитивный смысл, и сохранять лишь «природный», ценностно-нейтральный, либо полностью вытесняется в индивидуальное сознание. Недостаточная эффективность такой модели связана не столько с самой целью, сколько с ее сочетанием со средствами. Путь ненасилия для реализации гармонии не был характерен для большинства индивидов этого типа общества, что, вероятно, и вызвало негативные трансформации при воплощении этой ценности в практику. Теперь обратимся к еще одному варианту понимания гармонии, в котором ненасилие уже играет гораздо более значительную роль.

#### **г) гармония как совершенный итог бытия**

В традиции индийской философии идея гармонии, на первый взгляд, не имеет столь глубокой разработанности. Однако внутреннее созвучие буддизма и даосизма, в том числе и в понимании субъектно-объектных отношений, как известно, привели к рождению культуры дзэн-буддизма, где идея гармонии соединяется с идеей просветления. В самом буддизме гармония может быть понята как выражение Среднего (срединного) пути. Эта концепция Нагарджуны основана на отрицании («восемь «нет»»), сутью которого является не абсолютное «ничто», а нечто, остающееся после всякого отрицания, которое только возможно. Склонность к отрицаниям, признание равенства и гармонии, а также представление о единственности реальности явились теми элементами китайской мысли, которые также были характерны и для буддизма Махаяны. По сути, в концепции дзэн даосизм стал метафизическим основанием буддизма как этики и практики достижения освобождения. Именно в Китае происходит обогащение буддийской доктрины Махаяны такими понятиями как бытие, ничто, изначальное небытие, субстанция, функция, Великий предел, дуализм инь-ян. Это оказалось внутренне созвучным собственным понятиям буддизма, таким, как пустотность, ничто и нирвана. Итогом взаимовлияния стало учение об отрицании дуальности бытия и небытия, субъекта и объекта, утверждение невыразимости реальности в словах.

Трактаты патриархов дзэн свидетельствуют, что происходит предельное сближение понятий Будды и гармонии мира, в «Кэйтоку

дзэнтороку» например, отмечалось: «Сознание, Будда и живые существа, совершенная мудрость и оскверняющие страсти – все это только разные наименования для одной и той же субстанции. Знайте же, что эта субстанция неуничтожима, и не постоянна, а ее природа не загрязнена и не чиста; знайте же, что она совершенно спокойна и представляет собой единое целое, и что в ней обыденное и святое равнозначны»<sup>267</sup>. Идея гармонии органично входит в буддийскую доктрину дзэн, что видно на примере учения школы Цаодун («Пять рангов»). Развитие мира и сознания, описывается здесь идущим по следующей схеме: мир, в котором все взаимозависимо, благодаря причинной связи представляет собой реальность всех вещей, которые, несмотря на многообразие, в сущности, являются одинаковыми, бесформенными и пустыми. Все вещи пронизаны неким всеобъемлющим принципом, и тем самым одинаковость и различие соединены воедино. Схему венчает «пятый ранг», указывающий на тождественность безграничного взаимопроникновения, в котором снимаются все различия: «гармоничное взаимодействие между частностями, а также между каждой частностью и универсальностью, приводит к возникновению блистательного мира»<sup>268</sup>. Формула «пяти рангов» стала не только онтологическим основанием теории дзэн, но получила аксиологическую и социальную интерпретацию в теориях «пяти рангов достоинств» и «пяти рангов взаимоотношений правителя и подданного». Но все формулы пяти рангов или состояний ведут к одной цели – к обретению совершенного единства во всеобщем взаимопроникновении<sup>269</sup>.

Интересно, что идея гармонии прочно вошла не только в китайский и японский буддизм, но и в саму традицию Махаяны, о чем свидетельствуют современные тексты адептов тибетского ламаизма. Гармония рассматривается как естественное состояние равновесия всех энергий тела, с одной стороны, и человека и мира, с другой. Поэтому все практики выступают инструментом восстановления утраченной гармонии, либо творчеством нового по законам гармонии мира в его целостности. На конференции мировых религий в Ассизи в 1986 году была принята «Буддистская декларация природы», в которой гармония и экологическое равновесие назывались в качестве ключевых приоритетов современности<sup>270</sup>. Но в целом, в индийском мировоззрении гармония выступает, скорее, характеристикой не феноменального мира и естественного порядка вещей, а мира чистого сознания, искомого адептом, суть которого в тождестве субъекта и объекта, полярных качеств, бытия и небытия. Если для Китая характерна трактовка гармонии как *единства*, *взаимоперехода*, превращения противоположных сторон друг в друга, то

<sup>267</sup> Цит по Дюмулен Г. История дзэн буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994. С. 179-180.

<sup>268</sup> Там же. С. 245

<sup>269</sup> См. Пять домов Дзэн. Сост и ред. Т. Клири. СПб., 2001.

<sup>270</sup> «Buddhist Declaration of Nature», Assisi, 29 September 1986.

для индийской модели свойственно понимание гармонии как их *тождества*.

Таким образом, и этот вывод имеет не только философский, но и социальный аспект, индивид в буддизме не противопоставлен миру как субъект объекту. По сути, факторы бытия не делятся на внутренние и внешние, по словам буддолога В.Г. Лысенко, субъект не имеет «ни раз навсегда заданных границ, ни фиксированных форм, представляя собой единство многих дхармических потоков, в которое входят и его внутренние состояния и воспринимаемые им предметы и процессы»<sup>271</sup>. Тождественность другому человеку, общине, касте, человечеству, каждому живому существу снимает как проблемы отчуждения, одиночества, насилия, так и проблему внешней свободы, которая оказывается излишней в рамках любого варианта органицизма. Единственной проблемой, подлежащей разрешению, остается разграничение истинного и иллюзорного бытия, проблема обретения чистого сознания, стирания кармической «пыли», то есть эволюция внутри собственного духовного мира.

Поскольку гармония в индийской традиции выступает ценностью-целью, воплощением реального будущего личности, состояния без «цепей» мира, перерождений, ее социальный смысл предельно сводится к индивидуальному. Гармонией может быть только мир вне социума, вне физической реальности, несущих неизбежные страдания. В то же время духовная элита этой культуры осознает ответственность за несовершенство и страдания большинства, что ведет ее представителей к проповедничеству и формирует «институт» бодисатв. Пробуждение сознания, стирание с него «кармической пыли» - цель учителей и наставников индуистских, буддийских и джайских учений. Современные наставники называют этот путь «путем обретения гармонии», но это гармония не социальная, а, скорее, духовно-мистическая, и нравственно-психическая. Путь обретения внутренней гармонии с мировым сознанием (Брахмана, Будды) связан с нравственным совершенствованием, главное содержание которого ненасилие и непривязанность. Путь ненасилия имеет не внешнюю, но внутреннюю ценность – помогает осознать связь (причинную и кармическую) всех живых существ и содействует освобождению от сансары. Однако следствия этого пути, прежде всего, отражаются в социальной реальности: история Индии свидетельствует, что практически все потрясения и войны имели здесь не внутренний, а внешний источник. Страна нередко становилась добычей более сильных держав или народов, и ее главными проблемами были захваты, бедность и перенаселенность. С точки зрения европейца такие условия не могут

---

<sup>271</sup> Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. С. 242-243.

вызвать социальной стабильности, и, тем более, гармонии. Однако для жителя Индии эти факторы не имеют в данном случае решающего значения. Бедность и страдание здесь рассматриваются как тяготы мира, способствующие осознанию того, что источник гармонии находится в самом человеке, а не вовне. Умение переносить внешнюю дисгармонию – косвенно способствует формированию гармонии внутренней. Улучшать внешний мир – значит, укреплять иллюзии, а совершенствовать духовные способности – обрести реальное освобождение и гармонию (как покой и угасание дхарм).

Таким образом, ориентир на гармонию в индийской традиции в его сочетании с принципами ненасилия и непривязанности к миру не приводит к гармонизации социальных проблем, но снимает их для отдельной личности. Человек, ищущий освобождения от мира, не стремится сделать мир гармоничным, но невольно изменяет его к лучшему, поскольку сдерживает свой эгоизм и стремление к агрессии. Как видно, достижение духовных ориентиров способно вызвать их метаморфозы, и сочетание ценностей-целей и ценностей-средств имеет в данном случае далеко не последнее значение. Метод ненасилия в достижении ценности гармонии усиливает ее позитивное содержание, и через индивидуальное сознание и поведение влияет на социальные и политические процессы.

В целом, мы видим, что внутренние ценности и устремления находят самое непосредственное отражение в общественных мировоззренческих ориентирах народов традиционного типа цивилизации, а идея гармонии касается не только онтологии и эстетики, но оказывается ключевой ценностью общественного бытия. В социальном аспекте ориентир на гармонию означает не идеализацию бытия и его принятие в том варианте, который представлен субъекту, а понимание мира как неизбежного соединения созидательных и разрушительных сил, взаимопроникающих и питающих друг друга, стремление к овладению мощью негативных сил и их использованию в собственных целях. В миропонимании народов Индии снимается даже идея единства дуальностей, и гармония выступает тождеством чистого сознания индивида и сознания Будды (Брахмана).

#### **д) гармония как красота мира**

Становление инновационного типа цивилизации происходит в рамках традиционного общества – античные полисы, как известно, первоначально были лишь периферией Древнего Востока. В архаический период и вплоть до эпохи расцвета в IV-V вв. до н.э. мировоззрение греков оставалось близким к традиционному, со свойственным ему ориентиром на целостность и гармоничность всех частей и стихий Вселенной. Гармония выступает здесь эстетическим и онтологическим понятием, неизбежно влияющим на социально-этическую сферу. По словам М.А. Барга, «в

своей целостности и наглядной замкнутости античный космос – совершенное воплощение чудесной, божественной гармонии, каким рисовался мир древним грекам»<sup>272</sup>. Для Гераклита, например, гармония – противопоставление хаосу – сущность мира, управляемого Логосом. Единство мира и взаимосвязь его элементов здесь понимается почти так же как в Китае: «Бессмертные смертны, смертные – бессмертны; смертью друг друга они живут, жизнью друг друга они умирают». Не нарушает гармонии даже то, что «война – отец вселенной» (Гераклит), так как в борьбе происходит становление и изменение. Пифагор связывает неуловимую божественную гармонию с числовыми соотношениями, рациональными и умопостигаемыми. Гармония как соразмерность, симметрия, совершенная пропорциональность, по мнению пифагорейцев, царит во Вселенной, она слышна в музыке, познаваема в математике, мистически зрима для души.

В «Государстве» Платона внутренняя гармония выступает выражением господства разумной части души по отношению к вожделеющей и волевой, а гармония в обществе в этом случае оказывается следствием правления философов, гарантирующих гармонию справедливости. Если в теориях досократиков гармония рассматривалась как естественное, изначальное состояние мира, как форма существования наличного бытия изменчивых, но связанных частей целого, то, начиная с Платона, гармония понимается как идеальное бытие, не тождественное земному миру, причем именно из-за его изменчивости и преходящего характера. Гармония оказывается формой истинного бытия вещей, с одной стороны, и формой возможного воплощения идеала в государстве будущего, с другой. Реальность гармонии в наличном кажущемся бытии состоит только во внутреннем подчинении разуму чувств и волевых стремлений, это - только субъективная реальность. Подобное соотношение характерно для неоплатонизма и христианства, с учетом изменившейся терминологии. Христианское уничтожение мира земного, отказ от оптимистической оценки природы человека постепенно избавляют европейское миропонимание от идеи гармоничности мироздания и общества. С другой стороны, поддержанный и усиленный христианством дуализм мира, выступающий в качестве арены борьбы добра и зла, искушения и смирения, греха и добродетели, души и плоти, - абсолютизирует роль разграничения, противоречия, непримиримости, истребления одной крайности другой. Снятием и преодолением противоречивости мира оказывается не *единство* или *тождество* противоположностей, а *победа* одной из них. Гармония же не может выступать свойством односторонне понимаемого царства добра и постепенно вытесняется из сознания идеей справедливости, воздаяния, спасения. Однако в философской традиции европейского натурализма и

---

<sup>272</sup> Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987. С. 35.

пантеизма идея гармонии оказывается внутренне обоснованной обожествлением природы и человека и продолжает свое развитие. В таком понимании она оказывается полностью противоположной доктрине гармонии Индии, суть которой образно состояла в том, что «белое и есть черное». Пантеизм европейского мира приходит к модели «черное и есть белое», заменив негативное отношение к наличному бытию восхищенным обожествлением. Но преодоление пантеизма и философии Единого монистической философией Нового и Новейшего времени привело к возвращению абсолютизации противоречивости и дуализма мира. Понимание мира как «предустановленной гармонии», предложенное Лейбницем, стремящимся объяснить согласованность духовного и физического, было в достаточной степени неожиданно для европейской философии. Природа гармонии, по его мнению, мистична, божественна и свидетельствует о мудрости творца: «Гармония или соответствие между душой и телом, является не беспрестанным чудом, а как все вещи природы действием или следствием первоначального, происшедшего при сотворении вещей чуда»<sup>273</sup>. Но, несмотря на интерес к метафизическому понятию и сущности гармонии со стороны Лейбница, европейская философия и культура в целом отличаются исключительно эстетическим наполнением ее содержания. И Шиллер, и Шеллинг, и Гегель размышляют о гармонии исключительно в контексте эстетики. Как писал Гегель, гармония состоит «в совокупности существенных аспектов и разрешении голого противоположения их друг другу, благодаря чему их сопринадлежность и внутренняя связь проявляются как их единство»<sup>274</sup>, имея в виду сферу прекрасного и искусство.

Гармония как эстетическая ценность становится образом прекрасного, совершенного, что проявилось, главным образом, в европейском искусстве. Культ красоты достигает пределов в эпоху Возрождения и романтизма. Пантеизм выступает в качестве философской основы понимания мира как совершенства. Творчество Боттичелли, Леонардо да Винчи, Рафаэля, Арчимбольдо – это акты восприятия и понимания мира и человека, существующих по законам красоты и гармонии всех элементов. Однако последовательное развитие и воплощение идеи гармонии, как известно, проходило на фоне утверждения значимости «безобразного», дисгармоничного (Питер Брегель Младший, Иероним Босх, Себастиан Брандт). Позже после упадка романтизма, эпоха декаданса оказалась проникнутой идеей иллюзорности мировой гармонии, что выразилось в утверждении новых ценностей, повышенном интересе к ужасному, низменному, безобразному, демоническому (А. Шопенгауэр, Р. Вагнер, С. Дали, А. Бретон, Р. Магритт, Ш. Бодлер, П. Верлен, Розанов, Ф. Сологуб, Г.Г. Маркес, Х. Кортасар, Ж.П. Сартр, П. Зюскинд и др.). Утрата гармонии

<sup>273</sup> Лейбниц Г. В. Соч. в 4 т. М., 1982. Т.1. С. 382.

<sup>274</sup> Гегель. Эстетика. М., 1968. Т. 1. С. 149.



с миром, по сути, становится основной идеей художественного творчества современного мира. Однако поиски гармонии продолжаются, но уже как акты самопознания. Целью современного искусства, по словам В.О. Пигулевского, становится «объективирование субъективного (воплощение Идеи), а не субъективирование объективного»<sup>275</sup>. В тоже время господство натурализма и механицизма (технократизма) в понимании природы человека обозначило трагичность и бессмысленность подобных исканий. «Гармоничная личность» в Европе становится синонимом несбывшейся мечты эпохи Просвещения, а в России – коммунистического воспитания. Гармоничное и прекрасное окрашиваются в нигилистически-мрачные тона. Так, говоря о красоте современной эпохи, Бодлер писал:

Но все же в пламени, уродливом телесно,  
Есть красота у нас, что древним неизвестна,  
Есть лица, что хранят сердечных язв печать,  
Я красотой с тоски готов ее назвать.  
Но это – наших муз ущербных откровенье.  
Оно в болезненном и дряхлом поколеньи.  
(Пер. В. Левики)

Не помогают и обращения к мистическим силам, божественной красоте. Так, Нерваль в «Химерах» пишет:

Глаза Всевышнего искал я - лишь глазница,  
Дыра бездонная, в которой мрак таится,  
Была там. Ночь глядит из той дыры.  
И странной радугой обвита мгла провала,  
Преддверье хаоса, небытия начало,  
Спираль, съедающая все миры.  
(Пер. В. Кудинова)

Таким образом, стремление к гармонии как к прекрасному и в европейской традиции привело к метаморфозам самого ориентира. Поиски гармонии ведут от ее утверждения как идеи к воплощению, а затем отрицанию.

В целом, можно заключить, что отсутствие философской рефлексии, обоснования онтологической и социальной значимости гармонии, по сути, означает, что для западного, инновационного типа цивилизации она ограничивается только сферой эстетического и этического идеала и таким образом относится к идеальному бытию. Но даже и в сфере сознания и искусства ценность гармонии претерпевает трансформации и на пределе своего воплощения становится дисгармонией.

---

<sup>275</sup> Пигулевский О.В. Ирония и вымысел: от романтизма к постмодерну. Ростов-на-Дону, 2002. С.118.

### е) гармония как всеединство

Отдельно следует остановиться на понимании гармонии в русской культурно-философской традиции. В целом, находясь в рамках христианского миропонимания, русская философия отличается положительным отношением к земному бытию и существующему миру. Основание этой оценки связано, во-первых, с идеей Софии, пронизывающей тварный мир и способствующей его воссоединению с Богом, во-вторых, с идеей соборности, позволяющей преодолеть неразрешимое в западной культуре противоречие «человек – общество» и, в-третьих, с идеями «всеединства» (Вл. Соловьев) и «наибольшей полноты бытия» (впервые сформулированной Лейбницем), которая утверждает за всеми участниками божественной полноты жизни «незаменимую ценность».

Софиология, разработанная в православной философской теории Вл. Соловьевым, С. Булгаковым, П. Флоренским, Е. Трубецким, оказалась основанием признания гармоничности земного мироздания, эволюционирующего в направлении Абсолютного Добра. В этом смысле София оказывается теодицеей и образом «обоженного» мира одновременно. Сущность понятия Софии – то мистическая, органицистская – неизбежно приводит к пониманию наличного бытия как единственного в своем роде, уникального и тем самым бесценного, способного к совершенству. По мнению С. Булгакова, София охватывает в единое мир как данность и цель, как потенцию и воплощение, как временность и вечность, как бытие и сверх-бытие. «Она есть «непреодолимая и непостижимая грань между бытием тварности и сверх-бытием ... она есть единое-многое – все, одно *да*, без *нет*, утверждение без отрицания, свет без тьмы...»<sup>276</sup> – пишет он в работе «Свет невечерний». За эту всеохватность понятия Софии С. Булгакова критикует Е. Трубецкой, не желая признавать за ней ответственность в существовании зла. В свою очередь Трубецкой видит в Софии «еще не раскрытую, не выявленную до конца возможность» осуществления добра, цель которой раскрытие всей полноты не только в царстве божественных идей и «эзотерической сфере божественного сознания», но и вечности грядущего мира пресуществления человечества<sup>277</sup>. Несмотря на критику, принципиального различия между такими подходами нет. София – условие приятия мира как целостности, органического единства всех тварей и Творца, тем самым оказывается в «русской идее» вариантом гармонии мироздания.

Гармоничность характеризует и отношения человека в обществе в контексте теории соборности. От Хомякова до Лосского и Бердяева идея соборности все больше углублялась в направлении персонализма, но это

<sup>276</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 188.

<sup>277</sup> См. Трубецкой Е. Смысл жизни. М., 2001. С. 151-160.

не изменило ее главной особенности – отношение к миру как «своему», «живому» целому. Идея соборности, опираясь на две важнейшие составляющие – свободу и любовь к Богу, соединяет индивидуальность и род не внешними, но внутренними, имманентными связями. Гармония соборности есть преодоление чуждости по отношению к социуму, где все индивиды являются «членами тела Христова». Внутреннее созвучие, согласованность опираются на готовность каждого человека жить жизнью целого и тем самым сохранить индивидуальность в множественности, в коллективном поиске спасения.

Идея наибольшей полноты бытия, пронизывающая русскую религиозную философию XIX-начала XX веков также может быть понята как основание ориентированности на гармонию. В этом смысле гармония оказывается единством возможного и реального, индивидуального и всеединого. Что касается зла, как составляющей нашего мира, то его присутствие понимается как возможное только во времени, как борьба, которая окончится с самоопределением твари в момент Божьего суда. Тогда, по словам Вл. Соловьева, осуществится «положительное всеединство». Трубецкой уточняет: «в вечности зло перестанет быть действительным: бессамостные призраки не борются, потому что они не живут... их жизнь – не настоящее, а навеки погибшее, прошедшее»<sup>278</sup>. Таким образом, идея гармонии мира, в понимании русских религиозных мыслителей, включает не двойственность добра и зла, жизни и смерти, а двоичность творца и творения, идеального и реального, духа и материи.

Наиболее ясно эту идею сформулировал Ф.М. Достоевский, который видел в гармонии разрешение противоречий, раздирающих мир, общество, человеческие души. Гармония для него это красота, искусство, которое необходимо больше, чем дисгармоничный мир: «Потребность красоты развивается наиболее тогда, когда человек в разладе с действительностью, в негармонии, в борьбе, т.е. когда *наиболее живет*, потому что ищет и добивается; тогда в нем и проявляется наиболее естественное желание всего гармонического, спокойствия, а в красоте есть и гармония и спокойствие»<sup>279</sup>. Характерно, что красота осмысливается им как духовность и соединяется с понятием добра и свободы, и в этом смысле идеал гармонии становится не только эстетическим, но этическим и социальным. Гармония выступает не признанием двойственности зла и добра, а вариантом преодоления зла каждым, кто предпримет внутреннее духовное усилие преодолеть эгоизм и жить во благо других. Отрицание эгоцентризма, не умаляют силы и свободы личности, но направляют ее помыслы и поступки по пути самоотверженности. И трагическое, состоящее в отдании себя, самокритичности и даже уничижении, не только не означает дисгармонии, а напротив, выступает ее смыслом и основанием.

<sup>278</sup> Трубецкой Е. Смысл жизни». М., 2001. С. 160.

<sup>279</sup> Достоевский Ф.М. Полное собр. соч. в 30 т. Л., 1972-1989. Т. 18. С. 94.

Трагическое пронизывает отношения внутренне высоко развитой личности и пошлого мира, и гармония в этом аспекте состоит в согласии с собой, верности собственным ценностям (Алеша Карамазов, князь Мышкин). Противоречивость мира не самоценность, но условие смысла в процессе совершенствования и приближения добра. Гармония, в понимании русского мыслителя, состоит не в дополнительной творчестве разрушением, добра - злом, силы - упадком, она - в реализации триединого идеала Красоты-Добра-Истины, возможного только через осмысленное преодоление этого дуализма и никак не иначе.

Гармония в отечественной традиции ценность нравственно-эстетическая, но претендующая на всеобщность. Через гармонизацию субъективной реальности должна осуществиться гармонизация общества. Воплощение этой идеи, как известно, не состоялось, однако, она оказала свое влияние на историю России. Общественное развитие долгое время отличалось молодинамичностью, инертностью, консерватизмом, идейной основой которых был христианский органицизм. Понимание общества как соборного организма способствовало гармонизации социальных отношений, но не остановило развития революционной традиции, связанной с идеей классового антагонизма.

#### **ж) краткие выводы**

Анализ мировоззрения различных видов обществ свидетельствует, что наиболее последовательно ориентир на гармонию отношений «человек – природа» и «человек – общество» прослеживается у народов гомеостатических обществ и цивилизации традиционного типа. Если родоплеменные общества отличаются стремлением к гармонии как к поддержанию существующего наличного баланса отношений, некоего гомеостатического равновесия всех элементов бытия и коллектива, то народы традиционного типа цивилизации ориентируются на гармонию как утраченную или идеальную цель. Гармония как общественная ценность в мировоззрении народов Китая, Индии, Японии выступает основанием признания двойственности бытия, где условия и причины добра могут заключаться в нестабильности, борьбе, разрушительных силах. Энергию этих сил субъект способен направить против них самих, в то время как внешние силы созидания он может использовать для обретения личного бессмертия, просветления, гармоничности. Тем самым история цивилизации традиционного типа оказывается не изменением внешнего бытия и построения общества справедливости, а поиском внутренней гармонии и покоя вопреки внешней враждебности, социальному неравенству. Парадоксально, но тип общества, который все исследователи единодушно называют *коллективистским*, ориентируется исключительно на *индивидуальный* вариант освобождения от причинности, страдания и

конечности земного бытия. Онтологическая гармония, выступая основанием гармонии социальной, в конечном счете, имеет ценность для обретения гармонии индивидуальной.

В мировоззрении народов инновационного типа общества гармония выступает ценностью скорее эстетического, духовного, идеального бытия, в то время как бытие реальное характеризуется как противоречивое и дисгармоничное. Целью здесь оказывается гармония общества как царства Божия на Земле, свободной теократии или коммунистического устройства. Инновационное общество, индивидуалистическое по своей природе и сущности, оказывается внутренне ориентированным в направлении коллективной гармоничности и соборного спасения. Гармония внутренняя как часть мировой Гармонии идеального мира оказывается основанием поиска гармонии в обществе. Как объяснить этот парадокс? Возможно, любое общество и его члены стремятся к тому, чего не имеют в реальности: Восток – к автономии личности, Запад – к всеединому, к тождеству человека и мира. Последовательно отстаивая ценности своего типа культуры, своего варианта адаптации к окружающей среде, своей экономической модели, Восток и Запад стремятся к иному, к выходу за собственные историко-культурные рамки, к не запрограммированному свободному выбору, достижимому еще только сфере сознания. Или это результат деятельности творческого меньшинства каждого из обществ, стремящегося к преодолению существующих норм и установлений. Впрочем, ответы на этот вопрос могут быть различны и выходят за рамки нашего исследования.

В целом, западное общество не имеет последовательного ориентира на гармонию в отношении наличного бытия; рассматривая развитие, эволюцию, прогресс как более высокие ценности, оно усматривает основание этих процессов не в покое и равновесии качеств, а в противоречии и разграничении. Если для Востока характерно внеэтическое понимание гармонии (за исключением конфуцианства, в этом отношении близкое к западному мировоззрению), то для Запада, напротив, гармония предполагает исключительно этическую, аксиологическую окрашенность и напрямую связана с Добром и Красотой.

Однако исторический путь развития восточных обществ свидетельствует, что, несмотря на стремление к гармоничности, ему также как и Западу присущи войны, социальные потрясения и кризисы. Во многом это связано с тем, что гармония здесь не означает Блага или Добра, а выражает присутствие некой высшей силы (традиция, идущая от шаманизма), взаимопревращения противоположностей (Китай) или их тождество (Индия). Поэтому гармоничное устройство общества здесь означает обретение личной гармонии с окружающим миром или независимо от него, в то время как для Запада предполагает достижение некоего всеобщего блага.

#### 4.3. Традиция как ценность существования социума

Консервативное начало не есть начало,  
насилующие и не должно быть им. Это  
свободно-органическое начало.

Н. Бердяев

Ценность Традиции во многом выступает определяющей для жизнедеятельности социума, символизируя темпоральное единство человечества, коллективного существования, ограниченного временем. На первый взгляд роль традиции особенно значительна лишь на ранней ступени развития человечества. Однако цивилизационный подход к пониманию истории позволяет понять, что ориентир на следование традиции оказывается характерным для целого ряда развитых и даже современных обществ. В отличие от гармонии, традиция выступает исключительно *общественной* ценностью, имеющей место и выражение в сфере взаимодействия субъектов. В историческом аспекте традиция, вероятно, выступает одним из самых ранних ценностных приоритетов общества, стремящегося к сохранению своего единства, упорядоченности и однородности. Изучением традиции как феномена в разное время занимались многие зарубежные и отечественные ученые (Э. Тэйлор, О. Фрейденберг, Дж. Фрэзер, К. Леви-Стросс, Л. Леви-Брюль, В. Вундт, Б. Малиновский, М. Элиаде, Э. Фромм, С.А. Токарев, Б. Иорданский и др.), работы которых послужили методологической базой данного раздела.

##### а) объективные условия формирования ценности традиции

Следование традиции первоначально имело смыслом выживание и продолжение жизни предков в истории потомков. Ее основанием выступает стремление к неограниченному во времени существованию, осуществляемому через передачу генетической, энергетической и духовной информации. Если ценность гармонии выражает устремленность к «укоренению» в природном бытии, то ценность традиции – устремление к «укоренению» во времени, в социальной истории. Биологическая цель – выживание, являющаяся первоначально природным фактором, усиливающим значимость традиции, постепенно уходила на второй план. Традиция все больше связывалась с передачей опыта жизнедеятельности и организации хозяйства, с одной стороны, и с передачей мистического, сакрального знания о смысле бытия, с другой. Использование

психоаналитической метода позволяет понять, что традиция выступает формой коллективного переживания народов, устремленных к «золотым векам» прошлого, гомеостаза, единства с природой. Общество, лишившееся в результате изменения природной среды своего постоянного обитания и необходимо вставшее на путь перемен, в коллективном бессознательном выражает «тоску» по прошлому и тягу к его консервации и возвращению.

Другим основанием формирования ценности традиции выступает страх перед новым, никогда не бывшим. Это не только инстинктивный природный страх, но и экзистенциальный, метафизический по своей сути. Это страх перед собственным нестандартным решением и поступком, который не гарантирует успеха, но влечет за собой всю полноту ответственности за его приятие. Если действие совершено в рамках утвержденной общественным мнением или законом традиции, ответственность за него и его следствия несет не только исполнитель, но и само общество. В худшем случае исполнитель всегда может быть обвинен в неверном понимании традиции. Действие вопреки традиции всегда предполагает индивидуальную ответственность и кару в случае неудачи не только за сам поступок, но и за отход от традиционного стереотипа. По словам Шекспира, человеку «смирится легче со знакомым злом, чем бегству к незнакомому стремиться», и следование, пусть даже одиозной традиции, привычней и спокойней, нежели борьба с ней. Общество традиции – это общество коллективных решений и коллективной ответственности. Оно избавляет индивида от постоянного стресса, сопутствующего состоянию выбора, позволяет ему гармонично включиться в социум, дает ощущение свободы от необходимости самому определять цели и средства деятельности. Психологически такое состояние может быть расценено как душевно здоровое и стабильное. Однако это заключение не учитывает психологической и аксиологической неоднородности общества, в котором всегда присутствуют индивиды, стремящиеся к реализации собственных, не обусловленных мнением большинства целей и идей.

Третьим основанием формирования ценности традиции выступает «комплекс послушания», определенная «инфантильность» общественного субъекта, продолжающего даже во взрослом состоянии ощущать свою зависимость от предка, Отца, Учителя, Бога. Такая зависимость может иметь своими причинами два различных фактора: страх и любовь. Если послушание и следование связано со страхом перед осуждением и наказанием Отца, социальные отношения во многом имеют тенденции к авторитаризму и деспотии. Если ориентир на традицию продиктован уважением и любовью к предкам, их знаниям и ценностям, общество может развиваться в направлении самоуправления, правления старейшин, вождей, монархов, основанных на добровольном подчинении.

Традиционность как социальный принцип предполагает простое воспроизводство сложившихся форм существования, следование установленным ранее эталонам и стереотипам поведения, не подлежащим рефлексии и критике. Традиция как ценность общества предполагает стремление к сохранению и консервации существующих порядков, добровольное или насильственное подчинение нормам жизни предков, правилам большинства, имеющее своей целью не *средства* жизнедеятельности общества, но саму *жизнь*. Традиция оказывается воплощением связей человека с миром, обществом, предками, этносом, семьей. Эта *связь*, с одной стороны, ограничивает свободу и творчество личности, с другой – питает и наполняет индивидуальное существование энергией общества, рода, этнической группы. По словам Э. Фромма, человек, «который познал самого себя и свою способность ощущать одиночество, стал бы беспомощной пылинкой на ветру, если бы ему не удалось наладить эмоциональную связь с миром, которая удовлетворила бы его потребность: отнести самого себя к миру и быть с ним единым целым»<sup>280</sup>. Благодаря тому, что человек остается связанным с обществом традициями, он «добивается комфортного существования в мире, однако, платит за этот комфорт непомерно высокую цену – становясь подчиненным, зависимым, а также соглашаясь на блокировку развития своего разума»<sup>281</sup>. Традиционность предполагает отказ от индивидуальности, творческого отношения к миру, но она наполняет личностное бытие общезначимым смыслом, ценностями, которые проверены опытом многих поколений. Коллективные переживания, знания, устремления, сформировавшиеся под влиянием деятельности личностей, обладающих высоким уровнем духовного развития, для большинства оказываются не ограничением свободы, а обогащением внутреннего бытия обыденно-мыслящего субъекта систематизированным надиндивидуальным знанием. Для человека, не имеющего способности к обоснованию своего видения мира, к творческой интерпретации и деятельности, к созданию собственных смыслов и ценностей, традиция выступает главным основанием, почвой, отрыв от которой грозит опустошенностью и одиночеством. Вероятно поэтому всякое противостояние традиции, как правило, есть отказ от одной традиции во имя другой, бегство из-под влияния одних сил и покровителей к другим, которые видятся еще более могущественными. Что касается тех индивидов, которые испытывают традицию как угрозу собственной свободе, то их положение, скорее, исключение из общего правила. Ориентируясь на внутренние ценности и обладая способностью к творчеству, они тяготеют к рамкам традиции и нормативностью жизнедеятельности, стремятся к воплощению собственных идей и целей.

<sup>280</sup> Фромм Э. Революция надежды. СПб., 1999. С. 104.

<sup>281</sup> Там же С. 105



## **б) традиция как значимая информация**

Однако традиция это, прежде всего, информация, передаваемая во времени, из поколения в поколение, использование которой имеет общественную значимость. Поэтому для системного исследования следует выделить источник этой информации, ее носителя (транслятора) и адресата. Источником традиции, прежде всего, выступает коллективное сознание, как единство коллективных переживаний, представлений и знаний. Носителем или транслятором информации, передаваемой от поколения к поколению, оказывается та часть общества, которая составляет некую «элиту памяти» - жрецы, шаманы, священнослужители, историки-летописцы и т.д. Также в этом качестве могут быть рассмотрены и надындивидуальные носители - книги, законы, заповеди, средства массовой информации. Адресатом или приемником информации является все общество в лице его настоящего поколения. Однако процесс возникновения, передачи и приема информации в обществе имеет свои особенности. Информация передается от источника к получателю не в «чистом», а в закодированном варианте. Если бы мы обладали знанием всей полноты информации о прошлом, то, как считают буддисты, мы смогли бы преодолеть причинную связь и стать свободными. Однако традиции - переживания, опыт, знания – это закодированная информация, которая может быть субъективно истолкованной, неверно расшифрованной, дополненной или утраченной в результате трансляции. Все эти моменты вносят свои искажения, и общественная практика ищет все новые совершенные способы передачи информации через поколения. Одним из таких способов является мифология и фольклор, обладающие возможностями передачи всей полноты информации на бессознательном архетипическом уровне. Символичность играет здесь роль передачи информации без ее логической дешифровки. П. Флоренский в свое время отмечал, что мифы являют собой пример «сверх-терминологической литературы», в которой «иной», внутренний пласт – самый главный, существенный, несущий смысл того, что «вы видели и не прочли»<sup>282</sup>. Разрыв с мифологической формой мировоззрения означает потерю этой возможности и переход на уровень дословной или письменной передачи части всей информации. Следует отметить, что мифологическое мышление было характерно не только для ранних обществ или современных «обществ-изолятов». Мировоззрение народов Востока в данном случае также выступает примером синтетического мироотношения, в котором сочетается мифологический, религиозный, философский и научный уровни.

---

<sup>282</sup> Флоренский П.А. Догматизм и догматика // Соч. в 4 т. т. 1. / сост и общ. Ред. Игумена Андроника (А.С. Трубачева). М., 1994. С. 177.

Западная культура, с начала новой эры стала рассматривать мифологию как язычество и варварство, стремясь на официальном уровне заменить этот тип мировоззрения христианскими догматами. Христианские мифы, частично вбирали в себя предшествующую традицию, но всей полноты ее многообразия уже не передавали. Новое время стало эпохой войны против догматизма в мировоззрении и окончательно закрепило разрыв научного знания и опыта с бессознательным, ассоциативным, эмоционально-чувственным мироощущением. Литература и фольклор оказались, по сути, единственными каналами передачи народной традиции, однако их роль и влияние в эпоху технократического, массового общества постепенно падала. Символическое мировоззрение в истории Западной цивилизации уступило место научному - натуралистическому и механистическому. В этой связи открылись новые возможности для сохранения и передачи информации, связанной с рациональной сферой (особенно в конце XX в.), но во многом оказались закрыты каналы трансляции информации на иррациональном и бессознательном уровне.

В чем же состоят особенности и преимущества иррационального и рационального способов передачи информации? Прежде всего, иррациональный, символический способ позволяет передавать не только *содержание* информации, но и показывать *отношение* к ней. Мифы передают не только знания, но и ценности, не только информируя новые поколения, но и воспитывая их. Кроме того, иррациональный способ позволяет транслировать значительные объемы информации через лаконичные знаки, символы, ключевые понятия (в том числе иероглифы) в результате кодирования. Внерациональная дешифровка кода в сознании индивида позволяет мгновенно «считывать» весь поток информации без его логического анализа. Символ выступает проекцией переживания определенного явления, сосредоточенной в одном понятии, знаке, «расшифровка» которого вызывает у него собственные ассоциации и сразу же включает это переживание в опыт самого индивида. «Расшифровка» происходит не посредством логического анализа, а интуитивно, зачастую неосознанно. Однако символический метод передачи информации имеет и свои ограничения. Внутренний личный опыт индивида, получающего информацию о прошлом, может вызывать неповторимые, нетипичные ассоциации и переживания, меняя содержание первоисточника. Знание, полученное таким способом имеет исключительно субъективную достоверность, оно не проверяемо со стороны другого. Аналогичность механизмов сознания и общее прошлое человечества не гарантируют того, что одни и те же символы и образы будут одинаково восприняты всеми членами общества.

Научное, рациональное знание, как известно, имеет главными критериями достоверности объективность, всеобщность и необходимость.

Письменность (неиероглифическая), сопутствующая такой передаче информации основывается на буквах, не имеющих самостоятельного значения и смысла. Информация уже воспринимается не в виде целостных и субстанциональных образов, а как множественность и фрагментарность отдельных сущностей. Поэтому становятся возможными и необходимыми такие процессы мышления как логический анализ и синтез. Слова и термины, кодирующие информацию, подвергаются собственному анализу, с которого начинается любое исследование. Информация становится сведением о качествах и свойствах объектов, но не знанием самого объекта. Традиция, передаваемая рациональным методом, постоянно подвергается проверке на предмет логичности и объективности, отсюда возникают основания для ее критики и отрицания.

В истории человечества существует три основных типа отношений к традиции. Прежде всего, это «традиция как всеобщий закон» – тип отношений, характерный для гомеостатических обществ. Следование традиции здесь охватывает все сферы жизнедеятельности – от повседневных, бытовых, до высших духовных. Отступление от традиции равнозначно преступлению и карается как общественным мнением, так и общественным судом. Второй тип отношений – «традиция как основа духовного бытия», характерен для обществ, так называемого «традиционного» типа. Следование традиции здесь - идеал и ценность духовной и культурной жизни, в то время как в адаптационной и экономической сферах общество развивается, активно применяя инновации. Третий тип отношений «традиция – источник отрицания, движения к новому», как одна из необходимых сторон, составляющих противоречие, - характерен для обществ «инновационного» типа. Его особенностью является не просто «голое» отрицание традиции, отказ от нее, а утверждение нового посредством конструктивной критики старого. Традиция и здесь выступает необходимой составляющей развития но, не сама по себе, а как средство для рождения нового знания.

### **в) традиция как всеобщий закон**

Общества, в которых традиция выступает в качестве всеобщего закона, где ее ценность является наивысшей, отличаются особой устойчивостью и стабильностью жизнедеятельности. При полной изоляции и сохранении устойчивости внешней среды они, вероятно, могут существовать неограниченно долго, что свидетельствует о прочности и совершенстве естественной системы связей. Однако оба необходимых условия сегодня исчезают в процессе интеграции мира и необратимых изменений среды. В тоже время для европейцев подобная устойчивость развития не является ценной. Напротив, ее рассматривают как «застой», неспособность к качественному росту, совершенствованию системы. В

частности, Н. Гумилев в концепции этногенеза отводит подобному равновесию последнее место в судьбе социума, свидетельствующее об угасании, растрате его творческой, пассионарной энергии. Следуя этой логике, придется признать, что современные «первобытные» народы – результат развития и деградации предшествующих цивилизаций, не оставивших никаких свидетельств о своем существовании. Позволим себе, не согласится с таким подходом. Прежде всего, гомеостаз или состояние устойчивого равновесия социума в среде обитания не может быть «бесконечно долгой старостью» этноса. Законы цикличности и отрицания отрицания (если именно они брались за основу теории развития этноса от бурного роста к упадку) неизбежно должны изменить этот этап. Если же рассуждать в рамках органической парадигмы, то данное состояние также неизбежно должно закончиться агонией и смертью. Но гомеостатичные общества не демонстрируют тенденций к подобным переменам. Вероятно, этот способ жизнедеятельности не начало и не результат «нормального» для европейской модели способа развития общества, а иной вариант существования и адаптации, стремящийся не к качественному росту, а к поддержанию естественного гармоничного баланса со средой обитания. Традиция в этом случае оказывается главным условием и средством для достижения подобной цели.

Современные этнографы и антропологи свидетельствуют, что современные первобытные народы стремятся избежать любых нововведений и изменений. По мнению Б. Малиновского, следует признать, что «в примитивных обществах традиция представляет собой наивысшую ценность для общины, и ничто не имеет такого значения, как конформизм и консерватизм ее членов»<sup>283</sup>. Английский антрополог полагает, что цивилизационный порядок требует строгого соблюдения обычаев и следования законам, полученным от предшествующих поколений. «Та порция знаний, которой обладает человек примитивной культуры, те социальные институты, которые организуют его жизнь, и те обычаи и верования, которым он следует, все это – бесценное наследие тяжелого опыта его предков, добытого непомерными жертвами. Таким образом, из всех его качеств верность традициям является важнейшим, и общество, сделавшее свои традиции священными, достигло тем самым неизмеримого успеха в деле укрепления своего могущества и своей стабильности»<sup>284</sup>, - заключает Б. Малиновский.

К аналогичным выводам приходит В.Б. Иорданский в работе об особенностях архаичного сознания: «С опасением встречали люди отклонение от привычных норм, даже если они носили благоприятный характер. Найдя золотой самородок, жители Верхней Гвинеи совершали жертвоприношения, опасаясь, чтобы этот дар богов не обернулся для них

<sup>283</sup> Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998. С.42

<sup>284</sup> Там же. С. 42.

несчастьем»<sup>285</sup>. Анализ мифов и стереотипов поведения таких народов дает основание отечественному этнографу сделать вывод, что важной чертой духовной ориентации этих народов выступает идея порядка как воплощения тяги к неизменности и сохранению социальной однородности. Еще одной доминантой сознания можно считать идею ритмичности, заимствованную в природе (в том числе и самого человека) и соответствующую духу традиции. Регулярное повторение какого-либо образа, знака, жеста, заклинания или песни «подтверждало извечность выражаемых тем самым идей и представлений, более того, извечность заключенного в них содержания».<sup>286</sup> Подобные выводы содержатся и во многих аналогичных зарубежных и отечественных исследованиях, свидетельствуя об том, что современные первобытные народы демонстрируют иные приоритеты развития по сравнению с динамикой европейского общества.

Традиция предполагает, что действия членов общества становятся автоматическими, не подвергаются рефлексии, логическому анализу. В тоже время они в значительной степени связаны с эмоциями, переживаниями, стремлением к оптимальному, благополучному финалу. То есть – это пример вырабатывания у человека безусловного рефлекса, способствующего принятию быстрых решений в Ответ на те или иные Вызовы бытия. Традиция формируется через постоянное требование тех или иных стандартных действий и наказание за неисполнение, нарушение табу, по сути, приравнивается к греху (Л. Леви-Брюль, Б. Иорданский). Если ей сопутствует ритуал (как это происходит в религиозной сфере), то механизм формирования инстинкта становится еще более отчетливым. Совокупное исполнение тех или иных требуемых установлений интенсифицирует переживание отдельных индивидов и способствует более глубокому вытеснению в область бессознательного. По мере того, как действие перестает осознаваться, оно становится более устойчивым и, как кажется человеку, свойственным самой его природе.

Рассмотрим отдельный пример. В австралийском мифе «Откуда появилась смерть» мы видим формирование традиции моногамии, а также утверждение патриархальности. Рассказ начинается со времен, когда смерти на Земле еще не было. Она появилась впервые как наказание женщине за измену мужу в виде смерти их ребенка. Миф утверждает ключевые ценности общества: жизнь, семья, дети, честность, долг. Виновной в появлении смерти выступает женщина, что показывает укрепление в данном обществе патриархальных отношений. История учит, что не исполнение традиции способно породить самое страшное зло. Постепенно эти моральные требования оказываются всеобщими и уже не вызывают сомнений. Честность и долг становятся синонимами блага и,

---

<sup>285</sup> Иорданский В.Б. Хаос и гармония. М., 1982. С. 53

<sup>286</sup> Там же С. 57.

следовательно, сопутствуют укреплению жизни. Исключения из стереотипа подвергаются наказанию практически во всех религиях и системах морали. Полигамия подсознательно рассматривается как противоестественная, ненормальная форма отношений (хотя к утверждению этого большее отношение имеет не природа, а общество).

Традиция формирует связь между поколениями и между членами в обществе. Ее важнейшей скрытой задачей является наполнение смыслом жизни умерших. Это в первую очередь необходимо для живущих, стремящихся продлить и упрочить свое бытие во времени, пространстве, в жизни других, в их поведении и ценностях. Традиция – это своего рода противостояние человека смерти, забвению. Это попытка самостоятельного решения проблемы обретения вечности без обращения к Абсолюту и мистическим силам. В этом отношении роль традиции предельно высока. Включение в процесс следования традиции наполняет смыслом и значимостью индивидуальное бытие личности. Человек начинает осознавать себя как часть более значительного по сравнению с ним в отдельности целым, что неизбежно способствует повышению и его самооценки. Зачастую мы склонны видеть в традиционных формах мировоззрения незначительную ценность личностного, индивидуального. Это было бы справедливым, если бы мы рассматривали индивида вне целого, вне традиции. Следование освященному в веках правилу, ритуалу, этикету, церемониалу – делает жизнь индивида больше, чем жизнь отдельной личности. Ценность рода, предков, тотема, от которых и «берет начало» отдельный индивид становятся основаниями и для его личной значимости, даже если его роль в обществе предельно низка.

С другой стороны, традиция имеет ключевое значение для наделения определенной ценностью жизни Другого. Поскольку индивид наделяет значимостью традицию, идущую от предков он осознает (или ощущает) себя частью некой целостности, в которую включены и другие, ныне живущие. Те, кто следуют единым традициям, соединяются невидимыми, но чрезвычайно устойчивыми связями. Традиция как коллективный феномен способствует рождению ощущения и осознания своего единства с другими. Это не значит, что все следующие одной традиции отличаются терпимостью и уважением по отношению к Другому. Возможен и противоположный вариант, когда отношения строятся на основе жесткого подчинения и использования Другого. Но и в этом случае индивид рассматривает Другого, как связанного с собой, подобно отношениям хищника и жертвы, творца и материала для творчества. Традиция, таким образом, способствует восприятию Другого как «необходимого для меня» (в духовном или практическом смысле – в зависимости от уровня нравственного развития субъекта).

Можно заключить, что традиция это, во-первых, условный рефлекс, удобные, найденные кем-то, кто лучше нас, ответы на проблемы,

возникающие в жизни. Во-вторых, это исключительно человеческий способ нахождения смысла жизни и реального варианта обретения бессмертия (или долголетия) в жизни и ценностях своих потомков. И, в-третьих, это способ взаимодействия индивидов в обществе, позволяющий осознать ценность Другого для своего бытия. Физиологические процессы оказываются мотивированными экзистенциальными формами и смыслами, программирующими физические явления.

Традиция в коллективных представлениях современных первобытных или гомеостатических народов выступает не самоценностью, или ценностью-целью, а функциональной ценностью, или ценностью-средством, служащей достижению состояния равновесия, гомеостаза, целостности, гармонии всех компонентов природно-социальной системы. Традиция здесь оказывается обладающей высшей значимостью в связи с тем, что способствует сохранению жизни в ее достигнутом качестве и ее продолжению в памяти потомков (1), единению членов общества во времени и пространстве (2), регуляции всех видов отношений в коллективе (3), основанием духовного комфорта его членов, не связанных со страхом и риском принятия собственных решений (4). Можно сказать, что ориентир на традицию способен сделать жизнь общества оптимальной при выполнении нескольких условий: сама традиция должна быть безупречной, численность социума должна быть контролируемой и постоянной, среда обитания должна быть стабильной. В практической жизни достижение каждого из этих условий в отдельности, и тем более в совокупности, проблематичны. Поэтому жизнедеятельность современных первобытных народов вряд ли можно считать идеальным типом общества, хотя она и выступает весьма устойчивой в экологическом и социальном отношениях. Если ориентир на утверждение традиции для этих народов можно назвать устремленным в настоящее, то образ жизни народов традиционного типа цивилизации свидетельствует об обращении к прошлому.

#### **г) традиция как основа духовного бытия**

Отказ от полного подчинения традиции – вторая ступень развития человека в направлении свободы. (Первая состояла в преодолении полного подчинения инстинктам.) Этот отказ предоставил не только возможность выбора среди многих альтернатив, но породил чувство неуверенности, в дальнейшем сопутствующее истории человечества. В гомеостатических обществах попыткой «освобождения» от постоянной ответственности за свой выбор выступала традиция. Цивилизация же отличалась качественными изменениями в адаптационной, хозяйственной, социальной сферах. Цивилизации традиционного типа при этом сохранили ориентир на следование традиции в духовной и отчасти социальной сферах, в то

время как техника и технология постоянно совершенствовались, численность населения увеличивалась, дифференциация порождала новые сословия и взаимоотношения. Однако путь перемен неизбежно оказывался трагичным, болезненным и «золотые века» все прочнее ассоциировались с прошлым, когда человек был един с миром природы, создателем, духовным абсолютom. Поэтому духовными и нравственными ориентирами этого типа цивилизации стали ценности предков, следование которым могло внести, по мнению их лидеров, стабильность и порядок в «смутные» времена. Стремление к консервации мировоззренческих ориентиров и ценностей характерно для народов традиционных обществ, что отражает их название. Так, Л.С. Васильев отмечает: «На Востоке всегда ценилась консервативная стабильность. Как правило, никто, никогда не был заинтересован в ее нарушении. Всех – и власть имущих, и рядовых производителей, и нашедших свое место рядом с хозяином слуг и рабов, и даже разбогатевших частных собственников ... - устраивал образ жизни, который они вели. И более всего они боялись перемен ...»<sup>287</sup> Как историк-материалист Л.С. Васильев связывает эту особенность с тем, что на Востоке почти отсутствовал класс частных собственников, а те, что были, страшились рынка и его непредсказуемости. Но если говорить о причинах своеобразия традиционного типа обществ по сравнению с западно-европейским (античным), то на первый план выходят не особенности техники, технологии и социального строя (во многом сходные в тот период), а само отношение к миру. Тяга к порядку и покою перевешивала стремление к прибыли и улучшению своего положения даже среди тех, кто обладал возможностью ведения собственного дела.

Ориентир на традицию проявлялся в следующих тенденциях: утверждение высшего авторитета предков, древних документальных источников, необходимость прецедента, отказ от нововведений или принятие нового только после многократной проверки. Значительную роль в претворении ценности традиции в реальность играли экономический, социальный, политический и религиозный факторы. Экономическая жизнь традиционных обществ отличалась консерватизмом в области техники и технологии, незначительной ролью свободного рынка, контролем власти над производством и распределением основных продуктов и средств. В социальной жизни традиционность проявлялась в жесткой иерархичности, корпоративности, регламентации всех видов общения, следовании кастовым и сословным принципам (наиболее ярко это проявилось в Индии). В политической жизни традиционность связана с утверждением воли коллектива по отношению к отдельному индивиду, с одной стороны, и тяготением к деспотизму, с другой. Коллективизм обуславливал связь членов общества, соединенных традицией. Но общества, в которых силен

---

<sup>287</sup> Васильев Л.С. Генеральные очертания исторического процесса (Эскиз теоретической конструкции) // *Философия и общество*. 1997. № 2. С. 110.



коллективный дух, как известно, стремятся к упрочению влияния одного лидера. Деспотия, в свою очередь, также стремится к воплощению ориентира на традицию, ибо последняя обосновывает ее собственное царственное положение. Религиозная жизнь также оказывается тесно связанной с традиционностью, что в наибольшей степени проявилось в конфуцианстве и исламе. Несвобода духа, собственного отношения к миру и обществу, жесткость официальной доктрины, ее нормативный характер – все это свидетельствовало о догматичности официальных религиозных конфессий. По мнению А.А. Ивина, традиционализм выступает характерным стилем именно коллективистского типа мышления, при котором «даже просто не стандартизированное поведение» вызывает осуждение большинства, а следование установившимся образцам поведения, регламенту «расценивается как несомненная моральная доблесть и не кажется стесняющей индивида»<sup>288</sup>. В пределе своего развития традиционализм тяготеет к консерватизму и догматизму. В целом, соглашаясь с этим выводами, отметим, что данные приоритеты и установления характеризуют не только стиль мышления, но и определенным образом ориентируют материальную и социальную сферы жизнедеятельности общества. В истории инновационного типа цивилизации традиция также играла значительную, хотя и несколько иную роль.

Традиция выступает своеобразным каналом связи, соединяющим живущего с умершими, потомков с предками, индивида с обществом. Традиция позволяет каждому занять определенное, гарантированное место в системе отношений, где ему будет гарантировано определенное отношение со стороны других. Рассмотрим некоторые примеры. Как известно, одной из самых жестоких, по мнению европейцев, традиций в Индии был обряд самосожжения вдов (сати) – берущий свои истоки в древности, когда роль женщины в социальной системе была предельно низкой. Когда в XX веке этот закон был отменен, по Индии прокатилась волна демонстраций возмущенных женщин, не желающих этого права. Сати традиционно был овеян ореолом почета и уважения. Женщина, добровольно умирающая вслед за мужем, наряжалась в лучшие одежды, этот день был днем наибольшего уважения к ней со стороны всех родных. Оставшись же вдовой, женщина теряла возможность быть уважаемой родственниками, и в дальнейшем это положение оказывалось не многим лучше смерти (которая, как известно не расценивается здесь как зло). В Европе сложилась иная традиция. В Древнем Риме, например, положение женщины после смерти или пленения мужа (воина) «дозволяло другое супружество по истечении пяти лет»<sup>289</sup> (о чем свидетельствуют Дигесты Юстиниана). Жизнь (по крайней мере, жизнь граждан) здесь

<sup>288</sup> Ивин А.А. Философия истории. М., 2000. С. 342.

<sup>289</sup> Хрестоматия по истории Древнего Рима / Под ред. В.И. Кузищева. М., 1987. С.382

рассматривалась как нечто более ценное, в силу ее уникальности, неповторимости, и если традиция поддерживала ее значимость, она оказывалась достаточно устойчивой. Традиция, как видно, имманентно связана с мировоззрением, представлениями о жизни и смерти, ее устойчивость детерминирована обеспечением оптимального варианта существования в соответствии с верой человека в высший смысл и надеждой на вечность. Следование традиции предполагает, что каждый, исполнивший долг, свободен от неожиданного, нестандартного, противоречивого. В этом заключен определенный парадокс: исполняя требование, мы оказываемся свободными от тех, кто их устанавливает.

В обществе традиционного типа оценка тех или иных действий, явлений человеком была связана с соотношением с традицией, то есть с переживанием собственного опыта в категориях коллективного сознания, овеществленного в «религиозном или социальном ритуале, в образцах поведения или литературном этикете» (Д.Э. Харитонович)<sup>290</sup>. Коллективность сознания, имманентно связанная с традицией, ориентирует каждого индивида на оптимистическое видение жизни, независимо от ее актуального уровня. Единство общества, связанного традицией, позволяло избавиться от множества страхов, и даже от страха смерти. Человек, испытывающий солидарность со своей семьей, обществом, часто не осознавал смерть как личную драму. Так, для европейца эпохи средневековья смерть была естественным, обыденным явлением. Отсутствие страха перед ней было обусловлено, с одной стороны, связями своей жизни с жизнью других, и, с другой, - с надеждой на вечное царствие небесное, в которое после второго пришествия войдут все, кроме самых тяжких грешников. Таким образом, можно сказать, что традиции в отношении к смерти близкого, браку, и к другим менее значимым событиям в жизни человека помогали пережить переход в новое состояние, сделать его более естественным, общепринятым.

Традиция в условиях цивилизации (традиционного типа) оказывается, как ни парадоксально, фактором, способствующим устойчивости положения личности в обществе, поскольку связывает его значимость с ценностью общества в целом (1), позволяет занять определенное место в социальных отношениях, с *гарантированными* правами и обязанностями (2), *оптимистически* решать важнейшие смысло-жизненные вопросы (3), быть *уверенным* в будущем (4).

#### **д) традиция как источник отрицания**

Традиция в инновационном обществе выступает ключевым фактором, с преодолением которого происходит реализация данного исторического

---

<sup>290</sup> Харитонович Д.Э. В единоборстве с василиском // Одиссей: Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. М., 1989.С. 93.

типа. Ценность традиции в гегелевской философии могла бы сравниться с ролью «тезиса», наличие которого необходимо для процесса становления также как и его отрицание. Именно поэтому мы назвали данный тип отношения к традиции «источником отрицания, движения к новому».

Ценность традиции в инновационном обществе выступает в качестве средства, материала, служащего основанием для движения к новому качеству. Стремление преодолевать традиции становится характерной чертой данного типа цивилизации, благодаря чему мы называем присущее ему мышление критическим. Впервые подобный тип мышления исследователи фиксируют в античности. По словам Р. Тарнаса, грекам удалось создать «мощную традицию критической мысли. И одновременно с развитием этой традиции и этого поиска появилось на свет и западное мышление»<sup>291</sup>. Критичность мышления выражалась, во-первых, в попытке нахождения рациональных, а не мифологических ответов на вопросы о сущности мира и явлений. Как известно, первыми подобный труд предприняли представители Милетской и Элейской школ. В этом случае в роли традиции выступало старая мифология и мистика, в той или иной форме еще присутствующая и в идеях философов. Например, Фалес признавал как единую, объединяющую все явления первоначальную и божественную вездесущность («все есть вода» и «мир полон богов»). Особенно ярко переплетение мистических и рациональных идей проявляется у пифагорейцев. Божественная гармония мира, по мысли основателя школы, могла быть постигнута лишь символически – через числа и фигуры. Однако мистериальные таинства в рассуждениях Пифагора непосредственно соприкасались с математической логикой и геометрическими расчетами.

Во-вторых, критичность выражалась в отсутствии страха перед авторитетом Учителя, основателя традиции (в данном случае, уже философской и культурной). Знаменитое «Платон мне друг, но истина дороже», сказанное Аристотелем в адрес самого уважаемого мыслителя Афинской школы, свидетельствует, что критика была свойственной западной культуре еще со времен ее становления. Парменид отверг идею развития милетцев и Гераклита, Аристофан пародировал Еврипида, Демокрит поставил под сомнение бессмертие души и существование богов, Сократ попрали традиции натурфилософии и софистики, Аристотель отрицал трансцендентный характер «мира идей» Платона и его теорию вечной души, киники бросили вызов традиционным нравам и ценностям греков и т.д. Греческое мышление в целом отличалось высоким динамизмом развития, постоянным приращением знания. Традиция в этой случае выступала лишь средством для образования и вынашивания новых идей. Изменения наступили лишь с утверждением христианской идеологии. Но средневековье во многом было ближе к традиционному

---

<sup>291</sup> Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995. С. 62.

типу цивилизации, нежели к инновационному (хотя и здесь мы можем найти не мало примеров критики: номинализм против реализма, Абеляр против августицизма, Фома Аквинский против Ансельма Кентерберийского и т.д.). Впоследствии критичность становится характерной чертой европейского мышления, проявляющейся уже в борьбе со схоластикой, догматизмом, а затем, в XX веке – с рационализмом, механицизмом и натурализмом. Этот тип творческого сознания всегда предполагающий авторство, персонализм, развивающийся имманентно самой инновационной цивилизации.

Основанием критического типа мировоззрения Запада выступает интеллектуальность, рационализм мышления. Обоснование этому в «Феноменологии духа» сформулировал Гегель, показав механизм развития нового, его источники и направленность. Каждый из компонентов триады в этом контексте имеет собственную ценность. Традиция как основа, тезис, Ничто – выступает возможностью развития, антитезиса и синтеза, появления Нечто и Бытия. Традиционализм, не ставший характерным для западного мышления, стал, тем не менее, одним из источников формирования творческого, инновационного, критического мировоззрения. Другим источником этого типа мышления оказался дух критики и само стремление к новизне,двигающее мысль и общество вперед, несмотря на страх перед возможностью ошибки.

Следует заметить, что практической основой для утверждения данной модели развития общества была достаточная степень свободы личности и гарантии, обеспечивающие возможность противостояния традиции. Одним из слагаемых этого была частная собственность у обеспеченных сословий, и ее отсутствие – у остального населения. И то и другое способствовало развитию самостоятельности у высших классов и революционности у низших. Восточная модель, как известно, отличающаяся сосредоточением собственности в одних руках в древние периоды истории и высокой ролью общинной собственности в дальнейшем не имела практических оснований для гарантии подобных проявлений самостоятельности.

Западная модель продемонстрировала в истории, как свою силу, так и ограниченность. В современном мире, когда возникла проблема чрезмерно быстрого развития науки и производства, за которым уже «не успевает» сам человек, встал вопрос о необходимости поиска модели «устойчивого развития». Консерватизм и традиционность в этой связи стали рассматриваться как ценность, значимая не только для восточной модели развития, но и для человечества в целом. Подобные суждения, однако, еще не укоренились в сознании людей инновационных обществ, и большая их часть полагает, что решить современные проблемы помогут не традиции, а более совершенные инновации. В этом состоит еще один аксиологический парадокс нынешней эпохи.

Подведем некоторые итоги. Как видно традиция выступает одним из важнейших ценностных приоритетов человечества в различных типах общества и различные периоды истории. Экзистенциальная сущность ценности традиции состоит в том, что она позволяет положительно решить ключевые смысло-жизненные вопросы. Среди них вопрос о смысле отдельной жизни, которая получает значимость в условиях органического единства всех представителей социума, соединенных традицией. Кроме того – важнейший вопрос личного бессмертия, решение которого становится возможным через преодоление забвения, через увековечение ценностей одного поколения в памяти другого благодаря наследованию традиции. В гомеостатическом, традиционном и инновационном обществе роль традиции имеет свои характерные черты, но в каждом из случаев она является источником единства, целостности общества. Общества, в котором тенденции к утверждению старого и возникновению нового находятся в равновесии, или какая-либо из них преобладает.

#### **4.4. Свобода как ценность цивилизации**

Величайший плод ограничения желаний – свобода.  
Эпикур

Мы одиноки и нам нет извинений.  
Это и есть то, что я называю:  
человек осужден быть свободным.  
Ж.П. Сартр

##### **а) свобода как ценность западного мировоззрения**

Если гармония и традиция представляют собой ценности в большей степени характерные для гомеостатических и традиционных обществ, то ценности, о которых пойдет речь в дальнейшем, в большей степени выражают духовные приоритеты народов инновационного типа цивилизации. Однако точнее будет сказать, что в культуре инновационной цивилизации они играют особую, во многом центральную роль, в то время как в истории других народов эти ценности выступают второстепенными. Главной ценностью, определяющей инновационную цивилизацию, как особый тип общества, противостоящий традиции, целостности, покою во имя нового качества является Свобода. Говоря о свободе как ценностном феномене необходимо подчеркнуть ее многогранность. С одной стороны, под свободой понимается свобода выбора, деятельности, а с другой – независимость от внешних факторов и довлеющих условий, способность победить собственную внутреннюю природу и даже отказаться от своего Я. Столь различные подходы связаны с западной и восточной традициями понимания свободы. Если для инновационной цивилизации свобода выступает в первую очередь ценностью общественного бытия, то для народов традиционного типа она является, главным образом, ценностью бытия индивидуального. Эти особенности необходимо иметь в виду, анализируя свободу как ценностный феномен и определяя ее роль в истории каждого из типов обществ. Исходя из ценностной концепции понимания бытия, подчеркнем, что свобода рассматривается в данном контексте как ценность, имманентно присущая развитию всех его форм. При этом достижение свободы возможно через осознание себя как органической части внешнего мира, собственного единства с ним, что позволяет воспринимать внешнюю необходимость как свою собственную, и, с другой стороны, через понимание того, что любая деятельность является результатом свободного выбора субъекта, даже если он не осознает этого.

Свобода как *социальный* феномен – ценность инновационной цивилизации, в целом не свойственная «природным» и традиционным обществам, исповедующим единство, целостность (по отношению к природе) и коллективизм, общинность (по отношению к обществу). Стремление к самостоятельности и независимости являются отличительными, субстанциональными, определяющими духовными принципами классического типа цивилизации. Какова же природа этого стремления и против чего оно направлено?

Изменчивая и опасная природная стихия порождает первое стремление быть независимым от ее обстоятельств. Таким образом, первая свобода человека цивилизации – свобода от природы. Демографический рост, социальная дифференциация, появление неравенства и государства порождают стремление ко второй свободе – от общества и его давления. Собственность, материальное производство, выступая средствами для достижения свободы от природы, в свою очередь являются основанием создания второй природы, результатом чего становится стремление к свободе от техники и материальной обусловленности вещного бытия, стремление к третьей свободе. Зависимость индивида от собственных ограниченных физических способностей, потребностей тела, смертности, старения, порождают стремление к четвертой свободе – от внутренней биологической природы человека. Единство всех этих стремлений и составляет содержание ценности Свободы – высшей ценности западного мира. Таким образом, свобода это специфический способ разрешения проблемы «человек-мир», где субъект (его разумное Я) приобретает приоритет по отношению к внешней реальности и к собственной чувственной природе.

Восточный мировоззрение вкладывает в понятие свободы в большей степени не общественный, а личностный смысл, поскольку активность человека здесь направлена не вовне, а внутрь себя. Например, в буддизме мы видим идеал «терпящего мудреца», который встречает страдания и зло искусством терпения, непротивления или, точнее, духовного сопротивления, не выступая активным и деятельным физически. Подобное понимание противостояния внешней несвободе характерно и для других восточных традиций – ведической, даосской, конфуцианской. По мнению М. Шелера, человек способен к двум видам активности по достижению свободы. В первом варианте любое страдание, зло от простейшей боли до глубочайших переживаний духовной личности преодолевать извне, посредством преобразования внешних раздражителей, которые их создают. Во втором – изнутри, посредством снятия нашего инстинктивного сопротивления раздражителю или посредством искусства терпения<sup>292</sup>.

<sup>292</sup> Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Избр. произв. М., 1994.

Западный человек во многом утратил искусство психотехники – внутренней техники преодоления страданий и поставил своей целью власть и внешнее господство. Особенность восточного понимания проблемы свободы ярко отражается в мифе о Кришне, который боролся со змеем как олицетворением каузальной сети мира. Освободился он также легко, как женщина, снимавшая перчатку – благодаря тому, что каждой частью приспособился к извивам змеи и совершенно поддался им. Человек «западной» цивилизации, напротив, направляет свою энергию вовне, пытаясь воспротивиться стихии и подчинить ее себе. По словам К. Ясперса, «свобода – это преодоление того внешнего, которое все-таки подчиняет меня себе»<sup>293</sup>. В инновационном типе общества ценным является внешнее проявление свободы, свободы по отношению к природе, обществу, законам и т.д. Каково же ее обоснование этой идеи?

Будучи рационалистически ориентированной, европейская философия связывала решение проблемы свободы с гносеологией, познанием бытия, мира необходимости. Спиноза впервые выдвинул идею о том, что познание того, что кажется случайным, освобождает человека от зависимости от внешних обстоятельств и дает ему свободу как познанную необходимость. Эту идею последовательно развивает Гегель, уточняя, что необходимость может быть не только внешняя, но и «своя». Аналогичные суждения были характерны и для индийской традиции, где незнание (авидья) рассматривалось как причина страдания. Но для Востока под знанием понималась, прежде всего, недualное видение мира, духовная деятельность по направлению к просветлению, а для европейцев знание утвердилось как интеллектуальный анализ, «сила» (Ф. Бэкон) во внешнем материальном бытии.

Кант видел возможность свободы в том, чтобы поступать сообразно нравственным законам: «Свобода, ты приветливое человеческое имя, содержащее в себе все нравственно излюбленное, наиболее отвечающее моему достоинству, и не делающее меня ни чьим слугой, ты, которая устанавливаешь только закон, но выжидаешь того, что моя нравственная любовь сама признает за закон»<sup>294</sup>. Но нравственный закон имеет божественную природу, а этика любви плохо согласуется с этикой закона. Это противоречие попытался разрешить Эдуард фон Гартман, представляя Божество, для которого бытие есть страдание, он полагает, что оно сотворило мир и человека, чтобы с его помощью освободиться от бесконечного, великого мучения. Поэтому нравственное развитие человека – это процесс, который существует для того, чтобы освободить Божество, а нравственность есть работа

<sup>293</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории М., 1991. С. 167.

<sup>294</sup> Цит. по Штайнер Р. Философия свободы. Калуга, 1994. С. 146.



соучастия в сокращении мирового пути в страдании и искуплении, отмечает он в «Феноменологии нравственного сознания». Таким образом, человек действует нравственно, не исходя из собственных внутренних целей, в результате внешней духовной силы.

С точки зрения материализма, свобода – иллюзия сознания, которое само обусловлено материальными процессами, и наше непонимание этого порождает религиозные представления о свободной воле. Свобода в материалистических теориях выступает, как выбор одного из вариантов возможного причинно обусловленного направления изменения. Такой подход нередко тяготеет к жесткому детерминизму (марксизм) и область свободных действий сужается до минимума, поскольку и социальная и нравственная сферы рассматриваются как следствия развития общественного и природного бытия. В то же время свобода может быть представлена как постоянный выбор своего качества, на основе собственной индивидуальности. В этом случае свобода оказывается более полной, чем в религиозных построениях, поскольку осознание того, «бога нет» не предполагает приоритетного направления для развития личности. Этот выбор и направление изменения принадлежат только субъекту.

Еще один аспект проблема свободы получает в философии экзистенциализма. Свобода понимается и как высшая ценность, и как тяжкий крест человека одновременно. Проблема состоит в том, что «если существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить»<sup>295</sup> (Сартр). Иначе говоря, нет детерминизма, а человек и есть свобода. Но человек не сам создал себя, следовательно, он «осужден» быть свободным, заключает Сартр. Но если человек не имеет заданной природы, смысла, качества, на что направлена его свобода и возможна ли она? По словам Н.В. Омельченко, человек может быть полностью свободным «лишь при отсутствии своего внутреннего мира, только в условиях экзистенциального вакуума. Только опустошенная душа (душа, тождественная ничто) осуждена на беспредельную свободу. Только смерть не знает запретов»<sup>296</sup>. С этим мнением можно полностью согласиться. Однако, утверждая, что человек есть «проект» и «свобода», Сартр не подразумевает, что человек есть «ничто». Быть свободой значит иметь потенции для реализации множества возможностей: иметь разум, душу, чувственность, телесность, активность, знание и т.д. Быть свободой означает не ничтожность, а отсутствие внешней доминанты в становлении собственной индивидуальности и качества.

**Возможность свободы в экзистенциализме трактуется по-разному: как бунт против абсурда (Камю), как самостоятельность**

<sup>295</sup> Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. (сост. и общ. ред А.А. Яковлева). М., 1989. С. 327.

<sup>296</sup> Омельченко Н.В. Первые принципы философской антропологии. Волгоград, 1997. С. 91.

любого выбора (Сартр), как духовное общение и мышление (Хайдеггер, Марсель), как творчество и любовь (Бердяев). Общей идеей экзистенциализма является понимание, что человек-для-себя, «человек-свобода» это личность, которая не обусловлена внешними материальными и социальными условиями. Она действует изнутри, по собственным волевым импульсам, которые не беспричинны, но зависят от самого индивида. В отличие от «коллективного человека» для «человека свободы» физические и социальные причины не имеют решающего значения. Это особый тип субъекта в волевом, интеллектуальном и нравственном аспектах. Объективные факторы для него вторичны, что является результатом его мышления и переживания (экзистенциальный субъект ценности).

Как видно из этих суждений обоснование ценности свободы продиктовано стремлением к раскрытию творческого потенциала человека (1), совершенствованию природного бытия в соответствии с представлениями индивида о благе и красоте (2), возможность незапрограммированного биологическими и социальными потребностями нравственного, интеллектуального, эстетического выбора. На сколько удалось реализовать эти устремления человеку инновационной цивилизации?

#### **б) свободы и несвободы человека цивилизации**

История инновационной цивилизации - это путь к достижению свободы от стихии, к контролю над природой и ее законами. На этом пути человек, безусловно, многого добился: техногенная цивилизация решила проблему голода (которую, правда, сама и породила неограниченным ростом населения), продлила длительность жизни человека до 70-80 лет, обеспечила ему комфорт и удобства независимо от смены климата, победила ряд заболеваний, сгладила силу воздействия географического фактора на развитие истории социума. Однако, стремясь к свободе, человек продолжает свое существование в природном бытии, нуждаясь в том, что ему жизненно важно или материально ценно. Материальной гарантией свободы становится создание «второй природы», подконтрольной человеку, самостоятельное производство продуктов питания (земледелие, скотоводство), строительство городов. Однако такая свобода во многом иллюзорна, так как общество строит свою материальную независимость на богатстве почвы, изобилии полезных минералов и металлов и не может «освободиться» от воздуха, воды, света и земли. Но стремление к обретению собственной свободы означает здесь разрыв единства и гармонии во взаимоотношениях человека с природой. Мир природы воспринимается в этой связи как сфера

необходимости, детерминированности, с одной стороны, и как область мертвых, бездуховных, неразумных сущностей, с другой. Он ассоциируется с темным, костным, пассивным началом, противостоящим энергии человека. Западное мировоззрение оценивает человека как господина, творца, уникальное существо, выдвигающее цели вопреки природе. В то же время, ощущая потребность в природе, ее сырьевых и энергетических ресурсах, человек преклоняется перед ее мощью, а в отдельные эпохи даже обожествляет ее (пантеизм). Преклонение перед красотой и мощью природы, с одной стороны, связано с практическим интересом, а, с другой, с выражением тоски по утраченной гармонии естественной жизни.

Но стремление к свободе неизбежно порождает и новые «несвободы» человека цивилизации. Они находят свое проявление в следующих видах зависимости: от наличия ресурсов; от необратимых последствий изменения природной среды; от болезней нового качества, эпидемий, мутаций; от собственной некомпетентности и ограниченности. Попытка обрести полную свободу еще не удалась человеку цивилизации, но уже породила множество новых «несвобод». Главным же результатом этого стремления явилась современная экологическая катастрофа, наиболее ярко показавшая несовершенство такого исторического пути. Индивид объявил человеческий императив выше экологического, расценив природу как средство для реализации своих потенциалов, фон, на котором он самосовершенствуется и реализуется. Это было возможно, пока не началась научная революция и не была пройдена мера роста численности человечества, но сегодня люди уже «не успевают адаптировать свою культуру в соответствии с теми изменениями, которые сами вносят в этот мир»<sup>297</sup>. Таким образом, стремление к свободе от дикой природы породило несвободу от «природы очеловеченной».

Стремление к независимости от давления общества породило ценность второго вида свободы, выражающегося в свободе личности, свободе выбора. Именно Запад отличается в истории стремлением обретения свободы, реализация которой в большинстве случаев оканчивалась неудачей. Реальность такой свободы показал греческий полис, ставший эталоном развития на многие века. Определенная свобода личности от зависимости общества становится в инновационной цивилизации мерилем прогресса и критерием классификации обществ (Г.В.Ф. Гегель), возможностью самосозидания вопреки миру объектов (Ж.П. Сартр) и, одновременно, выражением экзистенциального одиночества индивида (М. Хайдеггер, Н. Бердяев).

**Стремление к личной свободе обусловлено характерным для Запада пониманием общества как суммы независимых индивидов, в то**

---

<sup>297</sup> Печчеи А. Человеческие качества. М., 1980. С. 14.

время как традиционные культуры видят в нем единое тело, организм (не случайно, в философии Индии Атман означало не только индивидуальное «я», но и Брахмана, то есть Всеобщее «Я», единое Божество). Для «народов природы» коллектив не расценивается как внешний довлеющий фактор, общество здесь – это естественная среда, вне которой выживание невозможно. Лишь инновационная цивилизация провозглашает автономию личности и защиту ее частного интереса как основную ценность. В свою очередь, общество стремится подчинить личность общему интересу с помощью таких регуляторов, как право и мораль, сущность которых совпадает в главном стремлении – воспитать такого члена общества, для которого исполнение установленных норм поведения было бы не внешней необходимостью, а внутренней потребностью. Но ни жесткое законодательство, ни призывы к коллективизму и соборности не дали значительного положительного результата. По словам Ясперса «западный человек осознал, что граница свободы проходит в небытии»<sup>298</sup>, и результатом этого оказалось одиночество и отчужденность самого человека.

Третья свобода, к которой стремиться человек цивилизации, это свобода от техники и порожденной им «второй природой». Смысл созданной человеком техники и «мира вещей» состоит в преодолении власти природы, а назначение – в освобождении «человека как животного существа от подчинения природе с ее бедствиями, угрозами и оковами»<sup>299</sup>.

Отношение в обществе к технике далеко не однозначно. В течение последнего века ее либо прославляли, либо презирали, либо смотрели на нее с ужасом, соглашаясь лишь в признании ее решающей роли в современной эпохе. Главные проблемы, порожденные техникой, не исчерпываются только воздействием на окружающую среду; они связаны с закрепощением самого создателя-человека. Общество становится машиной, организующей жизнь людей, а техника уже не является «продолжением руки» человека, скорее сам человек превращается в «простое продолжение машины, в ее специфический орган» (А. Сервера Эспиноза)<sup>300</sup>, в «один из видов сырья» (К. Ясперс). Человек – смысл и «субстанция мироздания», теперь сам становится средством и впадает в новую несвободу.

Машинный коллективный труд, как известно, заменяет и исключает индивидуальное творчество, сферу «чистой свободы» человека. Становится технократичным и само мышление человека, научный прагматизм уже не знает нравственной свободы, он исходит из необходимости и детерминизма. Глубинной основой технократизма, как

<sup>298</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 86.

<sup>299</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 117.

<sup>300</sup> Сервера Эспиноза А. Кто есть человек? // Это – человек. Антология. М., 1995. С. 89.

способа мышления, является «нарушение исконной органической целостности восприятия мира человеком», что проявляется в разбалансировке понимания взаимоотношений материи и духа<sup>301</sup>. Это мышление нецелесообразно, то есть не осмысленно, а определено конкретной целью, находится в состоянии названным М. Хайдеггером «бегством от мышления»<sup>302</sup>, особенностью которого является калькуляция, угрожающая главному – достижению человеческой свободы духа и познания. Техника, взамен иллюзий и надежд на воздаяние, предлагает людям «реальное» счастье, могущество и силу, но она создает и реальные проблемы, подчиняя человека в онтологическом и гносеологическом «измерении». Основные направления зависимости индивида от техники приводят к следующим негативным явлениям: окончательный разрыв изначального единства с природой не в устремлении, а в реальности; отчуждение человека от Природы и «второй природы» в процессе самоорганизации техники, отсюда – одиночество в природе и в мире созданных объектов; превращение человека в средство, материал технического прогресса; технократизация мышления, утрата свободы творчества.

Все три вида зависимости, свободу от которых стремиться найти человек инновационной цивилизации, являются внешними по отношению к их субъекту. Однако кроме потребности во внешней свободе существует и стремление к внутреннему освобождению, к рассмотрению которого мы и переходим.

Помимо свободы внешней человек цивилизации стремиться к обретению внутренней свободы – к возвышению, «одухотворению» собственных сил, способностей и потребностей. Это стремление знакомо как инновационному, так и традиционному типу цивилизации, оно связано в определенной мере с осознанием двуединой, духовно-физической, природы человека. Ограниченность физических возможностей преодолевается созданием машин, умножающих силы человека. Зависимость от болезней и старости постепенно преодолевается наукой. Зависимость от эгоизма природных инстинктов призвана преодолеть нравственность и мораль. Человек создан несвободным: природа «делает» из него только природное существо, общество – существо, способное поступать по своей воле, но согласно установленным законам, «свободное существо может сделать из себя только он сам»<sup>303</sup>. «Внутренняя природа» человека определила ему рамки его существования: трехмерное измерение в пространстве, одномерное время, недолгая активная продуктивная жизнь, смертность в 80-90 лет, подверженность стрессам, болезням и т.д. Эти рамки стимулируют возможности человека

<sup>301</sup> См. Суркова Л.В. Технократизм: социокультурный феномен. М., 1992. С. 9.

<sup>302</sup> Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 104.

<sup>303</sup> Штайнер Р. Философия свободы. Калуга, 1994. С. 145-146.

найти средства для их расширения и преодоления. Средства эти он находит в науке, религии, искусстве, любви, однако ни одно из них не является абсолютным и универсальным. Общество в целом не может дать человеку свободу от себя самого. Это индивидуальный поиск, который должен начаться, прежде всего, с осознания своей зависимости.

Многие исследователи не без оснований полагают, что на этом пути традиционные культуры достигли больших успехов, нежели инновационные. Например, в буддизме несвобода духа связана с действием закона причинности, результатом которого является тотальное страдание (дуккха). Осознание жизни как страдания есть начало пути (марга) к освобождению. Свобода здесь выступает как преодоление жажды (жизни, чувственности) и неведения. Причем в отличие от западного, христианского варианта спасения, буддизм делает акцент на освобождении «изнутри». В христианстве же преодоление страстей и пороков есть борьба с воплощением внешнего зла – искушением мира<sup>304</sup>. Свобода в этом смысле близка состоянию полного самообладания, достижимому через очищение психики «йогой действия» и «йогой созерцания». Но следует отметить, что свобода в буддизме (а также в даосизме, дзен) не означает победы субъекта над объектами. При отсутствии ценности субъекта, личности, свобода становится «свободой без субъекта свободы», а внешнее и внутреннее бытие не имеет своих границ. Поэтому освобождение предполагает, прежде всего, победу над своим телом и сознанием, а не над мировым злом или смертью. Однако самоконтроль и преодоление порога сознания – не свобода, а только путь к ней. Свобода как нирвана означает выход из рабства, которое было как внешним, так и внутренним. Вероятно, буддизм представляет собой одну из наиболее совершенных психологических и духовных технологий, и именно поэтому в современную эпоху столь широко распространилось его влияние в западной культуре и философии.

Свобода, искомая человеком во всех сферах бытия, выступает высшей ценностью цивилизации инновационного типа, отражая ее духовную суть – устремленность к новым формам совершенства, и направляя ее развитие в русло прогресса. Но движение к свободе внутреннее противоречиво, порождает новые состояния несвободы и зависимости более сложного порядка. Означает ли это иллюзорность и обреченность возможности реализации свободы человеком? На наш взгляд, путь, открывающий новые несвободы, не только трагичен, но и внутренне ценен и необходим. Для человека инновационной цивилизации идеалом выступает не покой, угасание жизни и гомеостаз, а постоянная борьба и преодоление проблем, потому ценностью цивилизации этого типа является как свобода, так и

---

<sup>304</sup> Подробнее см. Баева Л.В. Христианская свобода как ценность и теодицея // Христианство и культура. К 2000-летию Христианства. Материалы международной научно-практической конференции. Ч.2 ЦНТЭП, 2000

несвобода, где последняя есть импульс, условие движения вперед. Традиционное мировоззрение также включает в себя ценность свободы (освобождения), сущность которой состоит в преодолении зависимостей внутренней сущности от внешнего мира, духовной сферы от материальных потребностей, изначальной спонтанной природы от иллюзорности воспринимаемого бытия. Сопоставление восточного и западного подходов в понимании свободы приводит к заключению, что возможность свободы как независимости от внешних факторов и следование внутренней индивидуальности выступает реальностью в двух основных формах:

1. **через признание себя органической частью внешнего мира (тождество с бытием), в силу чего внешний фактор превращается во внутренний;**

2. **через осознание того, что любая деятельность есть результат свободного выбора и таким образом, свобода. Это осознание дает человеку возможность нового отношения к реальности, когда объективное перестает быть определяющим.**

Если понимать свободу как возможность формировать собственные потребности и цели, неизбежно разделение на «свободу от» (негативный аспект) и «свободу для» (позитивный). Человек свободен не вследствие действия отрицающей силы избежать того или другого искушения, а вследствие положительной силы проявлять свою индивидуальность. Тогда выбор себя – смыслоопределение жизни.

Если рассматривать свободу как ценность индивидуального и общественного бытия, можно выделить негативные и позитивные аспекты ее проявления.

**Негативные аспекты утверждения свободы как ценности:**

1. **приоритет внутреннего над внешним неизбежно развивает эгоизм, что влечет ограниченность и духовный распад;**

2. **ориентир на собственную индивидуальность и свободу способствует усилению одиночества, разграниченности индивидов, что может быть преодолено только через любовь, состояние, когда другой становится «своей» ценностью;**

3. **в религиозном мировоззрении свобода (свободный выбор) есть вечная возможность существования зла, греха;**

4. **претворение свободы всегда порождает новые несвободы, которые приходится признать ценными, так как без них не возможен дальнейший процесс выбора;**

5. **с точки зрения восточной традиции, свобода деструктивна, противостоит гармонии, равновесию, соподчинению частей в составе целостности;**

6. свобода не может быть самоцелью, так как она является условием для других ценностей (благо, истина.), поэтому борьба за свободу это «уход в пустоту».

**Позитивные аспекты свободы как ценности:**

1. наиболее полно реализуется индивидуальный потенциал единичного, уникального, личностного в мире (необходимо как для себя, так и для полноты бытия);

2. свобода содействует привнесению смысла во внутреннее субъективное и внешнее объективное бытие;

3. свобода не позволяет использовать человека как средство, видит в каждом самоцель;

4. свобода дает возможность творческой деятельности, не скованной нормативностью и традицией;

5. совпадение внешней и внутренней необходимости многократно усиливает возможности человеческой активности;

6. свобода есть наивысшая возможность для познания мира без ограничений и искажений.

В целом, несмотря на различные оттенки смысла в понимании свободы, можно констатировать, что стремление к ней выступает общим ориентиром жизнедеятельности народов цивилизации и составляет их ключевую ценность.

**5.5. Гуманизм и антропоцентризм как ценностные приоритеты инновационной цивилизации**

Гуманизм носит в себе оптимизм, и поэтому он ложен, односторонен и популист.

А. Шопенгауэр

Нет ничего прекраснее, дороже человека, и в то же время нет ничего страшнее его.

Ф.М. Достоевский

Наш гуманизм – это стремление к целостности.

Э. Мунье

**а) формирование ценности человека**

Возведение свободы в ранг высшей мировоззренческой ценности неизбежно сопровождается исключительностью понимания места и роли



самого человека, формированием представлений о нем как о существе, олицетворяющем смысл мироздания, в котором не он зависит от чего-либо или служит чему-либо, а напротив, все существует и служит ему самому. Это понимание и лежит в основе важнейших духовных ценностей цивилизации - антропоцентризма и гуманизма. Вера в самоценность личности является неотъемлемой ценностью в большей степени инновационного типа цивилизации.

Противопоставление себя природе положило начало становлению «человеческого императива» в истории, определившего ход европейского, а с Нового времени и мирового развития. Начало такому пониманию места человека в мире было положено в античности, в философии Сократа и Платона. Христианство «поддержало» идею богоизбранности человека, подчеркивая инструментальную сущность природы: «И сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь и наполняйте Землю и обладайте ею, и владычествуйте ... над всяким животным, пресмыкающимся на Земле» (Бытие 1:28). Но высшего расцвета эти идеи достигают в эпоху Ренессанса. Суть гуманистической установки того времени наиболее ярко представлена в работе Пико делла Мирандоллы «Речь о достоинствах человека», где Бог обращается к человеку с такими словами: «Я ставлю тебя в центр мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире...»<sup>305</sup>. Это высказывание отразило сущность европейского понимания места человека, означающего в своей основе, что мир обретает в нем свой центр и смысл, а сам он выступает как «со-зидатель, со-основатель, со-вершитель»<sup>306</sup> мирового порядка и самого себя. Христианство, ставшее основой мировоззренческих ценностей Запада, утверждало идею о том, природопотребительское, природопокорительское отношение завещано человеку от Бога.

Западная классическая философия продолжила традицию обоснования высшей цели антропоцентризма и гуманизма<sup>307</sup>. Так И.Г. Гердер, в «Идее к философии истории человечества» писал, что «цель нашего земного существования заключается в воспитании гуманности, а все низшие жизненные потребности только служат ей и должны вести к ней»<sup>308</sup>.

Реализация идеи приоритета человека в мире, торжества антропоцентризма началась в Новое время. Ее философским обоснованием стала теория Декарта, утверждавшего, что высшее достояние человека есть свобода, которая делает его «не господином вещей», а «господином себя самого»<sup>309</sup>. Человек искал духовную основу, которая помогла бы

<sup>305</sup> Цит. по Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. 1 С. 249.

<sup>306</sup> Шелер М. Избр. произв. М., 1994. С. 13.

<sup>307</sup> См. Баева Л.В. Антропоцентризм и гуманизм в инновационной цивилизации // Гуманитарные исследования. Журнал фундаментальных и прикладных исследований. Астрахань, 2001.

<sup>308</sup> Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М, 1977. С. 131.

<sup>309</sup> Цит. по Таранов П.С. 120 философов: жизнь, судьба, учение. Симферополь, 1996.Т. 2. С. 188.

осуществить его намерения и притязания, и нашел ее в самом себе, потому что «смыслу его новой свободы противоречило любое обязывание себя какими бы то ни было обязательствами, которые не вытекали бы из его собственных, только от него же самого исходящих полаганий»<sup>310</sup>. Результатом этих притязаний явилась эпоха «инструментального разума», рационализация экономической, социальной, политической жизни, отчуждение самого субъекта от его созданий и «беспрецедентное творчество»<sup>311</sup>, которое подвело мир не только к прогрессу, но и к многомерному кризису. Последний породил волну сомнений, критику идеи понимания человека как высшей ценности и предположений о том, что «высшие гуманистические определения человеческого существа еще не достигают собственного достоинства человека»<sup>312</sup>. Конец XIX-ого и начало XX вв. стали эпохой сомнения в приоритете ценности человека, с одной стороны, и временем реального утверждения его силы и могущества, с другой.

Эпоху критики антропоцентризма и гуманизма открыл Ф. Ницше, который, однако, провозгласил идею сверхчеловека, и, следовательно, сам того не заметив, идею «сверхгуманизма». «Незавершенность» человека заметили экзистенциалисты, которые в своем большинстве надеялись на победу гуманизма в его преображенном варианте (атеистическом у Ж.П. Сартра, религиозном у Г. Марселя, К. Ясперса). Сторонники «экологической этики» (Д. Блэк, Дж. Хаксли, А. Печчеи и др.) пришли к выводу о том, что экологические проблемы порождены не капитализмом и экономическим развитием, а связаны с несовершенством человеческой природы, и считали необходимым искоренить «эгоизм» и «либеральный гуманизм». Создание универсальной неантропоцентрической этики предложил А. Швейцер, провозгласив высшей ценностью принцип благоговения перед всеми проявлениями жизни. Эти идеи были названы им самим «гуманистическими», хотя они призывали любить не только человека и жить не только «ради себя, но вместе со всей жизнью, чувствуя себя единым целым с нею, соучаствуя в ней, помогая ей»<sup>313</sup>. В современной отечественной философии эти идеи нашли широкий отклик, так как были связаны с возрождением религиозно философской традиции досоветского периода. Русские философы-идеалисты конца XIX-ого и начало XX вв. (Вл. Соловьев, Н. Розанов, П. Флоренский, Н. Бердяев и др.) были известны критикой европейского антропоцентризма, индивидуализма, рационализма, которым они противопоставляли христианский православный гуманизм, соборность и целостность. С другой стороны, здесь зарождается и интенсивно развивается особое философское явление, далекое от возвышения европейских ценностей - русский космизм. Его

<sup>310</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С.121.

<sup>311</sup> Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. Тверь, 1997. С. 11.

<sup>312</sup> Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. М., 1993. С. 201.

<sup>313</sup> Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М, 1992. С. 28.

представители (В.И. Вернадский, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский) предприняли попытку преодолеть «разъединенность» субъекта и объекта, соединить историю природы с историей общества, исходя из руководства эсхатологическими и нравственными причинами. Как и в философии традиционного общества, здесь выдвигается идея эволюции живой материи как единого процесса, где человек лишь одна из преходящих стадий, живущий в единстве со всем миром, а потому относящийся к нему пантеистически.

Современный период развития отечественной философии отмечен оживлением этих идей, оказавшихся актуальными перед лицом глобальных проблем. Вместе с тем можно отметить дальнейшее развитие критики идеи антропоцентризма и классического гуманизма.

Для более глубокого понимания места и роли ценностей гуманизма и антропоцентризма в развитии цивилизации необходимо прояснить собственный смысл понятий «антропоцентризм» и «гуманизм», часто рассматриваемых как синонимы и взаимодополнения, что иногда не совсем точно.

#### **б) достоинства и опасность антропоцентризма**

Основными чертами антропоцентризма, по нашему мнению, выступают следующие установки: особенность, выделенность, исключительность человека в мире; понимание человека как венца творения и цели мироздания; примат человеческого императива над всеми другими ценностями; как следствие - понимание природы как «фона», на котором происходит развитие человека и средств для удовлетворения его потребностей; эгоизм, индивидуализм, право частной собственности являются *естественными* для человека.

Антропоцентризм формируется в рамках точного научного европейского мышления, и человек истолковывается как центр рационально построенного мира. Главным следствием антропоцентризма являются новые отношения с природой, которая уже не эмоционально, а рационально определяется как враждебная и подсобная сила. Процесс принижения природы, как справедливо заметил И. Пригожин, «происходит параллельно с возвеличением всего, что ускользает от нее - бога и человека»<sup>314</sup>. Природа воспринимается как поле объектов, ресурсов для приложения креативных инновационных способностей человека, как «гигантская бензоколонка» (Хайдеггер), использование которой совпадает с пониманием прогресса. Следствиями этого явился экологический кризис и духовная бедность самого человека, который возвышая себя над миром, становился одномернее, одностороннее, лишался гармонии, питаемой природной средой.

---

<sup>314</sup> Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С. 97.

Каковы же результаты воплощения принципа антропоцентризма в жизнь на сегодняшний день? Ответы на данный вопрос напоминают пессимистические прогнозы об Апокалипсисе, исходе Кали-юги и т.д. По мнению современных специалистов геоэкологов мы находимся «на краю бездны – у биологического предела существования человечества»<sup>315</sup>. Человечество «переполнило экологическую нишу биосферы... Это выразилось в восьмикратном превышении потребляемой им доли биологической продукции, предназначенной всем живым организмам»<sup>316</sup>. Однако этот удар по природе оказался направленным и на себя самого. По данным статистики, от болезней, связанных с плохим состоянием экосреды ежедневно умирает около 30 000 детей<sup>317</sup> - будущего человечества. Мера давления человечества на природу, ландшафт, в котором он обитает, уже пройдена, и времени до самой катастрофы, как полагают специалисты, у нас осталось совсем не много (возможно не более 50 лет).

Если причиной этого кризиса стало бесконтрольное воплощение антропоцентризма, то его преодоление будет неизбежно связанным с утверждением новых ценностей. В связи с этим формирование новой экоаксиологии становится самой актуальной задачей современности. Главные вопросы настоящего – вопросы о ценностях, приоритетах существования. Что или кто представляет большую ценность в системе природы? Могут ли ценности быть системными, соединяющими интересы различных субъектов?

Главная перемена в системе ценностей должна быть связана с переходом от антропоцентризма к экоцентризму. Несмотря на философское осмысление того, что целое больше суммы частей, практического использования этого знания еще не было. Если XX век стал веком техники и точных наук, обнаружив кризис гуманитарного знания, потерю интереса к философии, этике, искусству, то XXI век вынужден обратиться к решению своих задач с учетом тупиковости, ограниченности подобного пути развития. Однако современному обществу нужна не реставрация классических европейских ценностей и философских обоснований того, что «человек мера всех вещей», а современное гуманитарное знание, как ответ на признание ограниченности собственных антропоцентристских устремлений.

Прежде всего, необходимо осознание того, экологическая проблема – первостепенная для человечества. Во-вторых, что мы способны изменить ситуацию. В-третьих, что для этого необходимо пожертвовать своими интересами. И, в-четвертых, что будущее окажется связанным либо с вытеснением человека (и других биологических организмов) машинами,

<sup>315</sup> Мудрость Дома Земля. О мировоззрении XX века // Под ред. Зубакова В.А. СПб.2003. С. 9.

<sup>316</sup> Там же. С. 19.

<sup>317</sup> В.М.. Заводчиков влияние экологической ситуации на продолжительность жизни человека // Экогеософский альманах. №3. 2003. СПб. С. 90.

либо с утверждением гомеостаза как формулы выживания живых существ. Гомеостаз, традиционно рассматриваемый европейцами как примитивный вариант саморазвития оказывается одной из наиболее устойчивых форм выживания всех членов природного сообщества. Как известно, гомеостаз предполагает контроль над численностью населения (естественный – войны, болезни, мутации или искусственный – законодательный). Вторым его условием является сдерживание или моральное ограничение научно-технического прогресса. Оба условия противоречат самому духу современной цивилизации. Изменять «дух» цивилизации определенной части духовной элиты кажется не по силам, и они находят выход в обращении к традиционным восточным системам, или мифологическим знаниям гомеостатических обществ. Другие считают, что изменить характер мышления западного мира возможно и необходимо. Эта позиция, на наш взгляд, вызывает большее уважение. Поскольку Ответы на Вызовы бытия каждый должен находить самостоятельно. Новая аксиология должна способствовать трансформации ценностей Человека, Разума, Свободы, Прогресса в ценности Природы, Жизни, Единства мира и Контроля над научным развитием. Начиная со второй половины XX века, эта трансформация – единственная возможность укрепления и продления существования человечества в бытие.

В целом можно констатировать, что антропоцентризм, имманентно связанный со стремлением к свободе, выступает в качестве ключевого принципа инновационной цивилизации, подготовивший ее кризис. Его преодоление является важнейшей задачей современной аксиологии. Во многом близким, но не тождественным антропоцентризму принципом выступает гуманизм.

### **в) гуманизм и его аксиологический анализ**

В обыденном смысле гуманизм означает человечность, милосердие, альтруизм, сострадание, то есть то, что называют гуманностью. В теоретическом смысле – это учение о любви к человеку, дающее наивысшую оценку его возможностям и талантам. Но означает ли гуманизм исключение любви к миру или он не противоречит ей? Ответ на этот вопрос правомерно начать с анализа понятия любви. Любовь к себе или эгоизм, индивидуализм, согласно философии любви Вл. Соловьева и Н. Бердяева, это не цель, а первая естественная стадия развития человека. С детства человек знает любовь к самому себе, поднимая себя на высоту, недоступную для окружающих его людей, определяя себя высшей ценностью, это состояние исходного и необходимого эгоизма, в период которого формируется собственное индивидуальное «Я». Только испытывая любовь, человек приносит в жертву свой эгоизм, ибо объект любви поднимается в глазах любящего до одного с ним уровня. Любовь

человека к себе выступает необходимым условием развития человека, и это мнение не только русских религиозных философов. Восток, известный стремлением к единению человека с природой и с обществом, был родиной Конфуция, впервые сформулировавшего золотое правило нравственности: «не делай человеку того, чего не желаешь себе. И тогда исчезнет ненависть в государстве, исчезнет ненависть в семье»<sup>318</sup>. В христианском варианте оно звучит как «люби ближнего своего как самого себя». В обоих случаях любовь к себе понимается как самое сильное, глубокое, изначально присущее человеку чувство, необходимое для того, чтобы можно было бы возлюбить других и весь мир.

В таком контексте гуманизм как учение о любви человека к самому себе выступает, по всей видимости, не вершиной философско-религиозной мысли, а лишь первой ступенью духовного саморазвития человечества. Гуманизм – своего рода философия эгоизма человека в мире, необходимая и вместе с тем преходящая ступень совершенствования. Сегодня осознание ограниченности гуманизма проникает в общественную мысль, но решительных, качественных перемен в его преодолении пока не наметилось. Человечество боится потерять собственную значимость, осознавая относительную ценность гуманизма, но это лишь иллюзия: индивидуальность его не потеряется и не исчезнет в акте новой любви к миру; истинная любовь, напротив, раскрывает возможности любящего в его наивысшей полноте, реализуя его потенциальные силы.

Идея гуманизма состоит в отстаивании достоинства, значимости человека и его прав. Основными чертами гуманизма можно назвать следующие: любовь к человеку; понимание его как главного объекта познания, как тайны, подлежащей разгадке в процессе философского, художественного, религиозного освоения мира; утверждение, что никакие политические и гражданские структуры не должны использовать человека как средство для достижения собственных целей (императив Канта); отстаивание основных прав и свобод человека; признание абсолютной уникальности человека, убеждение в неприемлемости деперсонализации.

Первоначально гуманизм означал не столько приоритет ценности человека, сколько протест против подчиненности его окружающей среде и государству, согласно которому общественные институты должны служить личности, а не наоборот. Первоначально гуманизм и был противопоставлением тоталитаризму, но история смешала смыслы и содержания многих понятий, в том числе гуманизма и антропоцентризма. Гуманизм утверждает активное деятельное начало в человеке, его самостоятельную творческую позицию в мире. Наиболее точно эту мысль высказывает гуманист, художник и архитектор Л.Б. Альберти: «Человек рождается не для того, чтобы влачить печальное существование в бездействии, а чтобы работать над великим грандиозным делом. Этим он

<sup>318</sup> Цит. по Таранов П.С. 120 философов: жизнь, судьба, учение. Симферополь, 1996. С. 108.

может, во-первых, угодить Богу и почтить его, и, во-вторых, приобрести для самого себя наисовершеннейшие добродетели и полное счастье»<sup>319</sup>.

Установка на активное силовое преобразование мира является исключительно инновационным признаком, в то время как для традиционных систем основополагающим выступает принцип созерцания, недеяния (или действие без нарушения качества и гармонии вещи) как главный императив в отношениях с природой. Инновационный путь показал всему миру не только достоинства, но и свою неэффективность, односторонность и опасность, а потому сегодня так пристально изучаются варианты синтеза восточного и западного мировоззрений. Западный мир сегодня переживает кризис идеи антропоцентризма, которая, реализовавшись, вызвала общий качественный кризис, и, на наш взгляд, требует самого критичного отношения. Что касается идеи гуманизма, то она выступает необходимой стадией развития человека, которая имеет высшую ценность в системе отношений «Я – Другой» и относительную, а порой и негативную ценность в системе «Человек – Природа». Таким образом (как не парадоксально), человечество сегодня находится в самом начале своего духовного взросления; и если эгоизм цивилизации не перерастет в нарциссизм, то он может быть принесен в жертву любви, которая обогатит человека и сохранит гармонию и единство мира.

В то же время обоснование гуманизма проистекает из утверждения ценности человека, его личности, индивидуальности. И если в период Возрождения и Нового времени ценность личности отстаивалась в противовес ценности государства, коллектива, то в XX веке она противопоставляется «вещному» бытию, материальным благам и средствам. Господство механицизма и прагматизма поставили человека в зависимость от обладания вещами, значимость которых постепенно достигает своего предела. В результате в философии складывается устойчивая традиция обоснования гуманизма, персонализма с позиции антагонизма «человек – вещь». Подобные идеи высказывали представители философии жизни, русской религиозной и феноменологической традиции (П. Флоренский, Н. Бердяев, Н. Эрн, С. Франк, А. Лосев). Один из сторонников этой позиции – Николай Жинкин, так обосновывает ценностное различие вещи и личности: «Личность самодостаточна... самоценна. Это значит, что среди мировых ценностей она имеет свою особую, ничем не заменимую ценность. Вещь не имеет самоценности. Она только сумма ценности своих частей»<sup>320</sup>. Н. Жинкин подчеркивает, что ценность личности состоит в ее своеобразии, качестве, индивидуальности, цели в себе, живой сущности. Отсюда следует вывод о неправомерности снижения ценности личности во имя каких-либо прочих

<sup>319</sup> Цит. по В поисках человечности. Гуманистические ценности европейской цивилизации и проблемы современного мира. Ч.1 (Баранов Л.А. и др.). М., 1993. С. 33.

<sup>320</sup> Жинкин Н. Вещь // Антология феноменологической мысли в России в 2 т. Т.2 / Сост., общая редакция и комм. Чубарова И.М. – М., 2000. С. 173.

ценностей, несамостоятельных и внешних по отношению к человеку. По мере развития общества потребления такие суждения все чаще выдвигались мыслителями не только в России, но и на Западе. Ценность человека противопоставлялась ценности большинства, общественной системы морали, массовой культуры, техническому прогрессу, политическим режимам и т.д. Развитие ценности человека и гуманизма выступало формой противостояния единичного, уникального, субъективного по отношению к всеобщему, целостному, тотальному.

Антропоцентризм и гуманизм, как видно, сыграли в развитии инновационной цивилизации роль «направляющей силы». Именно эти мировоззренческие ценности определили ход движения материальных и социальных основ общества в сторону преобразования естественной среды и к достижению политических свобод и демократии. Результатом этого явились наивысший экономический подъем, достижение благополучия, создание правовых государств и демократических систем, с одной стороны, и пренебрежение экологическими проблемами, сопровождающееся отчуждением от природы, с другой. Поэтому современная эпоха отмечена как дальнейшим развитием идеи гуманизма, так и ее сокрушительной критикой.

Мировоззренческие приоритеты традиционных обществ далеки от идеализации человека, поэтому ценность гуманизма, и тем более антропоцентризма, здесь играет гораздо менее заметную роль. Если быть точным понятие «гуманизм» в том виде, как оно трактуется в западной и отечественной традиции, из всех восточных учений наиболее близко соответствует только конфуцианским представлениям о человеколюбии. Однако даже здесь речь идет не о любви к каждому или любому человеку, а об уважении и любви к «благородному мужу» (цзюнь-цзы). Другие мировоззренческие системы, такие как даосизм, буддизм, индуизм утверждают, что человек имеет ценность скорее как потенция к чему-то большему. Безусловно, родиться человеком в колесе сансары большая удача, но настоящей ценностью это может стать только, когда узы человеческого окажутся преодолены. Поэтому о любви к себе или ближнему речь идет, скорее, как об имеющих значение на пути к нравственному совершенству. Целью милосердия, заботы о ближнем в индийской традиции является собственное освобождение, потому как реально помочь человеку может только он сам. В этом проявляется эгоцентризм и гуманизм одновременно, так как и весь контроль над своей судьбой принадлежит самому человеку и не отчуждается никакими силами.

Ценность человека в традиционном миропонимании имеет свою высшую значимость в том, что она отрывает возможность свободы от человека как такового. И если для инновационного типа характерно отношение к гуманизму как целевой ценности, то для традиционного типа



- скорее как к инструментальной ценности, или ценности-средству. Каждая система знаний и ценностей имеет свои возможности и ограничения, связана с определенной ментальностью, смысло-жизненными вопросами. Сопоставление отношения к человеку в традиционном и инновационном обществе приводит к заключению, что человечество еще не обладает должным уровнем ответственности и духовности, позволяющей заботиться не только о собственной вечности (или усложнении вариантов счастья), но о жизни в мире в целом. Запад направил свою активность во внешний, а Восток во внутренний мир, синтеза же этих тезисов еще не создано. В традициях славянофильства возлагать подобные миссии на Россию. Время покажет, сумеем ли мы решить эту ключевую проблему современности.

#### **4.5. Рациональность как ценность**

Будьте внимательны к своим мыслям - они начало поступков.  
Лао-цзы

##### **а) отношение к рациональному мышлению в различных культурах**

Главным основанием утверждения гуманизма и антропоцентризма является наличие разума как исключительного признака, присущего лишь человеку. С развитием европейской цивилизации шел процесс «отчуждения» идеи разума от идеи человека, который выразился в том, что человек стал определяться как единство противоречивых процессов и стремлений, ведомый одновременно и страстями, и инстинктами, и разумом, а потому - существо далеко не идеальное. Разум начинает рассматриваться как самостоятельная сущность («чистый разум»), господство которого связывалось с идеалом и долженствованием. Так понимаемый разум становится определяющим в формировании другой важнейшей мировоззренческой ценности цивилизации – рациональности, идеи величия Разума.

Гомеостатические народы, чье мироощущение внутренне направленно на гармонию с природой, не связаны приоритетом рационального мышления и, следовательно, не имеют этой ценности в качестве определяющей. Их мышление не подчинено законам логики, оно не фиксирует противоречивость бытия, и здесь в целом можно согласиться с Л. Леви-Брюлем, В. Арсеньевым, В. Иорданским и многими другими исследователями в том, что оно ориентировано иначе, чем наше. Присущее «народам природы» мышление и познание, как свидетельствуют

антропологи и этнографы, не стремятся к объективности, не ищут доказательств в практическом опыте, не раздваивают действительность на антагонизмы. Оно интуитивно, иррационально (т.е. не исходит из законов логики и здравого рассудка), «мистично» (повсюду чувствует действие мистических причин, допускает, что одно и то же существо может одновременно пребывать в различных местах и т.д.), «сверхъестественно» (т.к. ни одно существо, ни один предмет, ни одно явление природы не выступает в коллективных представлениях этих народов тем, чем они кажутся нам, о чем свидетельствует их отношение ко снам, своей тени, имени, названию и др.). «Их мышление, – пишет Л. Леви-Брюль, – не стремится избегать противоречий, оно не имеет склонность без всякого основания в них впадать»<sup>321</sup>, в то время как здравый смысл западного мышления стремится ясно и четко зафиксировать все противоречия реальности для того, чтобы осознать их и преодолеть. Некоторые исследователи сравнивают первобытные племена с детьми, живущими своими эмоциями, капризами, минутными настроениями. Детям не присуща логика взрослых, и их объяснения выглядят убедительными только для них самих. Например, народы чама, живущие на берегах реки Укаяли в Южной Америке считают обидным для себя сходство с обезьянами. Поэтому она зажимают своим новорожденным голову спереди и сзади двумя дощечками на несколько месяцев и тем самым сплющивают ее, чтобы не походить на круглоголовых приматов. Общение с белыми людьми для них унижительно и они стараются его избегать, поскольку европейцы слишком близки к обезьянам<sup>322</sup>. Европейцы часто приходили к противоположным выводам и их рассуждения также видятся ими вполне логичными.

Рациональное мышление присуще гомеостатическим народам в основном в практической сфере, где они показывают себя как прекрасные охотники, земледельцы, рыболовы, скотоводы, ремесленники, – исполняющие свои действия, руководствуясь житейской логикой и «здравым смыслом». Так В.Б. Иорданский отмечает: «Существует много сведений о так называемых «точных» (рациональных) знаниях традиционных народов, например, об обработке почв, ее видах, типах деревьев»<sup>323</sup>. Что касается сферы всеобщих, мировоззренческих знаний или представлений о собственном Я, то они переполнены иррациональными представлениями. Об этом свидетельствует их мифология, магия, повседневные суеверия. Вера в таинственные силы, общение с ними, отсутствие четкой границы между сном и явью, вещами и представлениями о них, существами и их изображением – свидетельствуют о мистическом, иррациональном восприятии мира и человека.

<sup>321</sup> Леви-Брюль Л. Сверх-естественное в первобытном мышлении. М., 1994. С. 64.

<sup>322</sup> См. Фидлер А. Рыбы поют в Укаяли. М., 1963. С. 155-156.

<sup>323</sup> Иорданской В.Б. Хаос и гармония. М., 1982. С. 20.

Следует заметить, что большинство исследователей разделилось в отношении к мировоззренческим представлениям этих народов. Одни пытаются найти общее, характерное для всех типов культур – верования, ритуалы, социальные институты, приходя к выводу о психологическом единстве человечества (Э.Б. Тайлор, Д.Д. Фрэзер, А.С. Токарев <sup>324</sup>). Другие, среди них Л. Леви-Брюль, В.Р. Арсеньев и др., считают мышление современных первобытных народов качественно отличным от цивилизационного (В. Арсеньев например, связывает это с теорией «функциональной асимметрии мозга», утверждая, что восточное мышление является «правополушарным», в отличие от «левополушарного» – западного)<sup>325</sup>. Если в их отношении можно говорить о науке, считают они, то только об интуитивной и субъективной, а следовательно, с точки зрения европейского мышления, несостоятельной. По нашему мнению, поиски обретения вариантов устойчивого существования теми или иными народами могут быть многообразны, однако, их объединяет общая цель – наиболее полная, богатая, содержательная форма жизни. Собственное существование гомеостатические народы видят только в единстве с природной средой, поэтому их вариант решения проблемы жизни – эгоцентризм. Отсутствие культа разума и логики являются основаниями для целостного мироощущения, где интуиция раньше фактов подсказывает, насколько опасен конфликт с природой.

Восточный традиционный тип мышления также выражает стремление к избежанию антиномий и логических приемов познания, и если его представители исходят из наличия противоположностей в мире, то видят их естественное состояние не в борьбе, а в гармонии. Наиболее ярко это нашло проявление в буддизме, даосизме, дзэн-буддизме, цель которых показать, что логическое мышление «не является чем-то конечным, и что существует некое трансцендентальное выражение внутреннего сосредоточия, которое не доступно простой интеллектуальной мудрости»<sup>326</sup>. Восточное познание известно стремлением подняться выше логики и найти утверждение, которое не имело бы антитезы, логического рассечения. Но и здесь были свои исключения, такие как философия ньяя, разработавшая законы логики и рационального знания.

В Индии знание, воспринимается большинством школ сотериологически, как возможность избежания страданий, проистекающих от причинных зависимостей мира. В то же время диалектика знания-незнания, приведенная в Упанишадах, весьма близка к даосской доктрине. Здесь развивается идея о том, что сознание любого существа, обладающего знанием, тождественно Брахману. Однако какое-либо определенное

---

<sup>324</sup> Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989; Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь. М., 1983.

<sup>325</sup> Подробнее см. В.Р. Арсеньев. Звери - Боги - Люди. М., 1991. С. 48-50.

<sup>326</sup> Судзуки Д. Основы Дзэн-Буддизма. Бишкек, 1993. С. 63.

знание возможно в отношении всего, что может стать объектом познания, но оно не возможно в отношении того, кто не может быть таким объектом, то есть Брахмана, поскольку он выступает субъектом любого познания. Брахман не может стать объектом самопознания, так как в его тождестве с самим собой не возможно провести различие между субъектом и объектом и сам этот субъект не может перестать быть познающим, ради того, чтобы стать быть познанным. «И уж тем более нельзя сказать, – говорится в комментариях Шанкарачарьи, что Брахман способен стать объектом познания для кого-то еще, кроме самого себя, так как вне его нет никого и ничего, что может обладать знанием (всякое знание, даже относительное, является ничем иным, как частицей знания абсолютного и высшего)<sup>327</sup>. Тем самым ведические трактаты выражают мысль, позже сформулированную Сократом, о том, что если кто-либо что-то знает, то он просто еще не знает, о том, что не знает (или не может знать). Упанишады и даосские тексты совпадают в выводах о том, что обладающий знанием не знает, поскольку находится в плену иллюзии о разграниченности мира на объекты и субъектов, иллюзии о дуализме сущего. Вместе с тем, то, что позволяет постигнуть мировое тождество, которое есть пустота, ничто и полнота, все одновременно, может быть названо неким высшим видом мудрости или духовного созерцания, если не сводить эти понятия к представлениям о мире как множественности и не иметь в виду лишь их принятый на Западе смысл.

Утверждение ценности праведного знания наиболее последовательно раскрывается в буддизме, где единственным способом освобождения от страданий называется преодоление незнания знанием<sup>328</sup>. Это предполагает коренное изменение всего способа видения мира, который захвачен конечными, слепыми кармическими силами причинности. По словам К. Ясперса, посвятившего исследованию буддизма одну из своих статей, «познание есть не просто знание о чем-либо, а действие, причем действие тотальное. Оно тождественно ликвидации существования, в котором не было спасения»<sup>329</sup>. Однако речь здесь идет ни сколько о рациональном, интеллектуальном знании, сколько о мистическом недуальном созерцании. Знание как результат просветления, ясновидения на высшей ступени медитации выступает как «правильное знание» и является одной из ступеней «восьмеричного» пути. Обладание таким знанием несет спасение от кармических связей, но его обретение гораздо сложнее, нежели испытание тягот перерождения. Ключевая роль медитации в процессе овладения знанием связывает в единое целое образ жизни, познание и

<sup>327</sup> Цит. По Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. СПб., 2000. С. 168.

<sup>328</sup> См. Баева Л.В. Аксиология буддийского мировоззрения // Буддийская культура и мировая цивилизация. Материалы третьей Российской научной конференции. Элиста: КалмГУ, 2003. С. 33-39.

<sup>329</sup> Ясперс К. Будда // Западная философия: итоги тысячелетия. /Сост. Жамияшвили В.М. Екатеринбург, Бишкек, 1997. С. 172.

психику. Тесная связь гносеологических понятий с ценностными, этическими категориями, такими как «страдательность», сострадание, добро, зло, любовь, по мнению западных мыслителей, искажают результаты познания, связывая их с субъективными переживаниями. Но для буддизма, индуизма и джайнизма такая связь имеет определяющее онтологическое значение, так как процесс познания неразделим с совершенствованием (подавлением негативной психической энергии тела и обретением дополнительных сверх-способностей видения реальности) и имеет отношение к сохранению и развитию человеческого бытия в целом.

В буддизме подробно разработан метод обретения высшей мудрости (праджня) и «внутреннего зрения» (випассаны), позволяющего адепту проникнуть в глубины своего внутреннего мира и постичь сущность окружающего. Подобное «прозрение» основывается не только на интуиции, но и включает в себя более низкое по значимости интеллектуальное и чувственное знание (виджняну) - гнозис, логику как один из методов познания. Знание причинности, дискретности, относительности, цикличности существования вещей и явлений мира, имеющее рациональную, нравственно-логическую основу, способствует выработке определенного образа мыслей и действия, дающему «чистоту» сознания, в своем развитии рождающем состояние просветленной мудрости, охватывающее высшие познавательные способности человека и его добродетели. Эта способность характеризует одну из важнейших ипостасей буддийского идеала и относится к главным ценностям этой культуры. В.Г. Лысенко, отмечает, что виджняна, «приобретает, если можно так выразиться, высший ценностный смысл, став сознанием-сокровищницей, алая-виджняной, - резервуаром всех возможных существований и аналогом абсолютного сознания»<sup>330</sup>. Интересно, что в раннем буддизме, в отличие от Упанишад, был сделан шаг к распространению «знания» среди непосвященных масс, выражающий для Будды сострадание к каждому. Однако в дальнейшем развитии буддийской доктрины через махаяну и тантризм доступность Дхармы, сокровенного знания вновь становится эзотерической. В целом можно сказать, что внеинтеллектуальное иррациональное знание в буддистской традиции является не только гносеологической ценностью, но имеет высшую нравственную и даже онтологическую значимость. Подобная оценка знания характерна и для джайнизма, где «правильное знание» выступает одной из «трех драгоценностей», ведущих к совершенству.

Мусульманский Восток, хотя и стремится подчеркнуть, что культ рационального знания присущ исключительно западному миру, в свою очередь отличается высокой оценкой знания как сосредоточения

---

<sup>330</sup> Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия // Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. С. 246

нравственного и интеллектуального опыта, служащего критерием совершенствования человека. По словам одного из теоретиков суфизма Шихаба Ад-Дина, «всякий обладающий знанием и разумом – украшение, всякий, у кого нет этих двух качеств, - ничтожен. Знание нужно, чтобы действие было сокровищем, потому что без знания действие – мука»<sup>331</sup>.

Без знаний, полагают мусульманские мыслители, даже царь выглядит нищим, так как знание рассматривается в исламе и суфизме как путь, способный привести человека к Богу, как направление этого пути. Поэтому знание имеет ценность как практика, конкретные дела, без которых оно только «смех дэва», а такому знанию невозможно научить по книгам. Как любое этическое знание оно приобретается не через обучение, а в жизненном опыте, усваивается не зубрежкой, а внутренним переживанием.

Арабская средневековая и современная мусульманская традиция неизменно отстаивают идею достижения блага и святости человеком посредством обретения знаний о боге и мире. При этом ценность знания имеет и другие аспекты. С одной стороны, знание обладает ценностью, поскольку способствует увеличению власти, как в политическом, так и в мировоззренческом аспектах. По словам Хомейни, «одной из особенностей ислама является его логичная рационалистическая сущность. Но если кто-либо попытается представить ислам как анти-науку, противоречащую рассудку... это нанесет сильнейший удар по распространению ислама и не окажет ему никакой помощи»<sup>332</sup>. С другой стороны, знание выступает основанием мистической связи индивида с миром абсолютного и всеединого духовного бытия, и в этом мусульманская традиция сходна с буддизмом, даосизмом, христианством, что отмечают и сами последователи современного ислама, в частности президент ИРИ Хатами: «Поразительно единство религиозно-мистических понятий и близость языка мистиков, представляющих разные культуры, несмотря на все их культурные, исторические и географические различия»<sup>333</sup>. В то же время общественные деятели и ученые исламских государств отмечают особенность ценности знания в мусульманской традиции, которая в меньшей степени связана со стремлением к достижению свободы в материально-предметном мире и личной независимости от общества. Как отмечала в своем выступлении дочь имама Хомейни доктор Захра Мостафави, ставшая для современных иранцев духовным идеалом, сопоставимым с личностью Махатмы Ганди, «под влиянием вещиизма и стремления к экономической выгоде были забыты основные сущностные человеческие реальности, а технологическое развитие со всех сторон

<sup>331</sup> Шихаб ад-дин б. Бинт амир Хамза. Житие амира Кулала // Мудрость суфиев. СПб., 2001. С. 66.

<sup>332</sup> Хомейни А. Ислам – панацея от кризиса идентичности и духовности человечества // Вожди народов - XX век. Свет исламской революции. Речи и выступления. М., 1997. С. 146.

<sup>333</sup> Выступление президента ИРИ Хатами на заседании в Нью-Йорке, посвященному диалогу между цивилизациями // Иранский альманах. М., 1997. С. 23.

толкало человека к рабству»<sup>334</sup>. Подлинное духовное знание рассматривается с этих позиций, как относящееся к «смыслу, то есть к действительности, правильности, ответственности, абсолютности, сокровенности и интеллектуальности»<sup>335</sup>. Соединение столь различных по сути качеств и понятий, с точки зрения европейской традиции философии, вероятно, выглядит во многом противоречивым и непоследовательным. Однако арабская философская традиция, как и дальневосточная, характеризуется тем, что мистическое и религиозное знание здесь неотрывно от рационального, теоретического и обыденного, а потому интуитивная сокровенность может рассматриваться как критерий достоверности и основа познания. Если при этом не забывать, что одной из важнейших добродетелей ислама является самоотверженность, готовность ради истины противостоять всему миру, то можно сказать, что ценность знания в исламе опирается не только на логические, мистические, но и волевые, практические основания и способности личности.

Западное мировоззрение в отличие от традиционного непосредственно ориентировано на достижение истины и блага посредством рационального мышления. Его характерная особенность состоит в фиксировании реальных противоречий мира, жизни, в их анализе и интеллектуальном преодолении, в том чтобы «не плакать, не смеяться, а понимать» (Спиноза)<sup>336</sup>. Впервые в истории мысли такое стремление встречается в классической Греции, родине современных мировоззренческих ценностей цивилизации Запада. У досократиков, в частности Гераклита, еще нет и намек на какой-либо особый, отличный от Всеобщего Логоса «логос» земного существа. Человек здесь понимается включенным в огненные (воздушные, водные) круговороты природы и, хочет он того или нет, следует ее неумолимому движению. Разумность души здесь состоит в осознании независимого от нее положения дел и жизни, в согласии с Логосом, в отличие от неведения душ неразумных. Для досократиков, в том числе и для Демокрита, еще не характерна идея противоположения человеческого мышления бытию. Мысль здесь противостоит не космосу, а «мнению», то есть ложному знанию.

Решающую роль в становлении нового миропонимания сыграли Зенон Элейский, Сократ и Платон, которые сделали предметом мышления само мышление и осуществили недоступную ранее рефлексия, как образно писал Г. Шпет, «чистый европеизм пробудился в тот момент, когда первый луч рефлексии озарил человеку его собственные переживания».<sup>337</sup> В контексте своего учения об идеях Платон обосновывает двуединую

<sup>334</sup> Мостафави Захра. Духовность в современном мире с позиции имама Хомейни // Иранский альманах. М., 1997. С. 13.

<sup>335</sup> Там же. С. 12.

<sup>336</sup> См. Баева Л.В. Рациональность в западной культуре // Культура как способ бытия человека в мире. Материалы Всероссийской конференции (Томск, 12-14 октября 1998 г.) Томск, 2000.

<sup>337</sup> Шпет Г. Мудрость или разум // Философские этюды. М., 1994. С. 229.

природу человека, где разумная душа уже не принадлежит Природе, а относится к сверхприродной Всеобщности, обладающей подлинностью эксклюзивно. И если софисты в качестве меры всех вещей называли человека, то Сократ и Платон уточняют, что именно «человек мыслящий есть мера всех вещей»<sup>338</sup>. Здесь впервые утверждается ценность рационального знания, достигаемого разумом с помощью диалектики (у Платона) и логики (у Аристотеля), определившего путь дальнейшего развития европейского мышления, после чего уже «ни меч, ни моральная проповедь не смогли уничтожить в европейце его страсти мыслить»<sup>339</sup>. Средневековая патристика и схоластика поставили перед рациональным знанием задачу обоснования теологических догматов, исключив момент творчества заранее утвержденным результатом «научного» исследования.

После пятнадцатилетнего господства ревеляционизма начинают формироваться ценность объективного предметного, практического и фундаментального знания, ценность незыблемости истины, ценность науки как свидетельства развития мышления в сторону все большей рационализации, которые окончательно оформились в эпоху Просвещения. В этот период, и здесь можно полностью согласиться с В.С. Степиным, разум, «очищенный от предрассудков, объективно и непредвзято изучающий мир, рассматривался в качестве наиболее достойного проявления человеческой природы»<sup>340</sup>. Рациональность вышла за рамки мыслительной деятельности, породив науку, ставшую с Нового времени активной производительной силой. В результате этого начался процесс рационализации всех сторон жизнедеятельности: в ведении хозяйства, в управлении, в экономической и политической деятельности, в культуре, в «образе чувствования жизни в целом» (М. Вебер).

### **б) переоценка ценности рациональности**

Современная эпоха характеризуется рационализацией жизни и мышления во всемирно-историческом масштабе через вовлечение в этот процесс неевропейских цивилизаций. Теоретиками европейского рационализма можно считать Декарта и Гегеля, провозгласивших господство разума в мире и в теории познания, окончательно разорвав «рационального субъекта» и «материальный мир». Вера в разум сопровождалась верой в неизбежный прогресс. Однако и первое, и второе было поставлено под сомнение в XX веке. Этот век был отмечен первой мировой войной, небывалым мировым экономическим кризисом, нацизмом, второй мировой войной, тоталитарными режимами в Европе и Азии, на Американском континенте, угрозой экологической и ядерной

<sup>338</sup> См. Гегель Г.В.Ф. Соч. т. 9. М., 1935. С. 147.

<sup>339</sup> Шпет Г. Философские этюды. М., 1994. С. 229.

<sup>340</sup> Степин В.С. Научная рациональность в гуманистическом измерении // О человеческом в человеке. (под. ред. Фролова И.Т.) М., 1991. С. 142.



катастроф. Вера в прогресс разума и рационализм была серьезно подорвана, что вызвало, с одной стороны, предложения отказаться от идеи прогресса вообще, а с другой – от научной рациональной философии как эталона мышления, что и было отчасти реализовано во второй половине XX века.

Переживанием кризиса рационализма и Отзывом на него явилось развитие иррациональных и критических направлений в философии от экзистенциализма до постмодернизма. Разграничивая «вычисляющее мышление» и «осмысляющее раздумье», М. Хайдеггер, одним из первых, показывает ограниченность узко рационального подхода к пониманию сущности бытия<sup>341</sup>. Мышление западного человека, по сути, являющееся исчислением и разграничением, по мысли немецкого философа, также не существенно, как и внешние по отношению к человеку виды деятельности, поскольку цель его та же – внешнее господство. Истинное мышление – это путь к возвращению тождества бытия и мысли, но для его достижения необходим отход от прошлого представления о человеке как «*animal rationale*».

Критика рациональности как главной ценности западного мышления характерна и для философии представителей Франкфуртской школы. Ее основатели Т. Адорно и М. Хоркхаймер в «Диалектике просвещения»<sup>342</sup> обосновывают идею о том, что развертывание разумного начала имманентно не приводит к увеличению человеческой свободы. В разуме они видят лишь специфический орган приспособления человека к окружающей среде, который вырастает из природы и призван служить ее покорению. Последовательная рационализация отождествляется авторами «Диалектики просвещения» с «волей к власти» – первым шагом на пути к отчуждению, а ее воплощение в реальность – «тотальность праксиса» – оценивается как причина внутреннего кризиса современного западного общества.

Психоаналитическое обоснование такому пониманию рациональности дает другой представитель Франкфуртской школы Г. Маркузе. В работе «Эрос и цивилизация» он подчеркивает, что отчуждение является непрямым спутником всякой цивилизации с сопутствующей ей «репрессивностью» разума (ограничения, налагаемые цивилизацией на инстинкты и влечения человека). Рассматривая исторический процесс в целом, Г. Маркузе приходит к выводу о том, что тотальный рационализм, как последнее воплощение идеи Разума не может совпадать с прогрессом, в противном же случае – сам прогресс не возможен<sup>343</sup>.

В 70-е годы в Франкфуртской школе происходит существенный пересмотр оценки роли разума в истории, связанный с творчеством Ю.

<sup>341</sup> См. Хайдеггер М. Положение об основании. Пер. с нем. СПб., 2000. С. 200-201.

<sup>342</sup> Horkheimer M., Adorno Th. *Dialektik der Aufklärung*. Amsterdam, 1948.

<sup>343</sup> Marcuse H. *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. L., 1956.

Хабермаса. В отличие от своих предшественников Хабермас высоко оценивает созидательную роль коммуникативного разума и коммуникативной рациональности<sup>344</sup>. Разум рассматривается им как единственное средство снятия социокультурных конфликтов, отмечая, что компетенция практического разума как инструментального свойства, этим отнюдь не заканчивается. Осмысление собственного бытия субъекта также становится возможным только через развитие его практического разума. Размышляя подобным образом, Хабермас отказывается от антирационалистических, антигуманистических, антицивилизационных подходов видения истории, в целом характерных для ранних представителей Франкфуртской школы, сближаясь в этих вопросах с выводами Сартра и Ясперса.

Специфическим протестом против культа рационализма становится постмодернизм. Его представители – Ж. Деррида, Ж.Ф. Лиотар, Ж. Делез, Э. Левинас, исходя из констатации неоднозначности, многофакторности самого бытия подошли к выводу о невозможности объективного рационального системного знания как научного, так и философского. Оценивая мир как «вещь в себе», не позволяющую делать о себе никаких утверждений, представители постструктурализма и постмодернизма обосновывают самооценку познающего субъекта, без интерпретаций которого бытие не существует. Однако методы европейского постмодернизма остаются исключительно классическими – рационалистическими и логическими. Так, критикуя модерн и культ Разума, постмодернисты, по сути, являют собой продолжение этих традиций в условиях очевидности кризиса этих ценностных ориентиров западного мира.

Определив истоки, природу, направление развития рациональности в истории инновационной цивилизации, необходимо подробнее остановиться на анализе содержания и смысла самого понятия «рациональность», его отдельных элементов в контексте нашего исследования.

Попытки определения сущности рациональности неоднократно предпринимались различными исследователями. Наиболее емкое и сравнительно точное определение «рационального» сформулировал Н. Мудрагей: «Рациональное – это логически обоснованное, теоретически осознанное, систематизированное универсальное знание предмета... это в гносеологическом плане. В онтологии – предмет, явление, действие, в основе которого лежит закон, формообразование, правило, порядок, целесообразность»<sup>345</sup>. Однако и это определение, как нам представляется, может быть дополнено рядом существенных положений. Характерными

<sup>344</sup> Habermas Ur. Theorie des Kommunikativen Handelns. Bde 1-2. Frankfurt/Main, 1981.

<sup>345</sup> Мудрагей Н.С. Рациональное - иррациональное: взаимодействие и противостояние // Исторические типы рациональности в 2-х томах. М., 1996. т.1. С. 73.

чертами и признаками рациональности можно считать следующее: рефлексия, «выделенность» разума и направленность на самого себя; понимание разума как цели, смысла эволюции, высшей ценности цивилизации; опора на факты, законы логики, опыт (в противопоставление опоре на чувства, откровение, интуицию и т.д.); объективность знания, как условие его достоверности; антиномичность мышления, разграничение мира на противоположности, естественное состояние которых определяется как борьба, а не гармония; преобразующий характер познания, активность, обусловленная приоритетом разума в системе ценностей и «приоритетом» субъекта над объектом; признание истинным лишь того, что доступно и подвластно разуму и может быть им использовано; творческий, индивидуальный, личностный характер мышления (в отличие от коллективного мифологического); признание возможности познания мира, вера в науку как в средство решения любых проблем.

Так понимаемая рациональность является, определяющим духовным принципом и ценностью исключительно инновационной цивилизации. Сильные стороны господства рациональности хорошо известны и составляют предмет гордости этого общества, хотя являются сомнительными и «внешними» с позиции традиционного мировоззрения. Это, прежде всего, достижения в области познания природы, технические и научные открытия, составляющие материальное основание современной цивилизации. Главной слабостью рационального миропонимания является определенная односторонность, игнорирование иных, внерациональных видов опыта, недооценка объекта в процессе познания истины, жесткий детерминизм.

Несмотря на то, что рационализм (онтологический и гносеологический) охватил все стороны жизни западного общества, XX век ознаменовался кризисом рациональной (научной) философии, играющей в инновационной цивилизации главную мировоззренческую роль. Кризис выразился в отказе продолжения традиции картезианства и гегельянства, в появлении значительного количества иррациональных философских теорий, таких как экзистенциализм, философия жизни, фрейдизм, различных форм мистицизма. Философия, далекая от извлечения выгоды и исполнения «социального заказа», раньше других мировоззренческих форм общественного сознания выявила односторонность и опасность рационализации всех сфер жизнедеятельности человека и сумела если не решить, то обозначить проблему поиска новых духовных ценностей и приоритетов. И сегодня мы наблюдаем, с одной стороны, развитие веры в победу разума, рациональное решение глобальных проблем, а, с другой, – усиление интереса к внерациональным источникам знания в науках, возрождение религиозности, мистицизма, обращение к духовным ценностям

традиционных цивилизаций для выработки единых мировоззренческих ориентиров человечества. Переплетение этих тенденций и объясняет во многом противоречивость современной ценностной ситуации.

### **в) краткие выводы**

Главными общественными и мировоззренческими ценностями гомеостатических обществ являются: гармония, гомеостатическое равновесие, традиция и сама жизнь, развитие которой связывается с воплощением этих ориентиров. Состояние гармонии как гомеостаза выступает реальностью и ценностью одновременно и объясняет стремление к другим приоритетам, таким как консерватизм, автаркия, коллективизм, целостность мировосприятия. Традиция выступает в качестве ключевой инструментальной ценности, позволяющей с одной стороны, сохранить гармоничное существование индивида в природе и обществе, а с другой – транслировать знания и информацию, накопленные поколениями, способствуя укоренению ценности предков в памяти и деятельности потомков. Индивидуальные ценности – жизнь и духовность – имеют статус общественных, всеобщих, так как все члены социума органически связаны между собой. Жизненная и духовная сила выступает как единая, целостная в своей основе и составляет высшую положительную ценность, так как позволяет индивиду в наибольшей степени воплотить дух природы, воспринимаемой как совокупность различных сил.

Традиционный тип цивилизации демонстрирует устремление к следующим ключевым (целевым) ценностям: гармония, традиция, духовная (внутренняя) свобода, жизнь (за исключением мировоззрения Индии), духовность, духовно-практическое знание. А также стремление к инструментальным ценностям, таким как гуманизм, рациональность. Сущность гармонии в этом варианте рассматривается как преодоление раздвоенности, противоречивости актуального бытия, как возможное тождество идеального прошлого и будущего, стремление к которому способствует гармонизации настоящего. Традиция выступает важнейшей ценностью духовного и социального бытия, выражая стремление к стабильности, покою, психологическому комфорту, а также к утверждению внерационального способа передачи информации от поколения к поколению. Духовная свобода, знание, жизнь имеют здесь в большей степени статус ценностей индивидуального бытия, но косвенно играют роль общественных ценностей в силу того, что традиционное общество предполагает коллективизм.

Общественными и мировоззренческими ценностями народов инновационного типа цивилизации являются: свобода, гуманизм, антропоцентризм, рациональность, инновации, жизнь, духовность.

Инструментальными ценностями для этого типа общества являются: гармония, традиция, власть, богатство и т.д. Свобода выступает как ценность, прежде всего, в социально-политическом, а уже затем в духовном аспекте и является само-ценностью и ценностью-средством для реализации иных мировоззренческих приоритетов одновременно. Ценности гуманизма, антропоцентризма, рациональности, творчества, инноваций выступают альтернативами стремления к гармоничности, равновесию, традиционности, в силу утверждения исключительного приоритета человека, его разумных и творческих способностей в системе мироздания.

В данную классификацию не вошли эстетические и сакральные ценности, так как, по нашему мнению, переживание прекрасного и мистического являются глубинными чувственными и интуитивными переживаниями личности, которые в полной мере не могут быть объективированны и обобщены в научных исследованиях. Все размышления об этих вопросах, безусловно, представляют огромный интерес, но эта сфера, во многом, не доступна для логического анализа и выходит за рамки данного исследования.

Анализ приоритетов, ориентиров развития народов различных типов обществ (цивилизаций) позволяет сделать следующие выводы. В истории человечества сосуществуют два основных способа оценивания бытия: первый – дающий высшую оценку миру множества явлений и свойств и второй – дающий высшую оценку миру не проявленного, ноуменального. Эти способы оценивания не тождественны оптимизму и пессимизму, так же как не тождественны делению на Запад и Восток. Эта дихтомия характеризует мир, в котором есть те, кто дает высшую оценку благу как добру и те, кто дает высшую оценку благу, как неразделению на добро и зло. Два способа оценивания мира – это две модели существования и мышления. В первой полнота и многообразие жизни являются предельной фазой развития, во второй – пустота и единство с миром высшего небытия составляют цель и итог совершенствования. Если схематично представить совокупность основных приоритетов, характерных для этих двух моделей восприятия мира, то возникает следующая классификация:

<b>1 модель</b>	<b>2 модель</b>
Полнота	Пустота
Порядок	Хаос
Множество	Тотальность
Конструкция	Деконструкция
Логос	Мифос

Дуальная логика	Алогизм, сверхлогика
Слово	Молчание

Для первой модели характерно высокое оценивание бытия, если оно наполнено или обладает тенденцией к приращению свойств и явлений. Чем более полно реализованы все свойства и способности, тем большую оценку имеет здесь тот или иной объект. Жизнь человека также характеризует наполненность – ощущениями, переживаниями, опытом, знаниями, навыками, собственностью и т.д. Увеличение и приумножение составляют, с точки зрения этого подхода, условия развития качества, и тем самым влияют на его совершенствование.

Важнейшим параметром, влияющим на положительность оценки «наполненного» бытия здесь является его упорядоченность. Порядок выступает показателем и критерием качества изменений и роста явлений. Природа порядка может трактоваться как естественная или сверхъестественная, но в обоих случаях она связана с небытием, хаосом и противостоит последним. Порядок имеет ценность, так как делает бесформенное оформленным, а, следовательно, создает уникальность и сущность каждой вещи. Порядок гарантирует постоянство, равновесие, гармоничность внутренних и внешних сил.

Порядок рождает форму и сущность, а значит «десять тысяч вещей», то есть множество и разнообразие форм существования. Уникальность, неповторимость, своеобразие каждого явления увеличивают ценность бытия, дополняют его. При этом важно не само множество форм существования, а раскрытие ими своего потенциала, исполненность, самоактуализация. Чем больше возможного стало действительным, и чем полнее каждое из них смогло актуализоваться, тем выше ценность, как предел значимости и смысла.

Созидание, строительство, конструкция, креативность, творчество – эти качества составляют еще одно важнейшее условие положительной оценки мира. Мир, который стремиться к полноте не может находиться в состоянии полного равновесия и устойчивости. Ценными в этом случае выступают те изменения, которые укрепляют, упрочивают порядок (по сравнению с энтропийными процессами) и те, что ведут к созданию качественно новых форм. Создание, творение – сверхъестественное, природное или связанное с деятельностью человека, умножает бытие вещей, с одной стороны, и позволяет реализоваться творческому потенциалу субъекта, осуществиться его свободе, с другой.

Множественность, порядок, возможность дополнения бытия позволяют реализоваться не только материальному, но и духовному бытию, сущность которого трактуется здесь как Логос. Разум, идея, закон, управляющие конструкцией, прежде всего, логичны, подчинены гармонии, порядку, целостности. Логос - здесь это открытость для понимания и

освоения. Дух не уловим для восприятия, но свободен для мышления и рационального интуитивного видения.

Логос ведет к возникновению и утверждению дуальной или бинарной этики, разграничению качеств и оценок. В мире, где ценным является множественность, своеобразие, а, следовательно, качество каждой вещи, ценным является и предел свойства вещей – полярность, противоположность. Постоянное разграничение и двойственное видение бытия, сопутствуют этой модели восприятия мира. Однако ценностью здесь выступает не только сама двойственность (как главный двигатель бытия, источник развития), но та ее составляющая, которая воспринимается большинством субъектов как благо. Из каждой пары полярных качеств одна всегда обладает большей ценностью по сравнению с другой. Осознавая невозможность разрыва полярных свойств, представители этого типа мировоззрения, тем не менее, стремятся к устранению одного и утверждению другого. Служение добру выступает высшей духовной целью, однако, его укрепление происходит параллельно с усилением зла. Мир в этом смысле противоречит своим принципам, согласно которым все должно реализоваться наиболее полным образом. Однако зло также стремиться к актуализации, и решить эту проблему пока не удастся. Постигание полноты, порядка, смысла связывается со знанием, Словом, которое затем активно влияет на объекты. *Слово* становится воплощение *Бога* в мире, что подчеркивает его креативную сущность. Мир как реализация Слова – это определенность, ясность, разграничение на истинное и ложное, на благо и зло. Мир, в котором Слово выступает божественной сущностью, стремиться к подчинению бессознательного осознанному, стихийного – упорядоченному, предметного – духовному.

Теперь обратимся ко второй модели восприятия и оценивания мира. Прежде всего, ее отличает стремление к удержанию и концентрации мощи, а, следовательно, к экономии сил и потенциалов. Отсюда, идеал не проявленного, не актуализованного, содержащего все возможности, но не расходующего ни капли их них. Поэтому ценным здесь объявляется не Великая Полнота, а Великая Пустота. Пустота здесь не отрицание известных форм, а нечто предшествующее им, восхождение, похожее на возвращение в дом, в лоно матери. Пустота - это отсутствие суеты и изменчивости, присущей феноменальному миру. Пустота – это единственная возможность избежать зла, так как любые поиски добра, рожают его противоположность.

Пустота не может быть упорядочена. Ее нельзя назвать, описать и помыслить. Это состояние упрощенно можно считать хаосом. Хаос есть сама пустота, так как хаос рождает все. Хаос это множество потенциалов, которые лишены конструктивной направленности. Хаос это постоянная разрядка, распад, гомеостаз, равновесие при отсутствии порядка. Хаос имеет свою ценность в том, что является началом начал (как и пустота) и в

том, что очищает мир от всего несовершенного, устраняя все упорядоченные формы.

Из этих рассуждений понятно, почему деконструкция приобретает в этой модели свою высшую значимость. Она выражает стремление к устранению всякого качества, смысла, обозначения. Все это является вариантом ухода от проявления, расходования сил, связи с материальным миром, подчиненным законам. Хаос и деконструкция - это варианты поиска свободы вне бытия. Было бы ошибкой считать, что данная модель отдает предпочтение разрушению как таковому, скорее, в ней просто не предпочитается созидание. Разрушение, как и смерть, здесь не обладают столь высоким трагизмом, а воспринимаются как одна из необходимых перемен, трансформаций на пути к возможному освобождению. Разрушение, как и созидание ценностно-нейтральны. Поэтому любое участие в делах мира здесь выглядит излишним. «Множество вещей» выступает уходом от изначального состояния высшей потенции к растрате своих способностей, а, следовательно, имеет сомнительную ценность. Лежащая в основе множества вещей и явлений всеобщность, целостность, тотальность обладает неизмеримо большей ценностью, чем сумма всех феноменов вместе взятых.

Отсутствие упорядоченности бытия делает невозможным его рационализацию. Нечто, лежащее в основании мироздания – игра, уводящая искателя все дальше от истины. Иллюзорность мира достигает предела, и осознать это уже под силу только избранным. Для этого необходимо отказаться от рациональных поисков и обрести паралогию или сверхлогику. Мифологемы оказываются в этом случае более действенными, чем все логические конструкции и являются господствующими формами суждений о мире.

Недугальная этика стремится к избежанию всяких оценок, к отказу от двойственности в восприятии и мышлении. Попытки подняться над «да» и «нет», добром и злом, жизнью и смертью воспринимаются как путь к свободе. Интересно, что и в этом случае оценивание не исчезает, а лишь меняет свое направление. Как уже отмечалось выше, даже предпочтение не оценивать уже есть предпочтение, а значит выражение оценки. Но здесь стремление к целостному мировосприятию выступает вариантом ухода от зла, страдания, избежать которых можно только, отказавшись от добра и удовольствия. Другой мотив не разделять противоположности – устранить возможность соединить себя с миром иллюзорных феноменов, так как, называя, определяя, мы попадаем под влияние и вещи, и ее названия. Поэтому в итоге постижения сущности – молчание как сверхрациональное отражение пустоты, непроявленности, тотальности.

Более точным было бы сказать, что черты каждой из указанных моделей в той или иной мере присутствуют в культуре всех народов и даже в сознании каждого отдельного человека. Но философия истории



тяготеет к обобщениям, поэтому, подводя итоги, заключим, что в истории того или иного народа преобладает какая-либо из двух (как минимум) моделей оценивания бытия, в свою очередь, обуславливая его мировоззрение и направленность развития. Нельзя точно связать первую модель с Западом, а вторую с Востоком, так как в реальной истории нашлось бы множество исключений: в Китае мы видим примеры конфуцианства, легизма, в Индии – ньяя и чарвака, а в Европе констатируем мифологическую прaosнову всех современных коллективных представлений, отмечаем постоянные попытки преодоления логических традиций мышления в философии, искусстве и науке. Если первоначально мы говорили о двух типах цивилизации, подразумевая деление, касающееся бытия и мышления в целом, то после анализа ценностей и их роли в мировоззрении тех или иных народов, мы приходим к разграничению исторических типов относительно мирооценки. Среди народов, идущих по пути инновационного развития большая часть придерживается первой модели оценивания, в то время как народы традиционного типа в целом тяготеют ко второй. Однако среди каждого типа есть значительная часть, составляющая исключение из общего правила, тяготеющая в силу социально-психологического духа противоречия к отрицанию «господствующей доктрины».

В этом смысле две системы предпочтений пересекаются, так как субъекты их зачастую неразрывны и составляют одну культуру, народ, личность. Великая пустота оборачивается полнотой, молчание – словом, тотальность – множеством, порядок – хаосом и наоборот. Системы предпочтений – разные варианты видения мира, способного быть феноменальным и ноуменальным одновременно. «Сторонники» покоя и непроявленности не могут найти ценности в материальном и общественном бытии, поэтому отдают предпочтение индивидуальному духовному миру. «Сторонники» прогресса и реализации, напротив, гораздо большего достигают в социальной и экономической сфере, в то время как духовные способности их относительно не развиты. В данном разделе мы рассматривали ценности общественного бытия в статичном состоянии. Это было бы правомерным и достаточным, если исследовать только традиционный тип цивилизации, мало динамичный в духовной сфере. Анализ динамики развития инновационного общества, которому будет посвящен следующий раздел, показывает, насколько ценности этого типа оказались переплетенными с традиционными приоритетами. И, как ни парадоксально, это оказалось связано не только с внешними – причинами (влиянием Востока), но и с внутренними субстанциональными факторами, определяющими феномен западной культуры.

## Глава 5.

### Экзистенциально-аксиологический анализ истории мировоззрения инновационной цивилизации

Смысл должен быть впереди бытия.  
Смысл задает темп для бытия.

В. Франкл

В отличие от народов гомеостатических обществ и цивилизации традиционного типа, жизнедеятельность которых ориентирована на устойчивость и воспроизводство ценностей и мировоззренческих ориентиров, народы инновационного типа демонстрируют стремление к постоянному качественному росту. В этой связи анализ ценностей этого типа общества был бы не полным, если бы не включал исторического раздела, посвященного становлению и трансформации ведущих приоритетов развития западного мира. Процесс эволюции ориентиров и ценностей осуществлялся в ходе развития самой инновационной цивилизации. Анализ этого процесса и посвящен данный раздел работы, в котором ставятся цели выявления ведущих тенденций в эволюции мировоззрения инновационной цивилизации, их характеристика и оценка, анализ динамики развития ценностей цивилизации, изучение современной духовной ситуации.

Экзистенциально-аксиологический метод исследования в данном случае выражается в понимании всех видов ценностей в качестве ценностей существования личности и ее динамики, продолжением которых является историческая реальность. Ценности рассматриваются как фактор, направляющий все иные виды активности к достижению смысло-значимых целей. Главным условием развития инновационного общества, также как и отдельной личности, является возможность постоянного выбора того или иного сценария саморазвития. Ответы тех или иных эпох на возникновение тех или иных экологических и социальных проблем всегда связаны с двумя вариантами развития: либо по пути следования за объективными потребностями, либо вопреки реальности, в направлении идеала, образа совершенства. Выбор варианта собственного существования уникален и всегда ориентирован к вечности, в этой связи ценность каждой исторической эпохи самоценна. Каждое событие в истории не может быть отменено, совершено заново и в этот смысле оно совершено *навсегда*. История – это продолжение личности, стремящейся к обретению наиболее совершенной формы существования. История цивилизации - это история динамики ее ценностей, указателей на

пути преобразовательной, созидательной и разрушительной деятельности. Поэтому данный анализ будет связан с изучением ключевых смысло-жизненных ориентиров инновационной цивилизации, динамизм и активность которой и стали причиной современных глобальных проблем человечества.

Сущность мировоззренческих ориентиров и ценностей инновационной цивилизации, воплощается в отношении к миру как к объекту, месту и средству бытия, в отношении к человеку как к высшей цели прогресса и ценности эволюции, в стремлениях к независимости, самореализации и утверждению в мире; в ценностях свободы, антропоцентризма, гуманизма, рациональности. В исторической реальности формирование этих ориентиров и ценностей происходило постепенно, от эпохи к эпохе, и проследить этот процесс позволяет анализ конкретных мировоззренческих установок и ценностей, свойственных каждой стадии развития цивилизации. Для определения тенденций в эволюции мировоззренческих ориентиров и ценностей различных стадий становления цивилизации, необходимо обратиться к исследованию смысло-жизненных установок, преобладающих на каждом из этапов ее развития. Круг вопросов, на наш взгляд, отражающих наиболее значимые общественные духовно-практические устремления, будет включать: отношение к внешнему миру, природе (поскольку это связано с количественным и качественным воздействием на экологическую среду и в конечном итоге с жизнью всех существ на планете); отношение к Богу (поскольку это связано с реализацией устремления к духовному совершенствованию и бессмертию); отношение к обществу и личности (поскольку они отражают степень активности, свободы личности, ее воздействия на объективную реальность, а также возможность обретения бессмертия в памяти и ценностях современников или последующих поколений); отношение к труду (поскольку он выступает мерой активности индивида в мире); отношение к инновациям (поскольку их внедрение способствует интенсификации преобразования внешнего мира и самого человека). Ответы на эти вопросы позволят в целом сделать выводы о характере эволюции ценностей инновационного общества и о причинах современных антропных и экологических противоречий.

Основными историческими стадиями развития инновационного общества, характеризующегося высоким динамизмом развития, преобразовательным характером жизнедеятельности, с доминированием ценностей свободы, антропоцентризма и рациональности, выступают: Античные Греция и Рим; в меньшей степени - европейское Средневековье; эпоха Возрождения; Новое и Новейшее время, историческому анализу духовных оснований которых и посвящена эта глава.

## 5. 1. Античная Греция

Это общество впервые в истории человечества демонстрирует возникновение и проявление нового типа жизнедеятельности социума, утвердив в своей основе концептуально новые духовные принципы и установки. Именно здесь возникает философская рефлексия, формируется рациональность, ориентиры на ценности внешней свободы, человека. Обратимся к анализу мировоззренческих приоритетов, смысло-жизненных представлений и ценностей античных греков.

*Отношение к природе.* Традиционно в историко-философской литературе греческое мировоззрение характеризуют как космоцентричное, ориентированное на связь с природой, гармонию, утраченную человечеством позже. Как писал исследователь нравов Т. Рибо «Достоинство греков - в их связи с природой»<sup>346</sup>. Однако отношение к природе здесь вовсе не было однозначным и менялось на протяжении истории античного общества.

Если говорить об архаичном периоде, то приведенное выше традиционное мнение можно разделить практически полностью. Мифология, поэмы о происхождении мира свидетельствуют о понимании Природы как Матери людей и богов, первичном бытии, содержащем в себе все потенции мирового развития. Главным свойством природы считалась одушевленность, ее способность к жизни. Гилозоизм архаичной Греции имел следствием идею включенности человека в мир материально-природного бытия, установку на единство с ним. Поэтому основной мировоззренческой проблемой античности становится проблема Целого, Единого, и весь мир трактуется как различного рода трансформации этого Начала (воды, огня, воздуха и т.д.). Идея гармонии и единства материального и духовного начал (вытекающая из гилозоизма) требовала положительного отношения человека к миру, частью которого он являлся. В теоретическом понимании природный мир или бытие воспринимались как нечто существующее (а небытие - как несуществующее), единое и постижимое мыслью (Парменид).

В период античной классики мы видим развитие культа природы, который утверждался, правда, уже не как самоценность, а как культ традиции, нарушение которой было чревато бедствиями и опасностями. Известно, когда царь Ксеркс перебросил в военных целях мост через Геллеспонт, греки определили это как вызов всемогуществу богов и объяснили этим поражение персов (подробно об этом пишет Эсхил в «Персах»<sup>347</sup>).

Реальные поступки и деятельность греков свидетельствуют о том, что идея приспособления природы к своим потребностям была им хорошо

<sup>346</sup> Рибо Т. Эволюция общих идей. Пер. с франц. Киев – Харьков, 1898. С. 377

<sup>347</sup> См. Эсхил. Трагедии. М., 1978.

знакома. «Осушение заболоченных земель и орошение засушливых, устройство каналов и дамб были в тот период распространенной практикой», - аргументирует исследователь античности Л. Винничук<sup>348</sup>. Даже мифы этого периода свидетельствуют о героях, которые изменяли направления рек (Геракл для очистки конюшен Авгия изменил направление реки Пеней в Элиде), а раскопки и источники говорят о проведении многочисленных мелиоративных работ в Беотии и Афинах. Это показывает, что в жизненно-практическом и обыденном «слоях» мировоззрения античное общество утверждалось в его активном, действенном, преобразовательном отношении к природной среде.

В теоретическом, философском мировоззрении отношение к природе выступало в формулировке отношения к бытию. Демокрит, Платон и Аристотель по-своему переосмыслили идеи Парменида, но в целом основной смысл был сохранен. Демокрит добавил, что пустота - небытие и оно существует, но не может быть познано; Платон утверждал, что бытие не едино, а множественно, а небытие существует, но лишь в своей причастности к бытию. В результате сохранилась, как справедливо заметил П. Гайденок, идея того, что «бытие есть нечто благое»<sup>349</sup>, положительное. Позитивное отношение к внешнему миру, таким образом, было дополнено в классический период ориентиром на возможность и необходимость вмешательства человека в окружающую природную среду, которое начало активно реализовываться. Это проходило параллельно процессу возникновения антропоцентризма (Протагор, Сократ), становлению ценности Человека в мире объектов. Поэтому героями этого периода утверждаются те Личности, которые смогли бросить вызов Традиционным устоям, Богам, Природе, господствующим нравам (Одиссей, Геракл, Сизиф, Прометей, Антигона).

В философии цельность Единого продолжала традиционно рассматриваться как положительность (что во многом объясняется созерцательностью греческой философии, ее непричастностью к активной деятельности), но уже была поставлена под сомнение идеей противостояния духовного и материального начал мира, их разноприродностью, разнонаправленностью, следовательно, и различной ценностью, что определило в дальнейшем мировоззренческие установки европейской цивилизации.

*Отношение к Богам.* Религиозное сознание греков, как известно, растворялось в мифологических представлениях, что было одной из главных его особенностей. Описание происхождения, характеров, поступков богов привлекали к себе больше внимания, чем теория религии, которая была весьма простой, предметной, эмоциональной, лишенной

<sup>348</sup> Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. М., 1988. С. 12.

<sup>349</sup> Гайденок П.П. Понимание бытия в античной и средневековой философии. // Античность как тип культуры. / Под ред. Лосева А.Ф. М., 1988. С. 293.

абстрактных догматов. Особенностью здесь выступает и само отношение к богам, которые оцениваются не как самостоятельная теургическая сила, а как порождение сил Природы: «В античности не боги создали мир, а мир создал Богов»<sup>350</sup> (А. Лосев), точнее, Земля, которая порождает небо Уран, потом вступает с ним в брак, от которого происходят все боги и люди. Принципиальное отличие между богами и людьми состоит в бессмертии первых и обладании влиянием на судьбы вторых. Но Олимпийская религия не исключала союз богов и людей, о чем свидетельствуют их антропоморфные черты и внутреннее сходство с достоинствами и недостатками смертных.

Древние иррациональные (хтонический, мистериальный, солярный) культы к классическому периоду - началу становления инновационного типа общества – заменялись культами новых Олимпийских богов. Древняя богиня Мать получила новые функции и «раскололась» на женские божества (Геру, Деметру, Афину, Афродиту, Гестию, Артемиду и т.д.) Наиболее близким к людям был культ умирающего и воскресающего бога Диониса гораздо более «народного», чем аристократический культа Аполлона. Боги, не знающие страдания, постепенно теряли свою самооценку и значение и в эпоху эллинизма были вытеснены мистериальными восточными культами.

Идея близости людей и богов, их возможных контактов, браков, идея богочеловека (Героя) формируют возможность активного отношения человека к миру. Даже в народных религиях люди чувствовали себя активными существами в мире, когда они участвовали в мистериях и «содействовали» этим изменению времен года, созреванию урожая и т.д.

Еще одной особенностью мировоззренческих установок греков (которая не всегда выделяется в соответствующих исследованиях) было положительное, довольное отношение к себе. Здесь отсутствовала идея греха, вины за несовершенство мира и человеческой природы, что обуславливало оптимизм и одновременно трагизм в понимании собственного бытия: ослушание богов было результатом выбора свободной личности (Одиссей и др.). Особенности религии античной Греции позволяют сделать вывод о тесном соотношении божественной и человеческой идеи, что усиливало установки на антропоцентризм и активность в преобразовании внешнего мира.

*Отношение к обществу, государству, человеку.* В Древней Греции общественный организм - полис - определяется как высшая ценность в системе мировоззренческих приоритетов, как нечто доминирующее по значимости в системе оснований социальной и духовной жизни. Благополучие каждого зависит от благополучия полиса, а потому существование вне социума для граждан - невозможно. Полис выступал здесь формой гражданской общины, в основе которой (в отличие от общин

---

<sup>350</sup> Античность как тип культуры. / Под ред. Лосева А.Ф. М., 1988. С. 21.

Востока и России) лежала античная форма собственности - одновременно и государственная (совместная) и частная. Как справедливо отмечает В. Самченко: «Здесь мы впервые видим сознательное осуществление индивидуальной свободы при величайшей гражданственности»<sup>351</sup>.

В силу немногочисленности населения государство не было отчуждено от живых людей, оно воспринималось как живой организм, частью которого являлся гражданин. «Государство не существовало «вне» и «над» гражданами, они сами в своей совокупности и были государством» - отмечал Ю. Колпинский<sup>352</sup>. Сохранение такого положения было возможно только при условии автаркии, ограничения прав неграждан, отчуждения от прочего мира. Это было осуществимо лишь в небольших городах, но не в эллинских монархиях, с возникновением которых традиционные ценности политической свободы и гражданского коллективизма остались идеалом прошлого.

*Отношение к труду.* Труд рассматривается в контексте нашего исследования в широком плане, как активность субъекта по воплощению своих мировоззренческих установок в жизнь, а отношение к труду - как критерий, позволяющий оценить меру способности человека к самореализации.

В Гомеровскую эпоху отношение к физическому труду было вполне позитивным: герои - Одиссей, Парис и др. - трудились сами, а «праздный человек, - по словам Гесиода, - был одинаково противен и богам, и людям... В труде нет ничего постыдного, - добавлял он, - постыдна только ленность»<sup>353</sup>. Но в классический период, с разделением физического и умственного труда, нравы и оценки изменились. По свидетельству Ксенофонта, «ручной труд справедливо не пользуется почетом, так как он подрывает телесные силы тех, кто им занимается», а Аристотель отмечал, что «ремесленные занятия не оставляют времени думать о государстве, они не позволяют уму свободно развиваться и возвышаться»<sup>354</sup>. Определенное преимущество над другими видами физического труда имело земледелие, о чем свидетельствуют Ксенофонт Афинский и Сократ (в изложении Платона), но по сравнению с умственным трудом, и он стоял гораздо ниже. Такой отрыв мысли от практики и реального дела и обусловил, с одной стороны, невиданный взлет теории, а с другой - подготовил кризис экономики Древней Греции.

Физический труд оценивался как сфера тяжелой необходимости, а умственное творчество - как проявление свободы, отсюда - ценность теоретизирования и созерцания, и недооценка материального бытия. Интересно, что даже понятие «труд», «дело» обозначалось как «negotium», производное от «otium»- «досуг», «покой», и выражало отрицание

<sup>351</sup> Самченко В.И. Связь и свобода: эволюция связи в природе и обществе. Красноярск, 1995. С. 55.

<sup>352</sup> Колпинский Ю.Д. Великое значение античной Эллады для современности. М., 1988. С. 11.

<sup>353</sup> Цит. по П. Гиро. Частная и общественная жизнь греков. С-Пб., 1995. С.157.

<sup>354</sup> Там же С. 158.

последнего<sup>355</sup>. Таким образом, труд первоначально не был ценностью инновационного мировоззрения и общества. Этот факт интересен для исследования эволюции изменения ценностных ориентиров.

*Отношение к новому и традиционному.* Античный классический полис был замкнутым государством и неизбежно должен был стремиться к консерватизму и традиционности. Это было свойственно всему Востоку, периферией которого был в то время европейский мир. И, действительно, традиционные устои, культ предков, рода, древности имели в античных полисах первостепенное значение, и служили цели сохранения достигнутого материального, социального и духовного уровня развития. Как уже отмечалось, для этого даже осуществлялся демографический контроль, когда судьбу новорожденного решал отец (Афины) или совет старейшин (Спарта), и даже «факт детоубийства в Древней Греции мы вынуждены признать как достоверный и вполне доказанный»<sup>356</sup>. Цель этого состояла в нежелании дробления государственной полисной собственности, что разорило бы граждан и государство. Но, несмотря на внешнее стремление к традиционности, греческое общество начинало испытывать натиск зарождающегося здесь духа инновации.

Под инновациями мы понимаем здесь нововведения в широком смысле, те перемены, открытия, изобретения, которые кардинальным образом влияли на жизнь общества. Новое возникало здесь повсюду: в кораблестроении и мореплавании, в сельском хозяйстве и ремесле, в политике и философии. Фукидид писал, что афиняне «любят новизну и отличаются быстротою в замыслах и в осуществлении раз принятых решений»<sup>357</sup>. Смелость мысли, быстрота ума, активность являлись главными качествами любимых народных героев. Многочисленные изобретения греков свидетельствуют о реальности намерений стремления к новизне. Так, Л.С. Васильев отмечает, что «античные греки не были жестко скованы нормативной традицией, обладали высокой степенью свободы мысли, творчества, поиска, и потому были склонны к экспериментам, порой радикальным нововведениям, к переменам во всех сферах своего существования»<sup>358</sup>. В философском мировоззрении идея нового рождалась в ранней диалектике, где движение и развитие стали пониматься как естественные и необходимые признаки природы и общества, собственного бытия человека, его организации. Так через первоначальную склонность к традиции античная Греция приходила к формированию ценности и идеала новизны, ориентира, составляющего сущность современного инновационного мира.

<sup>355</sup> См. Гуревич. А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 36-37.

<sup>356</sup> Винничук Л. Указ. соч. С. 155.

<sup>357</sup> Цит по Гиро П. Частная и общественная жизнь греков. С-Пб., 1995. С.17

<sup>358</sup> Васильев Л.С. Генеральные очертания исторического процесса. // Философия и общество. 1997. № 2 С. 104.



*Ценности эпохи.* Ценности античного общества по своей сути были ценностями граждан – полноправных жителей полиса. Их своеобразие и отличие от ценностей традиционных обществ состояло в высокой степени свободы и независимости их субъектов от практической деятельности, сравнительно высокой образованности (как известно, греческие мужи могли учиться в гимназиях на протяжении всей жизни), устремленности к рациональному решению смысло-жизненных и общественных проблем. В связи с этим наибольшей ценностью здесь обладало то, что сопутствовало внутреннему (моральному) и внешнему (креативному) развитию человека. Наибольшей ценностью здесь обладал сам полис как единство в определенной степени свободных граждан. Недаром одним из самых жестких наказаний в Греции считался ostracism и изгнание. В то же время личности, противостоявшие полисной власти, своему государству не только осуждались, как это было бы в традиционном обществе, но и нередко становились героями (Сократ, Алкивиад). Поэтому оценку греческому антропоцентризму, по всей видимости, можно дать лишь с учетом анализа отношения к обществу и полису. Выделение человека из мира природы и физических объектов, начавшееся в классический период, происходило без вычленения его из социума (полиса), и в этом состояла главная особенность мировоззренческих ценностей этого периода развития цивилизации. Антропоцентризм и гуманизм означали невозможность подчинения человека внешней, чуждой ему необходимости и означали следование другой необходимости – «своей», внутренней. Ценность человека как уникального и уважаемого гражданина полиса складывалась под влиянием философии, развитие которой оказалось здесь наиболее интенсивным. Философское мышление способствовало осмыслению четкой границы между человеком и остальным миром. Философия развивалась здесь в условиях плюрализма, способствующего выделению ярких личностей из толпы, что было бы не возможным в условиях традиционализма. Это способствовало формированию духовной элиты, которую впервые в истории народов составили не жрецы и полководцы, а интеллектуалы. Ценности этой части общества оказались устремленными к решению экзистенциальных и этических задач: осмыслению смерти и поиску пути независимости от нее. Такими ценностями оказались полис (укрепляющий бытие личности в общих свершениях), личность (как самоценность), разум (как метод совершенствования себя и мира), и, конечно, свобода.

Ценность свободы уже на этом первом этапе развития цивилизации нового типа становится в значительной степени осознанной и самостоятельной. Стремление к свободе реализуется здесь, прежде всего, как отчуждение от труда и быта (которыми граждане не были заняты), как борьба против тиранов и диктатур, как не знающее цензуры свободное творчество и мышление. Современные исследователи (Л. Васильев, Л.

Винничук и др.) приходят к выводу о том, что численность граждан во многих греческих полисах составляла если не большинство, то значительную часть населения. Что касается рабов, то их было около 25%, а метеков (свободных чужеземцев, не граждан) - около 15% <sup>359</sup>. Последние, кстати, находили такое положение зачастую лучшим, чем то, которое они могли иметь на собственной родине. Высокая значимость и сравнительно широкое воплощение Свободы позволяют определить историю античной Греции как эпоху преобладания этой ценности в системе мировоззренческих общественных приоритетов. Ценность рационального знания также начинает закладываться в этот определяющий для Европы период. Особенностью данной исторической эпохи является параллельное сосуществование различных способов и форм постижения мира: рационального, чувственного, мистического, эстетического, нравственного. Поэтому правомерно, на наш взгляд, говорить лишь о зарождении тенденции рациональной оценки бытия, а не о ее преобладании.

Таким образом, античная Греция выступает обществом, в котором впервые складываются качественно новые мировоззренческие ориентиры и ценности: 1. Мировосприятие в целом характеризуется позитивной оценкой реального бытия и самого человека. 2. Постепенно идея целостного бытия «раскалывается» на дифференцированное бытие (атомы, идеи), с одной стороны, и на идеальный и материальный уровни организации, - с другой. 3. Божественное сближается с человеческим, а человеческое поднимается к божественному. Формируется ценность антропоцентризма и гуманизма. 4. Через консерватизм архаики прокладывает себе дорогу стремление к созданию нового. Движение и развитие провозглашаются сущностью бытия, а покой - распадом и угасанием. 5. Общественный организм выступает главным воплощением блага и рассматривается не как внешнее давление государства над личностью, а как свободный выбор последней (при условии малочисленности населения). 6. Физический труд и практика не являются ценностями, в противоположность умственному созиданию и творчеству. Это обусловило впоследствии внутренний кризис Древней Греции, в которой материальное и духовное развитие не находило должного соприкосновения.

Эта модель общества становится своеобразным идеалом социального устройства (с учетом отмены рабства) для всего западного мира. Однако увеличение численности населения, заимствования восточных ценностей в период эллинизма, установление политической и духовной диктатуры трансформировали античную Грецию, уже не позволив ей более подняться на подобную высоту в мировой истории в дальнейшем.

---

<sup>359</sup> См. Винничук Л. Указ. соч. С.9.

## 5.2. Античный Рим

Среди историков и философов нет единства в определении места древнеримской цивилизации в историческом процессе, хотя ряд исследователей (в частности и К. Ясперс) связывает Осевое время с началом истории в древней Греции и древнем Риме. Одни утверждают, что Рим не имел самостоятельного значения как цивилизация и представлял собой лишь кризис античности, другие - полагают, что Рим - особая цивилизация, с собственной системой ценностей, сложившихся в римской гражданской общине. На наш взгляд, история Древнего Рима - еще одна фаза на пути становления инновационной цивилизации, которая схожа в ряде черт с современным европейским обществом, и потому требует к себе должного внимания.

Принципиальных отличий в отношениях к Природе и к богам, присущих римскому мировосприятию по сравнению с греческим, вероятно, нет. По Лукрецию, Природа выступает единственным богом, а антропоморфные боги у Варрона - лишь эмблемы сил Природы, при том, что их многочисленность ведет к появлению у каждого из них соперников и «в этом отношении нет большого различия между богами и людьми»<sup>360</sup>. Скептическое отношение к богам наиболее отчетливо выступает в трактате Цицерона «О природе богов», где вывод звучит так: «если никто не знает истинного о природе богов, то следует бояться, что их вовсе нет»<sup>361</sup>. Но наличие разума и души у человека все же убеждает автора в наличии богов, поскольку низшее (неодушевленное), по его мнению, не может породить высшее.

Представления о мире как о Едином здесь еще более развиты, чем в Греции. Основная формула стоицизма, имевшего в Древнем Риме сильные позиции, утверждает: «В мире нет ничего, что не было бы частью единого», универсума - установка, которую А. Чанышев назвал «формулой тоталитаризма, если под ним понимать абсолютизацию целого за счет его частей, отрицание у частей всякого суверенитета»<sup>362</sup>.

Лукреций стремился построить мировоззрение, исходя уже не столько из самой природы, сколько из ее законов. Мир несовершенен, полагал он, природа существует сама по себе, человек же - часть мира, а не его хозяин и центр, он подчинен суровым законам и не может их превзойти<sup>363</sup>. Но главная ценность в мире - разум, которым обладают люди и который может преодолеть болезнь, заботы, страх перед смертью. Так, при отрицании величия человека в целом, здесь утверждается идея величия его

<sup>360</sup> См. Дж.В. Дрэпер. История умственного развития Европы. Киев, 1895. С. 201.

<sup>361</sup> Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 94.

<sup>362</sup> Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. ч.2. М., 1991. С. 230.

<sup>363</sup> См. Лукреций. О природе вещей. М., 1983. С. 150-158.

Разума - вера в силу и мощь рациональности. Рациональная этика «здравого смысла» дополняет здесь рациональность философскую, распространяя ее в сферы обыденного уровня мировоззрения.

Что касается отношения римлян к труду, то он был в большом почете у многих, даже у представителей имущих слоев общества, так как способствовал физическому развитию гражданина и укреплению его духа. Особенно это касается земледелия и воинского дела. Так, Катон писал, что «из земледельцев выходят самые верные люди и самые стойкие солдаты. И доход этот самый чистый, самый верный и вовсе не вызывает зависти, и люди, которые на этом деле заняты, злого не умышляют нисколько», а для человека богатого необходимым он называет организацию хозяйства и умелое руководство им<sup>364</sup>. Таким образом, Труд, помимо обогащения, служил формированию нравственных добродетелей, имел воспитательное значение. Постепенно с развитием рабовладения физический труд для свободных граждан все больше ассоциировался, с *организацией* земледелия, что подробно описывают авторы многих источников.

Рим отличает от Греции и несколько иное отношение к обществу, государству и человеку. Так же, как и в Греции, ценность государства - абсолютна, но личность по сравнению с ней выглядит гораздо менее значительной. Исследователь античной культуры Дж. Дрэпер утверждает, что «Рим никогда не смотрел на человека как на индивидуума, а только как на вещь, он добивался политического влияния, не обращая внимания на человеческие страдания»<sup>365</sup>. Долг гражданина состоял здесь в беззаветном служении государству всеми силами, не жалея жизни. Патриотическая идея приобрела даже религиозный оттенок, который состоял в представлении о богоизбранности римского народа и самой судьбой предназначенных ему победах. Политическая свобода выступала не просто духовным устремлением гражданского общества, но была его логикой, рациональной системой, оформленной в римском юридическом праве.

Позволим себе согласиться с мнением Г. Кнабе, который так определил «краеугольные камни» Рима (и его мировоззренческие ориентиры): «libertas - самостоятельность личности и ее свобода отстаивать свои интересы в рамках закона; iustitia - совокупность правовых установлений, ограждающих достоинство человека в соответствии с его общественным положением; fides - верность долгу, составляющая моральную гарантию исполнению законов; pietas - благоговейный долг перед богами, родиной, согражданами, требующий всегда отдавать предпочтение их интересам, а не своим»<sup>366</sup>.

Основную группу ориентиров и ценностей составляли, таким образом: политическая свобода, республика, труд, стратегия и право.

<sup>364</sup> См. Хрестоматия по истории Древнего Рима под ред. В.И. Кузищина. М., 1987. С. 58.

<sup>365</sup> Дж.В. Дрэпер Указ. Соч. С. 209.

<sup>366</sup> Кнабе Г.С. Древний Рим - история и повседневность. М., 1986. С. 20-21.

Богатство в Римской республике не входило в комплекс общественно значимых ориентиров, и стало таковым лишь в период империи и ее кризиса.

Однако история Рима сложилась трагично, что было связано не только с внешним, но и с внутренним развитием. В I веке расширение территорий достигло предела и было остановлено, прекратилось совершенствование всех сторон жизни, Рим закрылся от мира пограничным валом, под защитой которого город занимался эксплуатацией и потреблением, сам уже ничего не производя. Экономика поддерживалась за счет грабежей и войн, технических новшеств со времен эллинизма не появлялось, нововведения предотвращались. Стремление к автаркии вызвало небывалый внутренний кризис, который был неизбежен в сочетании с уже начавшимися динамическими тенденциями развития. Так рождалось осознание невозможности замкнутого образа жизни общества, характерное для нового цивилизационного типа.

### 5.3. Эллинизм

Эпоха эллинизма требует особого внимания, так как это было первое реальное столкновение Востока с утверждающим себя Западом. Процесс этот, как известно, не закончился образованием однородного общества, что подтвердило их принципиальную разнородность. Периферия так и осталась Востоком, но Запад открыл для себя новую форму мировосприятия – христианство, которое как отмечал Л.С. Васильев, «по происхождению, - религия восточная, не имеющая никакого отношения к Европе, особенно античной»<sup>367</sup>. Данное замечание не разделяется нами в полной мере, так как игнорирует влияние платонизма и неоплатонизма на христианскую теологию. Но можно согласиться с мнением авторитетного ученого-востоковеда в том, что по духу и методам христианство гораздо более созвучно традиционным восточным монотеистическим культам, нежели античной олимпийской религии.

Традиционное общество, устойчивое и уравновешенное, столкнулось с динамической структурой, находящейся в стадии внутреннего кризиса, связанного с внешним стремлением к автаркии и традиционности и внутренней тенденцией к быстрому изменению и росту. Результатом этого явилось распространение влияния Востока на Запад и образование цивилизации, которая была по своей сути не инновационной, а традиционной, в мировоззрении которой доминировал принцип веры, в политике - сакрализация власти, подавление гражданской и творческой свободы. В мировоззренческих ориентирах произошли решительные перемены: Разум (Логос) перерос в Божественный разум, рационализм - в мистицизм, астрономия - в астрологию и т.д. Философствование все

---

<sup>367</sup> Васильев Л.С. Указ. произв. С. 24.

больше подчинялось мистификациям и превращалось в религиозные споры. Это был переход в новую фазу цивилизации, где оказались изменены даже основные устремления и идеалы: ориентир на независимость от внешних сил природы и необходимости (связанной с богиней нужды Ананке) здесь превращается в идею полной зависимости, но не от материального мира, а от Духовного Абсолюта; стремление к свободе и утверждению человека здесь начинает подвергаться отрицанию; даже рациональность перестает играть свою познавательную роль и вытесняется иррациональностью раннего христианства.

Эпоха эллинизма для Греции по значимости была сравнима с процессом варваризации Рима, наступлением эпохи *gentes*.

### 5.5. Эпоха *gentes*

Становление нового типа цивилизации было подвергнуто серьезным испытаниям, связанным с действием внешнего фактора, сыгравшего в истории Европы далеко не однозначную роль. Этот фактор - великое переселение народов, вызвавшее трансформацию Римской империи в конгломерат варварских королевств. История событий хорошо известна, но существуют серьезные пробелы в исследовании мировоззренческой атмосферы той эпохи (исключения составляют работы представителей французской школы «Анналов», отечественных историков А. Гуревича, В. Ронина).

История варварских королевств, или *gentes*, как их называли латинские авторы V-VII вв., свидетельствует, на наш взгляд, о том, что мировоззрение новых жителей Западной Европы в целом было созвучным (как не парадоксально) мировоззрению античной, особенно римской эпохи цивилизации. Основываясь на выводах В.Н. Ронина о мировоззренческих представлениях *gentes* о мире и о себе<sup>368</sup>, проведем сравнение их взглядов с мировоззренческими установками общества эпохи Римской империи.

Gentes.	Римляне.
1. Считали, что происходят не просто от древних предков, но от какого-либо царственного народа;	1. Идея богоизбранности Рима и его судьбы;

<sup>368</sup> См. Ронин В.Н. Франки, вестготы, лангобарды в 5-7 вв.: политические аспекты самосознания. // Одиссей. М., 1989. С. 63-64.

2. Основные черты самосознания: первенство, непобедимость, свободолюбие, непримиримость к чужой власти;	2. Миф о непобедимости Рима, стоический дух воинов («со щитом или на щите»);
3. Стремление к внешней независимости от чужой помощи или милости римских императоров.	3. Самодостаточность, независимость, политическая свобода.

Дух свободы, независимости, таким образом, был здесь явлением, не противоречащим духу античной цивилизации, а наследующим его, несмотря на многочисленные «откаты» в политической, экономической и культурной сферах. Мировоззренческие установки *gentes* не были установками восточного типа, ориентированного на внутреннее освобождение; это были ориентиры на свободу внешнюю, связанную с реальным успехом и победой. Немецкий исследователь XIX в. Г.Ф. Кольб так писал о древних германцах: «они были дикими, но свободными народами... все дела решались на народных собраниях, каждый свободный человек имел право голоса, а свободны были те, кто принадлежал к победителям»<sup>369</sup>. «Салическая правда», основной документ того времени, подтверждает, что все франки были одинаково свободны и равноправны<sup>370</sup>.

Качественными отличиями от мировоззренческих ориентиров античного мира здесь выступали:

1. Отрицание ценности индивидуальной личности, замена ее коллективным, родовым приоритетом;

2. Ориентир на внешнюю материальную жизнь, богатство, успех.

3. Незрелость абстрактного мышления, отсутствие философствования, замена его мифами, магией, мистическими учениями.

Трансформация цивилизации, таким образом, оказалась связана не только с христианизацией мировоззрения, но и с привнесением особенного «варварского» типа мировосприятия в европейскую культуру.

Но главный удар по античным ориентирам и ценностям нанесло все же христианство, радикально изменив саму форму мировоззрения, утвердив догмат веры как абсолют, отбросив философскую рефлексию и рациональность, изменив направленность многих смысло-жизненных проблем.

## 5.6. Средневековье

Европейское Средневековье - фаза отрицания инновационного и установление традиционного типа цивилизации через христианское

<sup>369</sup> Кольб Г.Ф. История человеческой культуры. Ч.2. Киев, 1898. С. 10.

<sup>370</sup> См. Хрестоматия по истории средних веков. в 3-х т. под ред. С.Д.Сказкина. т.1. М., 1961.

мировоззрение и утверждение соответствующей системы ценностей. Но диалектика исторического процесса нередко обнаруживает парадоксы: средневековье, с одной стороны, - отступление от инновационного типа, а с другой - период, в котором сформировались многие из культурных и мировоззренческих ценностей последующей, уже инновационной эпохи.

Становление христианского мира и мировоззрения происходит в IX-XIII вв. Процессы многочисленных преобразований начинаются здесь, как и ранее, в результате демографического роста: «строительный бум не был первичным явлением, - отмечает Ле Гофф, - он произошел в ответ на определенные нужды, среди которой главной была необходимость разместить более многочисленное население»<sup>371</sup>. Демографический рост, в свою очередь, стал результатом окончания постоянных войн, оседания на землю, организации вассальных хозяйств. Демографический подъем оказался важнейшим фактором расширения землепользования, освоения пустошей, того, что принято называть «Великой распашкой», которая «способствовала превращению естественного ландшафта в антропогенный»<sup>372</sup>. По мнению социальных психологов, у людей вместе с тем появились несвойственные им раньше состояния, такие как: «уравновешенность, безопасность, приспособленность к целостности»<sup>373</sup> (А. Адлер).

Демографический подъем (увеличение населения почти вдвое с X по XIV вв.) и «Великая распашка» стали материальными причинами мировоззренческих перемен в Западной Европе, в то время как духовные были полностью связаны с утверждением христианства. Но рассмотрим основные мировоззренческие установки этого времени - отношение к миру, к Богу, к труду, к новому.

*Отношение к Природе и миру в целом.* Специалисты по средневековой культуре отмечают, что мировоззренческие ориентиры и ценности этой эпохи характеризовались цельностью, уверенностью в единстве мироздания, но цельностью, не отличающейся гармоничностью, а, напротив, - противоречивой, раздвоенной<sup>374</sup>. Мировоззрение обыденное здесь резко отличалось от теоретического, ибо народные представления исходили из реальной зависимости человека от природы, а укрытые стенами монастырей теологи могли себе позволить пренебречь ее ценностью и величием.

Для большинства аграрного населения природа совпадала по смыслу с окружающими селения лесами, которые, с одной стороны, выглядели как важный источник дохода, а с другой, - были сосредоточием опасности, а поэтому «победа» над ними считалась проявлением прогресса.

<sup>371</sup> Ж. Ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 58.

<sup>372</sup> Кульпин Э.С. Путь России. Кн. I. М., 1995. С. 23.

<sup>373</sup> Адлер А. Индивидуальная психология. // История зарубежной психологии 30-60-е гг. XX в. Тексты. М., 1986. С. 134.

<sup>374</sup> См. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 12-13.



Христианское мировоззрение определяет природу как Землю изгнания, где человек лишь вечный странник. Во многом это объясняет отношение к ней, как к временному приюту, миру непостоянному и малоценному. Земля - место страдания и испытания, но она соединена с миром трансцендентным через Логос - Иисуса Христа. В нем небо и земля соединились, примирились «единое и множественное». Мир рассматривался как творение Бога, что, казалось бы, должно было гарантировать ему положительную оценку. Но первичным утверждалось бытие духовное, а потому ценность природы была относительной и состояла в ее взаимосвязи с человеком.

Так в европейском мировоззрении утверждалась оценка природы как средства, фона, места приложения способностей человека, материальным воплощением чему и стала «Великая распашка». В XIII-XIV вв. начался первый в Европе экологический кризис - произошло истощение, обезлесение земель, иссякли многие рудники, шли поиски замены экстенсивного хозяйства интенсивным.

Отношение к Природе было тесно связано и с отношением к Богу, утверждением креационизма и теоцентризма.

*Отношение к Богу.* Восприятие Бога в обыденном и теоретическом мировоззрении было различным: как Творца мира и его «физического отца», и с другой стороны - Бога как идеи Троицы. В народе идея троичности была мало понятна и, как писал Ле Гофф, религиозность колебалась «между чисто монотеистическим видением Бога и дуалистическим образом Бога-отца и Бога-сына»<sup>375</sup>. Главным качеством Бога считалась активность, творчество, царственность (Бог Пантократор - один из основных сюжетов до XIV в.). Но Бог-монарх был слишком далек от понимания среди большинства людей, и потому все большую роль начинает играть фигура Христа, культ которого ложится в основу нового христианского гуманизма и персонализма.

Развиваясь постепенно от Бога пастыря, учителя, главы секты, Христос все больше становится Христом-страдальцем, понятным и близким обыденному мировоззрению большинства. Идея страдания становится центральной и в теоретико-теологическом мирозерцании. Но эта идея, прежде всего, становится достоянием простого смертного. Каждый начинает чувствовать, что страдание проистекает из одиночества человека в мире - от Природы он отказался добровольно, а до Бога ему еще очень далеко. Из этого ощущения и рождаются главные черты духа средневековья: неуверенность, беспокойство, готовность к боли, испытаниям, лишениям. Столкнувшись с ними, человек ищет освобождения внутри себя (от желаний, страстей и т.д.) через духовное совершенство. «Западный» человек, неуверенный в себе, продолжает

---

<sup>375</sup> Ж.Ле Гофф. Указ.соч. С. 145

вместе с тем мечтать о победе над стихией, которая заложена в возможности активного отношения к миру.

В идее страдания прослеживается и некий оптимизм - возможность с его помощью искупления грехов и приближения к Богу, хотя главная роль все же отводилась искуплению Христову. «Человеческая слабость оказывалась поводом для проявления Божественной силы»<sup>376</sup> и в человеческих страданиях усматривалось преддверие безграничного счастья. Таким образом, в отличие от Востока, страдание здесь - не плата за грехи «прошлых жизней», а необходимое условие будущего счастья, признак надежды, святости. Главной чертой отношения человека к Богу была его онтологическая отчужденность; искупление объявлялось возможным лишь в ином мире, а, следовательно, поведение человека на Земле должно было быть подчинено воздержанию от дел мирских, из чего возникала резко отрицательная оценка настоящего состояния человека и мира, особенно в сопоставлении с непостижимым совершенством Бога. Об это свидетельствует и фраза из «Исповеди» Августина Блаженного: «Ты врач, я больной; ты жалостлив, я жалок; разве жизнь на земле это не искушение? Вся надежда моя только на великое, великое милосердие Твое»<sup>377</sup>. Так в отношении к богу можно увидеть и собственную оценку человека, состоящую в том, что последний ничтожен и даже более чем другие твари, ибо только он совершил грех как осознанный поступок.

Наличие души (сознания и совести) у человека могло бы стать условием позитивной оценки своего человеческого бытия, но история грехопадения разделяет жизнь небесную и человеческую на неопределенный срок. Особенностью здесь выступает то, что послушание Бога стало не следствием осознания собственной свободы воли (как у героев Греции), а результатом человеческой глупости и любопытства. Душа западного человека, как тонко подмечает К.Г. Юнг, не содержит в себе ни величайшей ценности - Христа, ни величайшей антиценности - греха в полном воплощении, а потому - остается «пуста, в ней нет самого низкого и самого высокого», а христианская культура, как следствие, полна «пустого блеска»<sup>378</sup>. В мировоззрении и ценностях этой эпохи выделяются следующие установки и парадигмы: 1. Теоцентризм бытия; 2. Собственное бытие греховно, требует искупления; 3. Земной мир - временное пристанище, не требующее к себе отношения как к ценности; 4. Испытание страданием - необходимый путь к счастью. Возвеличение Бога идет параллельно с принижением ценности личности. Но этот стереотип традиционного мировоззрения, однако, нарушается здесь установкой на возможную активность человека, что особенно заметно проявляется в отношении к труду.

<sup>376</sup> Тарнас Р. История Западного мышления. М., 1995. С. 108.

<sup>377</sup> Августин Аврелий . Исповедь // Одиссей. М., 1989. С. 166.

<sup>378</sup> Юнг К.Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии // Теория и символы алхимии. Великое Делание. А. Пуассон и др. Киев, 1995. С. 225, 228.

*Отношение к труду.* Теоретически христианство провозгласило: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» (2-е Послание Павла к Фессалоникийцам. Гл.3.10.), так как раннее учение было религией неимущих. Труд в средневековом понимании не был презренным занятием, но были дела и более достойные, например, война. Эта деструктивная ценность укореняется в европейском мировоззрении с периода поздней Римской империи и эпохи Gentes, и определяется как позитивная, так как способствует обогащению, и даже в больших размерах, чем сельскохозяйственный труд, и имеет своим важным дополнением славу, как черту личного идеала. Труд был необходимым и с точки зрения нравственного развития, его целью понималось не обогащение, а укрощение плоти. Кроме того, Бог как главный образец поведения неизменно изображался творцом и был известен своей деятельностью. Фома Аквинский так определил значимость труда человека: «прежде всего и главным образом, он должен дать пропитание; во-вторых, должен изгонять праздность, источник многих зол; в-третьих, должен обуздывать похоть, умерщвляя плоть, в-четвертых, позволяет творить милостыни»<sup>379</sup>. Для средневековья характерно было противодействие ко всякому накоплению и стяжанию, способному породить экономический прогресс. Деньги у тех, у кого они были, тратились, а не использовались для развития хозяйства; это была система, обреченная на стагнацию и кризис либо требующая перемен в ценностях.

*Отношение к новому.* Отношение к нововведениям в средневековой Европе позволило некоторым исследователям сделать вывод о том, что мы имеем дело с «традиционным обществом»<sup>380</sup>. С этим можно согласиться, если учитывать, что данный вывод следует понимать условно, в противопоставление той динамике, которая была ранее и которая появится в Европе после XV века. А. Гуревич отмечает, что предельная приверженность традиции находила свое выражение в «установке на старину, во враждебности или недоверии к любому новшеству, неслыханному, и, следовательно, не получившему одобрения, в консерватизме всей общественной жизни, начиная от способов ведения хозяйства и форм поселения и кончая навыками мысли, господством стереотипов в художественном творчестве»<sup>381</sup>. Доказательства истинности основывались на высказываниях из трудов древних авторов или Священного писания, новшества считались грехом, и это касалось как технического, так и интеллектуального процесса.

Эпоха схоластики стала временем перемен в области мировоззрения, его ориентиров и ценностей. Опора на древние немногочисленные записи, как на доказательства, была подорвана появлением печатных книг, и, что

<sup>379</sup> Ж.Ле Гофф. Указ.соч. С. 209.

<sup>380</sup> См. Васильев Л.С. Генеральные очертания исторического процесса // Философия и общество 1998 № 1. С. 56.

<sup>381</sup> Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 63.

особенно важно, их десакрализацией. Культура становится более интеллектуальной, а, следовательно, - рационалистичной. Схоластика в какой-то мере стала новым методом обоснования теорий с помощью формальной логики. Для ведения диспутов была необходима собственная авторская позиция, что способствовало формированию осознания личностью интеллектуальной ответственности. Новое теперь перестает выглядеть пугающе. У авторов, будь то музыканты или теологи, новизну отмечали как достоинство. Биограф Фомы Аквинского Гильом писал, восхищаясь: «Брат Фома в своих беседах ставил новые проблемы, открывал новые методы, использовал новые системы доказательств»<sup>382</sup>.

Главной приметой перемен в интеллектуальной жизни явилось развитие культа учености с начала XII в., впоследствии давшего импульс появлению университетов. В теоретическом мироосмыслении был важным и «поворот» от Платона к Аристотелю, так как последний был мастером суммирования научных знаний, их кодификации, а его вера в могущество человеческого разума отвечала тем тенденциям, которые начали набирать силу. В изменении отношения к вере решающую роль сыграли П. Абеляр и Ансельм Кентерберийский. Введенный П. Абеляром принцип «Да и Нет», заставил средневековых мыслителей задуматься о вероятности множественности истины. Ансельм, в свою очередь, предложил подвергать каждую из них рациональному анализу, а Р. Бэкон начинает использовать для поиска истины методы наблюдения и эксперимента. Фома Аквинский впервые предлагает использовать для познания мира различные виды опыта (логику и мистическое созерцание) одновременно, возводя поиск истины (земной и божественной) в ранг ценности.

*Ценности эпохи.* Ценности инновационного типа цивилизации, зародившиеся в период античности, в эпоху Средневековья оказались серьезно деформированы и во многом утратили свое приоритетное значение. Ценность свободы (свободы внутренней, духовной и внешней - политической) перестает играть в развитии этой эпохи роль духовного ориентира. Она оказывается даже «антиценностью», пороком, проявлением гордыни, бунтарства против установленных незыблемых традиций религиозного коллективизма и добровольного служения высшим силам (божественным и мирским). В то же время ценностью индивидуального бытия выступает свобода воли – божественный дар, неразумно использованный человеком. Свободная воля оценивается двояко: как возможность нравственного выбора и спасения, и в качестве источника греха и земного зла (теодицея). Ценность антропоцентризма была заменена новым духовным принципом - теоцентризмом, который, в частности, отводил человеку роль божьей «твари», далекой от совершенства и идеала. Принцип гуманизма, вместе с тем, особым образом продолжает свое развитие в эпоху Средневековья и даже играет роль

---

<sup>382</sup> Цит. по Ж.Ле Гофф. Указ.соч. С. 234.

ценности в новом качестве - гуманизма христианского. Целью христианского гуманизма было провозглашено создание царства Божьего на Земле. Но для реализации этого необходимы были духовные силы человека. Однако, как отметил Н. Бердяев, проблема Европы оказалась в том, что «человек в средневековом мире не был отпущен на свободу для свободного творческого дела, для свободного созидания культуры, не были в этом смысле использованы те духовные силы человека, которые были выкованы христианством»<sup>383</sup>. Поэтому гуманизм данной эпохи оказывается по большей мере условным, ограниченным и односторонним. Ценность активной, сильной, творческой личности была заменена ценностью человека покорного, смиренного, страдающего. Ценность рациональности, величия человеческого разума так же утратила свой приоритет в духовной жизни общества. Ее заменили ценность разума божественного (провиденциализм), ценность откровения и слова божьего (Логос), ценность веры в откровение Бога и авторитет отцов церкви (ревелиационизм).

Мировоззренческие ориентиры и ценности средневековья, таким образом, отвергли важнейшие духовные установки инновационной цивилизации - свободу, антропоцентризм и рациональность, заменив их идеалами покорности, страдания, теоцентризма и веры. Однако создать «неподвижное» общество в Европе не удалось. Позднее средневековье, опираясь на греческое мировоззрение, постепенно переходит от ориентира на традицию к ориентиру на ценности нового и тем самым подготавливает следующую эпоху: «средневековье все духовные силы человека держало в повиновении духовному центру... на заре времен произошла децентрализация, были отпущены на свободу все духовные силы человека»<sup>384</sup>. Принудительное спасение, предлагаемое в эту эпоху, противоречило установке на свободу, имманентно присущей духу «западной» инновационной цивилизации.

## 5.7. Эпоха Возрождения

Выделение эпохи Возрождения в особую стадию развития цивилизации возможно и при анализе культуры, и при исследовании ее «части» - мировоззренческих ориентиров и ценностей общества. Несмотря на сравнительную непродолжительность данной эпохи, качественные сдвиги, произошедшие в этот период, весьма значительны: формируется особый тип мировосприятия, происходят перемены в отношениях с

---

<sup>383</sup> Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990. С. 101.

<sup>384</sup> Там же.

природой, утверждаются ценности, которые затем составят духовную основу современного инновационного мира.

*Отношение к Природе, к Богу и Человеку.* Особой чертой здесь выступает тенденция к слиянию в одно целое Природы и Бога, которые ранее рассматривались обособленно. Суть того нового, что было внесено Возрождением в историю мирозерцания, заключалась, прежде всего, в обосновании концепции природы как всеобъемлющего, гармонического целого, элементы которого, включая человека, связаны друг с другом в единой цепи взаимодействия. Одновременно происходит формирование отношения к природе как к «нейтральной» почве, которая «не одушевляется особым для нее духом и не существует ни для чего другого, как для того, чтобы служить человеку» (М. Барг)<sup>385</sup>.

Вместе с тем в этот период зарождается идея пантеизма, означающая вездесущность Бога, которая предполагает повышение ценности Природы до ценности Создателя. Следствием этого стала идеализация природы и гармонии человека с ней, о чем свидетельствуют многочисленные шедевры литературы и прикладного искусства. Гуманисты говорят о природе как о «божественной», «создательнице всего сущего» (Манетти), «родительнице» и «кормилице» (Петрарка) и т.д. Что касается человека, то он начинает рассматриваться как существо, поставленное в центр природы. Повышение ценности природы реально оказывается обоснованием антропоцентризма и гуманизма. Для Пико, Манетти, Бруни, Альберти, Ринуччини человек - полновластный хозяин мира, соавтор Бога в его творении, продолжатель его дела на Земле, что, по мнению Н.В. Ревякиной, «способствует величайшему оправданию человека, обоснованию его безграничных возможностей»<sup>386</sup>.

Так, через пантеизм происходит сближение идеи Природы и идеи Бога, которое завершается «сближением» Бога и Человека. Интересно, что в отличие от идеи богочеловечества, преобладающей в русской религиозной философии, здесь мы видим идеализацию не человека будущего, а человека - настоящего, действующего.

*Отношение к новому.* Особенность эпохи Возрождения состояла и в том, что новым здесь выступило во многом забытое старое - античность. Возрождение идей Платона, Аристотеля, Лукреция и др. (без схоластической цензуры) явилось одним из проявлений новизны. Само стремление к преодолению догм, радость от процесса узнавания себя и мира утвердили ценность и важность Нового вообще. Деятели Возрождения были, как известно, новаторами во многих стилях и жанрах. Античность выступила лишь способом, с помощью которого новая эпоха решала собственные задачи. Обретение нового знания и истины

<sup>385</sup> Барг М.А. Эпохи и идеи. М., 1987. С.225.

<sup>386</sup> Ревякина Н.В. Проблемы человека в итальянском гуманизме втор. пол.XIV - перв. пол. XV вв. М., 1977. С. 51.

наделялись здесь особым религиозным смыслом: обладание ими было признаком райского бытия, близости к Богу.

Интерес к новизне получил здесь и свою особенность: узнавание нового было достойно восхваления при условии, что оно может быть полезно и выгодно для жизни человека и общества (что убедительно доказывает, например, диалог Я. Садолето «Похвала философии»<sup>387</sup>). Таким образом, новое сразу же было ориентировано на практические задачи, и именно в этом смысле оно выступает ценностью общества. Проявлением нового становится и реальность Свободы: вольные города получили демократическое самоуправление, творчество во многих отношениях не зависело от догматов христианской схоластики.

*Отношение к труду.* В эпоху Возрождения (впервые в европейском мышлении) начинает утверждаться не только необходимость, но и ценность, почетность труда. Причины такой перемены, вероятно, связаны с появлением вольных городов, формированием купечества, предпринимательства, так называемых «деловых людей», которые провозглашают «благотворительность накопительства», а активность человека по его созданию провозглашают общественно полезной.

Уже для раннего гуманизма (Салютати, Браччолини) была характерна высокая оценка тех видов деятельности, которые связаны с общественным, политическим и, конечно, интеллектуальным трудом; начиная с середины XV в. экономическая жизнь - ремесло, сельское хозяйство, торговля, мореплавание - также начинает наполняться все большей ценностью. С бурным расцветом городов связано и новое отношение к богатству, которое получает теперь моральное и социальное оправдание, бедность же лишается ореола святости и идеала.

*Ценности эпохи.* Эпоха Возрождения отмечена всесторонним утверждением ценностей инновационного типа цивилизации. Ценность свободы в наибольшей степени находит развитие в интеллектуальной и эстетической сферах, а так же, как отмечалось, отчасти становится реальностью в сфере политической в ряде вольных итальянских городов. Особое значение в эту эпоху имеют ценности антропоцентризма и гуманизма, утверждение которых, способствовало тому, что земная жизнь и деятельность человека вновь приобрели присущую им непосредственную самостоятельность и значимость. Ценность человека, титана, творца становится самоценностью, что и позволяет определить эпоху Возрождения как эпоху антропоцентризма (гуманизма). Развитие интеллектуального творчества способствовало развитию ценности разума, рациональности. Особой чертой этой ценности явился акцент на практический, деятельный (а не созерцающий) характер разумной, интеллектуальной активности человека.

---

<sup>387</sup> См. Культура и общество Италии накануне Нового времени. М., 1993. С. 181.

Таким образом, мировоззренческим ориентирам и ценностям эпохи Возрождения становятся свойственны все признаки инновационного типа, которые имеют здесь и свою специфику: 1. Ценностью становится Единство Бог-Природа-Человек; 2. Утверждаются антропоцентризм и гуманизм, свобода жизни и творчества; 3. Формируется ценность нового как практически важного; 4. Впервые складывается тенденция к формированию ценности физического труда.

### 5.8. Новое время («Дух капитализма»)

Мировоззренческие ориентиры и ценности Нового времени (XVII-XIX вв.) максимально приближаются к классическому «идеальному типу» мирооценки инновационной цивилизации. Главной чертой наряду с другими здесь становится процесс рационализации всех сфер мировосприятия и мироосмысления. Рациональность становится главным средством познания и преобразования мира. Именно эта ценность превалирует в отношении и к Природе, и к Богу, и к труду, и к самому человеку.

*Картина мира и мирооценка.* Завершением эпохи Возрождения и началом новой эпохи стал уникальный в истории процесс Научной революции, связанный с открытиями Коперника, Галилея, Ньютона, идеями Декарта, Бэкона, Канта, Гегеля и др., оказавший влияние на всю последующую историю человечества. Главная мировоззренческая перемена была обусловлена секуляризацией картины мира, следствием которой стали скептицизм в познании, механицизм в мироосмыслении, отчуждение Человека от Вселенной, лишенной Бога-Отца. Разум как средство приближения к Богу, перестал быть ценностью, и стал ценностью как «разум для себя самого». Новая научная картина мира лишила Космос, Природу божественного смысла, следствием чего явилось понимание мира как мертвого объекта, не требующего к себе морального отношения. Уникальность жизни в неодушевленном Космосе стала основанием сохранения ценности Человека на фоне упадка ценности Природы как целого. Теория естественного происхождения разума не уменьшила авторитета человека. Христианское ощущение первородности греха, падения и всеобщей вины человека, уступало место оптимистическим утверждениям его безграничных возможностей, уверенности в победе Разума и Науки над невежеством и злом.

*Состояние веры. Отношение к Богу.* Появление новых мировоззренческих ориентиров и ценностей было связано в этот период с рядом факторов: 1) Утверждением новых мотивов и основ жизни. Личность, пробужденная эпохой Возрождения, стала требовать *личного* общения с Богом, следствием чего стал протестантизм; 2) Возникновением



нового аскетизма и идеи связи Бога с трудовой деятельностью человека; 3) Рационализацией христианских догматов в связи с их кризисом в ходе развития научного знания. Новое время стало началом перехода интуитивной веры в веру рациональную, отражением чего был процесс Реформации. Несмотря на многообразность проявления, единство этого процесса состояло в утверждении духа вольномыслия, самостоятельности мышления, протеста против давления авторитетов. Результатом Реформации явилось, с одной стороны, утверждение новых религиозных ценностей: личной совести, христианской свободы, возможность личного понимания Бога и священных текстов и, с другой, - установление новых жестких форм зависимости верующего от протестантских правил и обетов (особую жестокость проявляли кальвинисты и лютеране). Ценность Церкви в конечном итоге была заменена ценностью Бога-Сына.

Результаты Реформации оказались, однако, во многом антирелигиозными: борьба с ортодоксами вызвала развитие критического (научного), доказательного мышления, что содействовало развитию Научной революции. Другим важным следствием Реформации явилось наделение религиозным смыслом человеческого существования, земных дел, забот и трудов. Особая заслуга в этом принадлежит Кальвину, учение которого дало импульс к осознанию возможности спасения и осуществлению Царства Божьего через выполнение своего мирского призвания, через Труд.

*Отношение к Труд.* Сторонники материализма в понимании истории полагают, что первоначальное накопление капитала привело к обоснованию роли и значимости труда в протестантизме. Идеалисты, напротив, отмечают, что «религия, господствующее мировоззрение, накладывает отпечаток на психологию «экономического человека». В душе его устанавливается внутренняя связь между религией и хозяйственной деятельностью»<sup>388</sup>(С. Булгаков). На наш взгляд, перемена в отношении к труду, утверждение его в качестве ценности имеют объективные причины, а кальвинизм оказался лишь их реальным воплощением.

Анализируя «дух капитализма», М. Вебер делает справедливый вывод о том, что «труд становится самоцелью и призванием»<sup>389</sup>. Труд воспринимается как цель, поставленная Богом, и, следовательно, человек существует для исполнения своего дела, а не дело существует для человека. Превращаясь в работника на ниве господней, человек приближает себя к спасению. Возможность спасения через труд коренным образом меняет мировоззренческую оценку труда: впервые в истории возникает такое понятие как «трудолюбие» («industry») и спасение из феномена коллективного становится индивидуальным. Результатом нового

<sup>388</sup> Булгаков С. Философия хозяйства. М., 1990. С. 39-40.

<sup>389</sup> Вебер М. Избр. произв. М., 1990. С. 82.

отношения к труду стала, и в этом можно полностью согласиться с М. Вебером, рационализация хозяйства. Другим, не менее важным, на наш взгляд, следствием является ценность Богатства и Денег, выступающих неизменным мерилем Труда и, следовательно, показателем его качества.

Начиная уже с XV-XVI вв., деньги, по словам другого исследователя капитализма В. Зомбарта, занимают положение «повелителя и земного божества», постепенно их ценность вытесняет ценность того, кто ее для себя утверждает: «живого человека с его счастьем и горем, с его потребностями и требованиями... заменили две абстракции: нажива и дело»<sup>390</sup>. Человек перестает быть мерой всех вещей, а главным критерием добродетели становится процветание (т.е. умение получать денежный доход).

*Ценности эпохи.* Важным следствием развития цивилизации в период Нового времени явилась не только рационализация, но и прагматизация мировоззрения, мировоззренческих установок и ценностей, подчинение Человека новому, внешнему, на этот раз материальному фактору - Деньгам, Богатству. Идея Свободы как одна из основных идей цивилизации оказалась искаженной, поскольку то, что предлагалось историей как *средство* для осуществления могущества человека, было возведено в ранг *цели*, ценности и даже самооценности. Вместе с тем продолжают свое развитие идеи ценности Свободы Политической и Правовой, а так же Свободы Совести и Свободы Личности как относительно независимой, автономной единицы общества. Ценности Антропоцентризма и Гуманизма в эту эпоху тесно связаны с научным и техническим прогрессом, который впервые дает человеку не только стремление, но и реальную возможность продемонстрировать свое превосходство в мире. Вместе с тем ценность Гуманизма оказалась здесь во многом ограниченной: провозглашаются любовь и уважение не к человеку вообще, а к человеку, добившемуся успеха (ибо успех - проявление благосклонности Бога к человеку). Ведущей ценностью эпохи становится Рациональность, которая утверждается в самых различных областях жизни и постепенно становится самооценностью. Научная мысль, в частности, рассматривается не только как средство для решения прикладных и теоретических проблем, но и как самостоятельный феномен, выступающий высшим проявлением прогресса жизни общества и эволюции природы.

Прежде чем перейти к изучению ценностей современной Новейшей эпохи, которые окажутся во многом общими для всей цивилизации в силу интеграции и глобализации мира, обратимся к рассмотрению своеобразия аксиологической картины России.

---

<sup>390</sup> Зомбарт В. Буржуа: этюды по истории духовного развития современного экономического человека. Пер с нем. М., 1924. С. 24.

## 5.9. Россия: особенности мировоззренческих ориентиров и ценностей

Я далеко не восторгаюсь всем,  
что вижу вокруг себя ..., но  
клянусь честью,  
что ни за что на свете я не хотел бы  
переменить Отечество или иметь  
другую  
историю, кроме истории наших  
предков,  
такой, какой нам Бог ее дал.  
А.С. Пушкин (из ответа П.Я. Чаадаеву)

Из противоречий соткана душа  
русской интеллигенции, как и вся русская жизнь,  
и противоречивые чувства к себе  
возбуждает.

С.Н. Булгаков

Целью данного раздела является поиск и характеристика духовных ориентиров и ценностей, присущих России, их краткий исторический анализ, сравнение с ориентирами и ценностями классической (инновационной) цивилизации. Это позволит сделать вывод о том, является ли Россия инновационным типом общества, а также определить присущую ей специфику мировоззренческих ориентиров и ценностей.

История России XI-XIII-ого вв. имела ряд отличий от истории европейской. Здесь не было столь сильного влияния античности, а, следовательно, не было и эпохи Возрождения. В XIII-XV вв. Россия была поглощена борьбой с монголо-татарами, которые разрушили многие очаги русской культуры и уничтожили значительную часть населения. Энергия растущего государства была направлена на борьбу с внешним врагом и не могла в должной мере способствовать внутреннему развитию. Эти два фактора и определили во многом особенности мировоззренческих ориентиров и ценностей Древней и Средневековой Руси.

В XI-XIII вв. в Российском (как и в европейском) сознании преобладало религиозное христианское мировосприятие, в котором главным была установка на спасение. Те способы, которые вели к спасению и выступали, по сути, идеалами поведения. Именно поиск идеала становится в русской философии основной проблемой; этика начинает преобладать над онтологией, а аксиология над гносеологией.

В самых ранних религиозно-философских произведениях происходит формирование ценности Духовной свободы и Гуманизма. В «Слове о законе и благодати» Илариона идея благодати как идеал развития общества выступает аналогом свободы духа, в противовес идее закона как преобладания необходимости и рабства<sup>391</sup>. В «Поучении Владимира Мономаха» впервые звучит идея уникальности, неповторимости человеческой личности («если весь мир собрать вместе, ни кто не окажется в один образ, но каждый со своим образом, по мудрости божьей»<sup>392</sup>), но при этом отвергается чувство гордости и возносится смирение, моральное и интеллектуальное совершенствование. Утверждение ценности духовного человека продолжается и получает обоснование у К. Туровского и К. Смолятича через идеи «смиреномудрия», «стройного разума», нравственной аскезы. В «Молении Даниила Заточника» человек уже ясно выступает центральной фигурой мироздания не только в своем отношении к Богу, но и сам по себе, как субъект, познающий и творящий, что свидетельствует о тенденции развития идеи антропоцентризма и гуманизма.

Период зависимости России от татаро-монгольского ига временно затормозил духовное развитие общества и добавил в него «восточный» элемент: существенно упала ценность жизни, жестокость стала нормой поведения.

Главное событие последующего этапа развития мировоззренческих идей России связано со спором иосифлян и нестяжателей. Это был спор не только о ценности Свободы, но и о новой для России ценности Труда, что справедливо высоко оценил в своем исследовании Э.С. Кульпин<sup>393</sup>. Свобода духа, за которую выступал Нил Сорский, была отвергнута официальной церковью как ересь, и эта ценность надолго ушла из ориентиров развития общества. С другой стороны, вождь нестяжателей призывал людей, посвятивших себя Богу, «кормиться рукоделием», а не собирать оброки и вымогать пожертвования. Сорский предлагал жить в аскезе и кормлении от собственных трудов или, иначе говоря, искать спасение через Труд (то, что было принято в Европе после Реформации). Но в 1503 г. нестяжатели потерпели поражение, и ценность Труда так и не стала в России ориентиром развития. Параллельно с этим окончательно оформляется закрепощение крестьян (1497 г. - Юрьев день), которые теперь «единственно занимаются» физическим трудом и обеспечивают тех, «кто предался полностью ожиданию милости и спасения сверху».

В XVIII в. изолированное развитие России закончилось, она непосредственно соприкоснулась с западной цивилизацией, в которой в этот период набирал силу «дух капитализма» и рациональности. В России

<sup>391</sup> См. Иларион. Слово о законе и благодати // Златоструй (Древняя Русь 10-13 вв.) М., 1990. С. 109.

<sup>392</sup> См. Там же С.166.

<sup>393</sup> См. Кульпин Э.С. Путь России. М., 1995. С. 98.

этот период ознаменовался секуляризацией мировоззрения, которая не была, однако, такой последовательной, как на Западе. Крупнейшие представители этого времени - М. Ломоносов, А. Радищев, Г. Сковорода - сочетали в своих теориях материализм, деизм, пантеизм и рационализм иррационализм, мистицизм.

XVII-XVIII вв. становятся в России периодом развития ценности Государства, Царя и Православной веры, в то время как в Европе уже складываются ценности Труда, Политической свободы, Личности и Денег. Почему же все это не происходит в России?

Ценность труда не сложилась в России в результате следующих условий: существование возможности экстенсивного приумножения достатка; влияние сильной централизованной власти монарха, которая не давала свободы предпринимательской деятельности; религиозное обоснование пассивного ожидания спасения; отсутствие личной свободы у большинства населения.

Ценность политической свободы не сложилась в России по следующим причинам: наличие постоянных внешнеполитических угроз, которые создавали условия для поддержания сильной централизованной власти; традиционное стремление к коллективизму как основе мировоззрения требовало наличия одного Лидера; отсутствие противостояния государства и церкви, наличие единого аппарата власти не давало опыта политической борьбы.

Ценность богатства и денег не сложилась в тот период в силу того, что у России не было колоний как источника этих средств, а покоренные территории не дали быстрого вливания новых капиталов.

Второе «открытие» Европы произошло в 1812 г., когда отсталая во всех отношениях Россия одержала победу над Францией - центром европейской цивилизации. Этот факт заставил интеллигенцию, с одной стороны, увидеть и высоко оценить достижения и устремления Европы, а, с другой - объяснить сущность «силы» России, определить ее уникальность и самобытность. И, несмотря на то, что среди ищущих ответы были и западники, и славянофилы, следует признать, что эволюция мировоззрения была связана в целом с контактами с Европой, так как внутреннее развитие было малодинамичным.

Начиная с середины XIX в. можно выделить две совокупности ориентиров ценностей общества, среди которых «металась» русская интеллигенция: 1) Государство; Община; Православие; Гуманизм; Духовная свобода. 2) Личность; Прогресс; Разум, Просвещение; Политическая свобода.

Вторая половина XIX - начало XX вв. стали периодом взаимовлияния этих ценностных ориентиров друг на друга, их борьбы, синтеза, результатом чего явилось возникновение двух типов философского мировоззрения: Всеединства и Русского марксизма. С

каждым из них связаны важнейшие вехи эволюции духовной жизни России, поэтому они требуют особого анализа.

Философия Всеединства была представлена, как известно, значительными именами - Вл. Соловьева, Е. Трубецкого, С. Булгакова, П. Флоренского и др., анализ произведений которых позволяет сделать вывод об обосновании системы ценностей, которые сочетают в себе европейские и российские, с преобладанием последних. По сути, каждая из ценностей Запада была «пропущена» здесь сквозь «призму» концепции Всеединства и утверждена как «русская идея».

Ценность свободы была здесь воспринята как «только один из видов необходимости»<sup>394</sup>(Вл. Соловьев). Ценным выступает не свободная индивидуальность, а «свободное единство», как гармония частей единого организма, где целое - не насильственное подчинение, а условие свободной деятельности, роста и развития.

Ценности гуманизма и антропоцентризма также выступают здесь с новым звучанием. Из совокупности идей, составляющих концепции гуманизма и антропоцентризма, в теорию Всеединства включаются только идеи творчества личности, развитие индивидуальных способностей, приоритет ценности человека над другими императивами. Установки на самоценность в мире, безграничную активность, идеализацию существующего состояния человека были здесь не только не приняты, но и подвергнуты разрушительной критике. В теории Всеединства идеалом выступил образ Богочеловека, на пути к которому современный человек лишь одна из ступеней. Для реализации идеи совершенства здесь признается необходимым «соединение индивидуальностей» в духовное единство (Соборность).

Ценность Разума (рациональность) была также подвергнута критическому анализу, но не оказалась отброшенной полностью. Она находит развитие в контексте идеи Цельного знания (И. Киреевский, Вл. Соловьев), где ценностью объявляется единство всех способов постижения истины: Веры, Опыта, Разума. Достигнутое знание оценивается не как сила (Ф. Бэкон), а как возможность спасения, что определяет окончательную установку на созерцание, а не на преобразование.

Таким образом, в теории Всеединства переплелись в единое целое устремления, противоположные по своей сути: в идее Соборности - ценность свободы и общины; в идее Богочеловечества - ценность гуманизма и следование Богу; в идее Цельного знания - ценность разума и веры. Ценности инновационной цивилизации находят здесь собственное, особое содержание и органично входят в мировоззренческий комплекс. При этом в России «не приживаются» ценности Политической и Правовой свободы, Личности как индивидуальной целостности, Денег, Дела, Нового,

---

<sup>394</sup> Соловьев Вл. Соч. В 2-х т. М., 1990. Т. 2. С. 24.

а утверждаются Созерцательность, Цельность, Общинность (Соборность), Гуманизм, Богочеловечество.

Философы Всеединства были созерцателями, и реальные события зависели от более активной части населения России, от тех, кто утверждал новую, не *русскую*, а *социалистическую* идею.

Гегельянство и марксизм нашли в России многих приверженцев, которые дополнили западные идеалы и ценности собственными, самобытными, создав еще одно синтетическое мировоззрение. Ни одна идея не воспринималась Россией механически, все подвергалось трансформации: идея революции была соединена со славянофильской идеей мессианства, ценность Свободы и Равенства - с Общиной и круговой порукой и т.д.

Некоторые русские гегельянцы, сторонники буржуазной демократии (Б. Чичерин, К. Кавелин, Т. Грановский), отстаивали ценности Государства, Права, Личности, Собственности и даже «права труда» как «соединения с вещью части самой личности человека»<sup>395</sup>. Эти идеи по направленности соответствовали развивающемуся в России «духу капитализма», но их социальная база была еще очень малочисленной.

С попыткой сочетания «западничества» и «русской идеи» выступили идеологи марксизма, которые (как и «всеединцы») объявили своей социальной базой народ. Как и «всеединцы», теоретики марксизма ориентировались на «всемирность процесса» эволюции человека и так же надеялись на создание на земле Царства Справедливости (с воздаянием по труду и способностям). Но самое важное сходство состояло в признании идеи коллективизма в противовес европейскому индивидуализму, но уже не в виде «соборного организма», а как единства большинства, дающее силу, возможность достижения свободы. Марксизм не был для России «внешним» явлением, ему предшествовал, как известно, длительный народнический и разночинский периоды поиска теории, которая могла бы поставить страну на путь инновации, избежав при этом социальных противоречий. Идеологи народничества предлагали ориентиры на ценности Свободы, Человека, Разума, Прогресса, но их идеи не нашли отклика у крестьянского большинства, и марксизм «оказался здесь в самых подходящих условиях». В самой Европе уже утвердились ценности Денег, Собственности, Личной свободы, которые, однако, не способствовали развитию там марксистского мировоззрения. Россия же предстала необходимым «идеальным типом», для распространения идей марксизма.

Главные ценности революционной России: Равенство, Справедливость, Свобода, Диктатура пролетариата, Учение отцов революции - были утверждены «сверху» как общеобязательные. Россия пошла по собственному пути в истории. Теоретики Всеединства оказались изгоями, сами оценив новую эпоху как «лже-идею духовной несвободы,

---

<sup>395</sup> Чичерин Б.Н. Философия права. М., 1900. С. 124.

или свободы безбожия, свободы от совести, от ответственности»<sup>396</sup>(И. Ильин). Дальнейшая эволюция мировоззренческих ориентиров и ценностей России была связана с периодом социалистического строительства и утверждением значительных (хотя во многом деформированных и искаженных) ценностей жизни и культуры, с периодом перестройки, наконец, - с «курсом реформ» и переходом к «свободному рынку».

Россия в целом, развиваясь в направлении собственных духовных ориентиров и ценностей, неизбежно сталкивалась и сталкивается с динамичной и более мощной классической инновационной цивилизацией, что способствует трансформации собственных и заимствованных установок в противоречивый и специфический комплекс. Достоинством этого можно считать возможность критической оценки тех ценностей, которые обнаружили явные тенденции к созданию кризисов. Недостатком же по-прежнему оказывается стремление к нигилизму, полному отказу от традиций, позитивных достижений и ценностей предыдущих эпох. Эта черта, характерная для инновационного типа обществ, во многом является не только источником развития, но причиной «хождения по кругу» «голового отрицания».

### **5.10. Особенности современной духовной ситуации**

Не достигнув предела, вещи  
не переходят в свою противоположность.  
Ле цзы

Исследование классических ценностей общественного бытия не объясняет всех противоречий и реалий дня сегодняшнего. XX - начало XXI века оказались временем трансформации ведущих ориентиров саморазвития западного мира и традиционных обществ. Состояние постмодерна называют новой эпохой «переоценки ценностей» и периодом их безостановочной смены. В чем же сущность современной ценностной эволюции? В каком направлении изменяются ценности общества, и каковы возможные последствия этих перемен? Изучению этих проблем и будет посвящен данный раздел работы.

Современное общество и его духовная сущность выступают особым предметом исследования со стороны ученых и философов, поскольку отмечены качественно новыми феноменами относительно предыдущих исторических эпох. Возникновение различного рода кризисов в отдельных областях взаимоотношений человека, общества и природы приобрело принципиально иной характер в результате их пересечения и взаимоусиления. Научный прогресс и политическая свобода позволили не

---

<sup>396</sup> Ильин И. О грядущей России. М., 1993. С. 19.



только реализовать устремления западной цивилизации, но и обнаружить их пределы, ввергнув человечество в небывалую по масштабам и значимости «пограничную ситуацию», где потребление уже не в силах стать ответом на вопрошание субъекта о смысле. В то же время современная эпоха оказалась отмечена резким повышением субъективного, личностного фактора в истории цивилизации, что вызвало потребность осмысления внутренних ориентиров жизнедеятельности индивида, направляющих не только свои силы и способности, но и весь арсенал современной науки и технологии к достижению собственных смыслозначимых целей. Ценностное основание деятельности субъекта становится, таким образом, не только сферой его индивидуального бытия, но и потенциальным фактором, позволяющим исследовать направленность хода общественной истории в целом.

С другой стороны, общественные процессы и достижения науки сегодня поставили человечество перед проблемой множественности бытия, в котором независимо и равноценно сосуществуют различные культуры, стремящиеся к реализации собственных идеалов, где исследователям открываются противоречащие друг другу научно обоснованные факты и обозначаются новые формы реальности, без четкого критерия их степени значимости. Европейский постмодернизм ответил на эти процессы концепцией множественности истины, отвергающей как все попытки создания единой системы научного знания, так и возможность развития монизма в философии. Многогранность бытия и возможностей его истолкования поставила перед субъектом проблему выбора среди разнородных и противоречивых фактов и явлений, тех, которые в наибольшей степени отвечают его поиску смыслов и значений. Резкое повышение личностного и ценностного факторов в свою очередь усиливают непредсказуемость изменений и обуславливают доминирующую роль духовных процессов в развитии бытия.

Современное общество имеет своим качественным отличием от предыдущих эпох хроническое состояние кризиса. По мнению экзистенциалистов, переживание «пограничной» ситуации, внезапно ставящей индивида на грань смерти, испытывается как откровение, способное изменить восприятие и оценивание мира и самого себя. Сегодня такая ситуация становится обыденным, естественным условием развития современного человека. Постоянное балансирование общества на грани хаоса и смерти, непредсказуемость, граничащая с абсурдом, стали повседневностью, в которой выросло целое поколение. Характеристика духовной атмосферы современности приводит нас к утверждению особой неэкзистенциальной концепции, позволяющей осмыслить перемены, происходящие с современным субъектом и его сознанием.

Другой особенностью духовной атмосферы современной эпохи является своего рода «умножение реальности» – коренные изменения

представлений о скорости, времени, формах существования. Достижение сверхскоростей, возможность замедления и даже контроля над временем, мгновенное преодоление расстояний, создание информационной реальности – все это условия, в которых «вдруг» оказалось современное человечество и в которых уже развивается новое поколение детей. Лавины информации, которые обрушиваются на современного человека, по мнению одних ученых, являются не соответствующими его способности восприятия, а, по утверждениям других – напротив, наконец, реализуют его природные задатки. Так, физиологи полагают, что у человека имеется астрономическое число нейронов и их соединений, что может позволить каждому хранить в сознании запас сведений, накопленных всем человечеством. Однако безграничность бытия, информации, возможностей сознания – факторы, снижающие ценность единичного, уникального, присутствующего в мире всего один миг. Грандиозность и масштабность мироздания в сознании субъекта, как правило, имеет своим следствием пренебрежение к отдельным мгновениям бытия, к жизни и смерти, примером чего можно считать индийское мировоззрение.

Проблема ускорения темпов развития впервые была сформулирована еще в 70-е годы в трудах западных футурологов. А.Тоффлер назвал общество будущего пораженным «болезнью перемен», подчеркивая, что его главной характеристикой становится поверхностное восприятие реальности, отношение к ней как к временной, не имеющей значимости. Этот прогноз полностью оправдал себя и превзошел все мыслимые ожидания. Современный мир оставил далеко позади ориентиры в направлении гармонии, традиции, гуманизму. Его стремления продолжают все более полно осуществлять возможность внешней свободы, в качестве средства для этого используя рациональность. Но кроме классических приоритетов появились и новые. Прежде всего, это потребление, информация, ускорение. Потребление позволяет современному человеку ответить на вопрос о смысле жизни, информация – на вопрошание об истине, ускорение дает ответ на вопрос «На что я могу надеяться?» («Что я могу успеть?»). Постоянная перемена внешних условий существования, значительная миграция населения (как внешняя, так и внутренняя) в направлении более благополучных мест жизни – все это вызывает условия окончательного разрыва с собственными корнями, домом. Укорененность преодолевается стремлением к постоянному качественному росту. Но потеря собственных «корней» это не только свобода и необусловленность, но и утрата питательной среды, дававшей человеку основание для любви и заботы о мире.

Общество все более явно разделяется на тех, кто сумел адаптироваться к сверх-ускорению темпов развития и тех, для кого это оказалось невозможным. Первые – способны к восприятию и использованию большого объема информации, отличаются уверенностью и ясным

видением цели. Вторые пребывают в постоянной прострации, живут, не замечая меняющегося мира, блокируя его в сознании. Цели и смыслы для них не имеют значимости, существование лишено духовных ориентиров.

Современный мир, как справедливо указывал Тоффлер<sup>397</sup>, становится не только чрезвычайно склонным к переменам, но и меняет свои коренные приоритеты: стабильность, долговременность, прочность постепенно теряют свой ценностный статус. На смену им приходит удобство, отсутствие проблем, постоянная новизна. Западный мир, а вслед за ним и остальное человечество становится «одноразовым» по сути своих отношений с объектами мира. Одноразовые предметы быта, отношения с окружающими при учете постоянной миграции, вырабатывает совершенно новое отношение к вещам и окружающему в целом. По нашему мнению, в этом изменении состоит одна из важнейших особенностей современности, способная сблизить западное и восточное мировосприятие. Мир воспринимается как временный, текучий, как постоянный поток перемен, не привязывающий к себе человека, не усиливающий его зависимости от заботы о материальном и социальном. К такому пониманию мира человеку, обремененному собственностью и близкими отношениями с окружающими, можно было прийти разве что в результате длительной работы над своим сознанием. Теперь западный человек приходит к пониманию этого совершенно естественно, в результате повседневного опыта. То, к чему стремилось традиционное сознание – достижение освобождения от временных, изменчивых вещей, оказывается близким и понятным человеку инновационного мира, прошедшего круг диалектического отрицания. Так собственная динамика развития инновационного мышления и оценивания, абсолютизировав постоянные перемены, обусловила и подготовила переход к отрицанию собственных приоритетов. Западное восприятие под влиянием внутренних ценностных факторов подошло к состоянию негативной оценки вещного бытия, составляющую сущность традиционного миропонимания. Изменение системы ценностей от модели «иметь» к модели «быть» (в терминах Фромма и Маритена) может иметь неоднозначные последствия. С одной стороны способности и творческая социальная функция личности получают приоритет по сравнению с собственностью и богатством, давая простор и стимул интеллектуальному развитию общества, утверждению свободы. С другой стороны, трансформация возможна и в направлении от установки «иметь блага» к установке «иметь информацию», как более мощного средства для контроля, господства, власти отдельной личности. Такая перемена еще не означает гуманизации и подчинения низших потребностей высшим, несмотря на то, что материальное будет зависеть от идеального. Информация может быть как разрушительной, так и

---

<sup>397</sup> Тоффлер А. Шок будущего. М., 2002.

созидательной силой, а поэтому, как и в случае с собственностью, все будет зависеть от нравственных качеств ее обладателя.

Пренебрежение к будущему является еще одной чертой мировоззрения современного общества, где понятие «забота» все чаще заменяется понятием «надежда». Человек не стремится к заботе о Другом в пространстве и во времени, он надеется, что все обойдется «как-нибудь само собой». Ориентир на настоящее сужается от собственной жизни до отдельного сегодняшнего дня. Темп и динамика жизнедеятельности не позволяют охватить ее мыслью как целостность. Непредсказуемость усиливается политической нестабильностью, военным противостоянием цивилизаций, развитием безоценочной науки, для которой не существует моральных запретов и табу. XX в. внес особый вклад в развитие взаимоотношений общества и природы. С одной стороны, была преодолена мера возможного давления человечества на собственную среду обитания, что породило ситуацию глобального экологического кризиса, а с другой - впервые была поставлена проблема необходимости сохранения природы и восстановления ее ресурсов. В связи с возникновением и развитием глобального экологического кризиса природа вновь стала восприниматься как опасность, поэтому потребовала к себе большего внимания. Но не потому, что она вдруг стала ценностью, а потому, что она могла повредить самооценности Человека и его бытию. Таким образом, мотив деятельности остался антропоцентрическим, а его основания стали экологическими.

Современная эпоха по-новому оценивает феномен жизни как целостности, и, прежде всего, это связано с особым восприятием смерти. Если рассматривать смерть в качестве некоего неперемennого условия жизни, которое есть не столько показатель победы сил зла, сколько – возможность для глубокого наполнения жизни, то отношение к ней будет иметь ключевое значение для определения значимости последней. Ценность жизни становится более полной через переживание и осмысление смерти, прежде всего смерти другого, смерти близкого человека. Результатом этого может стать любовь к жизни, которая есть важнейшее условие для любви к жизни другого, также, идущего к смерти. Пренебрежение к жизни становится основанием для пренебрежения в отношении к другому, к его настоящему, неповторимому существованию. В этом, вероятно, и состоит глубочайший аксиологический смысл смерти, осознание которого позволяет увидеть жизнь как высшую ценность бытия. Смерть выступает не столько ценностной альтернативой жизни, сколько важнейшим условием исключительно высокого ее оценивания и понимания.

Возможность массовой смерти становится для одних причиной глубокого неприятия мира и его условия смерти, но для других выступает основанием для осмысления жизни как единичности и уникальности во

Вселенной. Для обыденно-мыслящего, витально-ориентированного субъекта, для массового человека эпохи потребления характерной оказывается невысокая оценка жизни, связанная, по нашему мнению, с двумя основными причинами. Во-первых, наполненность и глубина настоящего существования оказалась предельно связанной с удовлетворением все возрастающих потребностей. Степень их удовлетворения очень высока, но уровень потребностей неизмеримо выше. Обретая человек, уже одержим новыми желаниями и не способен к истинной радости и позитивной оценке настоящего. Массовое общество объективно уменьшает качество общения, возможность творческого выражения, значение любви. Все это не дает смысло-значимого наполнения жизни, и приводит к ее утилитарно-функциональному истолкованию. Вторая причина незначительной ценности жизни в современную эпоху связана с новым отношением к смерти. Переживание человечеством массовых убийств, повседневность насилия, культ смерти в искусстве стали основой для пренебрежения к смерти другого – важнейшему фактору, благодаря которому человек осмысливает ценность жизни в целом. Смерть становится условием интереса в игре и в реальности, но ее обыденность и отсутствие духовного переживания по причине ее возможности и неизбежности, уже не являются основанием для понимания ее ценности и смысла. Ужас по причине бессмысленной гибели людей на войне или в катастрофах поражает человека лишь первое время, затем становясь повседневной «информацией», не вызывающей аксиологической рефлексии и сопереживания. Общество, как опытный врач, психика которого может выдержать лишь состояние отстраненности от смерти больного, осознание ее рутинности и вещественности, для самосохранения находит выход в непереживании и несострадании, ибо вместить все происходящее в сознание и душу не представляется возможным. Все это становится причиной того, что жизнь воспринимается как относительное благо, ценность которого далеко не безусловна. Таким образом, несмотря на обострение проблемы ценности жизни для субъектов, ориентированных на создание, а не потребление ценностей, общество находится в состоянии торможения развития своего главного ценностного приоритета.

Даже высший уровень развития гуманистического мировоззрения, ориентированного на свободу и ценность каждого индивида, которого, во многом, достигло современное западное общество не стал решением этой проблемы. В состоянии массового общества, где отстраненность и холодность в отношениях оказываются нормальным исходным состоянием, гуманизм, как и свобода, во многом оказываются катализаторами эгоцентризма. Но даже осознание своей значимости перед остальными не является основанием любви к жизни, так как последнее есть результат переживания осознания сопричастности с миром.

Весьма значимой выступает и другая особенность мировоззренческих ориентиров и ценностей XX века, связанная с интеграцией и глобализацией мира и культуры. Два последних столетия оказались особым этапом развития человечества, когда осуществилось открытое противостояние и взаимовлияние традиционной и инновационной моделей цивилизации. Начиная с середины XIX века, когда началось неограниченное вмешательство иностранцев в Китай (с 1858 г.), усилилось Британское владычество в Индии (после восстания 1856-1859 гг.), были навязаны неравноправные договоры Японии (1854-1858 гг.), ценностные ориентиры западного мира непосредственно сталкиваются (затем переплетаются) с элементами восточного мировоззрения. Этот процесс оказался не равномерным. Влияние, оказываемое традиционными культурами на западный мир, коснулось, главным образом, духовной, философско-эстетической сферы, в то время как вестернизация Востока проявила себя в сфере экономической и научной. Экспорт экономических ценностей (сверхприбыли, ускорения, потребления), а также ценности рационального знания, ориентированного на практическую полезность, изменили сущность обществ, которые еще в начале XIX века можно было характеризовать как традиционные. Внедрение ценностей инновационного мира переориентировало экономическую жизнь этих народов, не изменив их духовные приоритеты. Духовная сфера в традиционных культурах оказалась областью, где Восток достиг больших успехов, чем Запад, возможно, поэтому мы отмечаем значительное влияние восточной духовности на западное мышление, нежели наоборот. Главными следствиями «открытия» Востока явились следующие перемены в мировоззренческих основаниях западного мира: появление наряду с рациональной философией мощного направления различных оттенков иррационализма; перенос центра философского исследования с внешнего на внутренний мир (экзистенциализм, философия жизни, психоанализ); усиление эмоционального, романтического, эстетизированного восприятия мира в ряде философских школ; оценка мира как пустоты, иллюзии, видимости, безличной субстанции; оценка мира как гармонии всех частей целого, энергий, стихий и веществ; использование образного, знакового, смыслового методов постижения мира (в феноменологии, герменевтике); переоценка ценности личности и ее достоинства, их уменьшение вплоть до отрицания (под влиянием традиций буддизма, шаманизма). Влияние традиционных методов восприятия мира стало внешним фактором, способствующим трансформации западного мышления. Духовная «элита» через собственное приобщение к этим традициям оказывает значительное влияние на современную науку, философию, мировоззрение в целом. Картина мира, дополненная иррациональным опытом, становится все более адекватной реальности, обнаруживающей множество «слоев» (Н.

Гартман), форм, уровней. Утверждая, что «Бог умер» последователи нигилизма и экзистенциализма все чаще приходили к выводу, что слепой, бессмысленный мир в своем исходном состоянии наполнен страданием. Изменить существующее положение человека может только он сам, при этом принимая и всю ответственность за сделанный выбор. Подобные настроения, как известно, пронизывают буддизм (в варианте хинаяны) и джайнизм и являются основанием для веры в высшее освобождение. Западная традиция, не признавая идею кармической связи и нирваны-мокшы, констатирует в данном случае только отсутствие в бытии смысла и духовного основания. Бытие человека в такой ситуации становится намного трагичнее самого «пессимистичного» из всех типов мировоззрений. Однако трагедия в европейском понимании всегда выступала способом очищения и освобождения от несущественного и внешнего, поэтому данная концепция и нашла столь широкий отклик в сердцах людей.

Важнейшей чертой современной эпохи явилась глобализация как выравнивание, нивелирование и усреднение форм существования и понимания мира, несущая как несомненное благо (повышение уровня жизни беднейших народов), так и невосполнимые потери. Последние состоят в окончательном разрыве с собственными корнями, уникальными культурными приоритетами и ценностями. Забвение духа прошлого означает слабость настоящего, также как утрата индивидуальности означает уход в пустоту. Подобно программам сохранения отдельных видов животных и растений уже необходима программа сохранения уникальных самобытных видов культуры и традиционной деятельности. Эту программу можно назвать «Красной книгой человека», поскольку защита умирающих культурных типов и колыбельных обществ должна иметь правовую и экономическую основы. Глобализация уже не контролируется субъективно, поэтому противостояние ей не может дать положительных результатов. Можно только искусственно поддерживать «заповедные» виды деятельности, отношений, культурные традиции, поскольку именно они стали тем фундаментом, на котором осуществилось все современные преобразования.

В области познания главная особенность современного постмодернистического общества состоит в признании множественности истины. Все теории воспринимаются как относительное знание, не имеющее права претендовать на всеобщность и универсальность. Отсюда главной чертой современного мировоззрения становится отсутствие единой парадигмы и утверждение «множественности, локальности, темпоральности действительности, лишенной к тому же какого-либо основания»<sup>398</sup>. В духовной атмосфере новые черты вызывают такие свойства, как неясность, неустойчивость, несвязность отдельных

---

<sup>398</sup> Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995. С. 341.

элементов мировоззрения в целостную единую картину. Разлад в системе мировоззренческих установок усиливает кризис прежних ценностей и идеалов, что дает простор «игре творчества», движимого теперь по самым разным направлениям.

Взаимозависимость всех компонентов системы «природа-общество-человек-сознание», их постоянное влияние друг на друга достигли особого качества, когда исследователи уже не в состоянии выделить определяющие и доминирующие факторы развития (о чем свидетельствует теория многофакторности, разделяемая все большим количеством ученых). Однако усиление взаимосвязей в обществе не приводит к желаемой целостности и толерантности. Массовое общество не переходит в единый гармонично развивающийся организм, философия потребления не переходит в его культуру. Вместе с тем контуры будущего мировоззрения для Запада и Востока во многом оказываются сходными, что стало возможным благодаря действию внутренних и внешних факторов, о которых шла речь выше. Мир, воспринимаемый как поток постоянных перемен, не имеющих собственной ценности и не связывающих человека столь прочными связями как отношения собственности, власти, управления, образования, все больше оценивается западным человеком как временный, неустойчивый, лишенный основания. При этом инновационное мышление по-прежнему остается ориентированным на развитие индивидуальности (в то время как восточное мышление стремится к ее последовательному преодолению). И если говорить о том, что же составит главное различие в ценностных ориентирах традиционного и инновационного мышления, то это будет не выбор между духовными и материальными ценностями, а выбор между тотальностью и индивидуальностью в понимании жизни и бессмертия. Если восточное знание указывает путь освобождения от границ индивидуального бытия и выход к трансцендентному безличному существованию, то западная наука и философия утверждают индивидуальность каждого как высшую ценность общества и природы. Поэтому обретение счастья, гармонии, мира или наслаждения в этом варианте не отрицает, а предполагает усиление личностного начала. Постоянная перемена ощущений, склонность к миграции, путешествиям, перемене места жизни и работы, профессии, семьи, друзей, круга общения становятся все более характерными для современного человека не только в Америке, но и в Европе, крупных городах России. Традиционные приоритеты еще характерны для сельско-хозяйственных районов, где «оседлость» является условием жизнедеятельности.

Каковы же устремления современного техногенного, информационного, сверх-индустриального общества? Его субъект, стремясь, прежде всего, к самым переменам и к быстрой адаптации к ним. С другой стороны, его характеризует стремление к обладанию все



большей информацией для достижения свободы от ошибочных действий и давления внешнего мира. Власть и богатство как ценности «устаревают» в силу быстротечности изменений реальности. В этой связи, вероятно, окажутся значимыми духовные (волевые, интеллектуальные, мистические) способности индивидов, позволяющие адаптироваться к реальности и использовать окружающий мир для укрепления собственного потенциала. «Неукорененное» состояние личности, для которой дом, работа, семья становятся изменчивыми, сменяющимися факторами, способствует использованию внутренней энергии индивида в нематериальной сфере, которая все больше будет восприниматься не как обслуживающая, а как первостепенная. Опасным в этой ситуации может оказаться не разрыв с бытом и привычными вещами, а отрицание значимости связи с окружающими людьми. Современный человек не избегает контактов и общения, напротив, он очень коммуникативен и постоянно меняет друзей и знакомых. Однако характер этих отношений уже не может быть определен в понятиях «любви» или «дружбы»<sup>399</sup>. С позиции восточной мудрости это следует рассматривать как благо, так как привязанность порождает страдание. Но для западного мировоззрения это означает коренные перемены и в себе самом. Отрицание ценности Другого неизбежно приводит к самораспаду и деградации. Замкнутость на собственной личности вызывает предел саморазвития, так как духовная жизнь не находит выхода, трансценденции и обогащения. Вариантами развития такой ситуации может быть деградация духовности на фоне роста физической и интеллектуальной сферы или укрепление стремления к высшим надындивидуальным силам, предполагающим актуализацию духа и трансцендирование. Исходя из этого, выстроится и новая дифференциация общества, основанием которой будет не отношение к собственности или коммуникативность, а отношение к реальности и ее оценка. Кризис веры, сопровождавший XX столетие, вероятно, завершится новым обращением человека к высшим силам (как воплощению полноты информации) в еще более индивидуализированном варианте, чем прежде. Ослабление социальных связей, возможность активно жить, работать, заниматься творчеством без поддержки рода, клана, семьи, друзей, неизбежно будут способствовать развитию чувства одиночества и поиска выхода из него. Выходом окажется либо мировая информационная сеть, соединяющая интеллекты индивидов, либо трансцендентный духовный ориентир, соединяющий сверх-рациональные уровни их сознания.

Таким образом, аксиологическая картина современного мира характеризуется множественностью форм, фрагментацией, усилением субъективного фактора на фоне либерализма и утверждения ценностной

---

<sup>399</sup> Проведенные опросы среди студентов университета показывают, что любовь и дружба называют в качестве главных ценностей лишь 5 % анкетированных (всего в исследовании приняло участие более 500 чел.)

свободы. При этом тенденции в эволюции ценностей инновационного, техногенного мира оказались как никогда ранее созвучными некоторым ценностям традиционного восточного мировоззрения. Это выразилось не в стремление к традиционности или гармоничности, но в преодолении зависимости от вещного бытия, в восприятии мира как потока перемен, связи с которыми только мешают саморазвитию. Логически выведенная картина мира все больше искажается, искривляется и переходит в нелинейное измерение, в котором рациональное умозрение должно быть дополнено интеллектуальной интуицией. На фоне «вестернизации» материального бытия, технократизации и глобализации мировой экономики происходит и менее заметный процесс «истернизации» мировоззрения, обращение к восточным традиционным духовным ориентирам. Каждая из традиций стремится к преобладанию, и если Запад оказался сильнее в области материального бытия, то Восток достиг большего в духовном саморазвитии. Дополнение рационально знания иррациональным видением окажется неизбежным, поскольку реальность оказывается многоуровневой и разнородной, не доступной для осознания с позиции одного из видов опыта. Своеобразие духовной жизни, как и традиционных форм быта и экономики, все больше вытесняется и превращается в реликт. В тоже время в этих формах самобытность и неповторимость исторических путей, представляющая собой своего рода «свободу на прошлое». В этой связи избежать духовного выравнивания легче, нежели экономического. Современная картина мира ориентирована на самоактуализацию потенциала каждого, вне давления бытия или вопреки этому давлению. Идеал восточной этики в поиске собственного выхода из цепи зависимостей мира и обретении освобождения оказывается созвучным устремлениям к индивидуальной ответственности каждого, поискам реализации собственными силами. Поэтому истернизация мировоззрения не означает следование за Востоком как за духовным лидером, а предполагает снятие запрета на нехристианское, языческое в религии, иррациональное, мистическое в познании, недуральное, синтетическое в этике. Запад самостоятельно подошел к отрицанию своих ведущих приоритетов – стремление к обновлению и инновациям предопределило этот исход. Однако новая картина мира сохранит наследие классической рациональности даже в условиях множественного понимания истины. Следует заметить, что динамика современных перемен, тяготеющая к сверхскоростям, вероятно не позволит сформироваться устойчивой системе ценностей и ориентиров. Новое видение мира и ценностей, вероятно, будет характеризоваться хроническими «переоценками» и «разрывами с прошлым», поэтому сближение с традиционным восточным мировоззрением будет недолговременным, но обратимым процессом.

Подведем итоги нашего исторического обзора. Главной тенденцией духовного развития инновационной цивилизации является движение от становления Ценности к утверждению ее в качестве Самоценности. В связи с этим правомерно выделение следующих основных этапов в духовной истории данной цивилизации: Античность - эпоха самоценности Свободы; Средневековье - эпоха отрицания духа Инновации, утверждение Традиции; Возрождение - эпоха самоценности Антропоцентризма и Гуманизма; Новое время - эпоха самоценности Рациональности; XX век - эпоха утверждения единства всех основных инновационных ценностей, их максимальное развитие. Реализация мировоззренческих ориентиров и ценностей развития поставила вместе с тем задачу поиска и обоснования новых цивилизационных приоритетов с учетом противоречий общества и природной среды.

Анализ классических ориентиров развития инновационной цивилизации свидетельствует, что утверждение ценностей свободы, гуманизма, антропоцентризма, рационального знания, инноваций способствуют интенсификации динамики внутреннего развития этого типа общества. Стремление человека к воплощению этих ценностей в реальность лежит в основе креативной, преобразующей, созидательной и разрушительной деятельности, вызывая новые качественные сдвиги в последовательном процессе всеобщей изменчивости общественного бытия. Ценности, являясь смысло-значимыми целями жизнедеятельности, не только возникают под влиянием исторических условий развития, но и в свою очередь активно влияют на них. Если ценности традиционных и гомеостатических обществ в большей степени формируются в соответствии с бытием, то ценности инновационного мира выступают «над бытием», или «перед бытием» (В. Франкл). Гомеостатические общества в целом ориентированы настоящее, традиционные общества – на прошлое, инновационный мир устремлен в будущее. Это объясняет своеобразие аксиологической картины человечества. Ценности, формирующиеся из бытия, содействуют его поддержанию и консервации, ценности прошлого содействуют преобразованию внутреннего бытия для того, чтобы не зависеть от изменчивой реальности. Ценности, выражающие стремление к будущему содействуют активному преобразованию внешнего бытия, его качественной трансформации по мере растущих запросов субъекта.

Утверждение и реализация ведущих ценностных приоритетов инновационного мира свидетельствуют о «вечной неудовлетворенности» человека цивилизации, поэтому любой этап развития общества будет оцениваться критически. Наиболее полное воплощение ценностей в реальность оказывается переходом в их противоположность. Поэтому современный мир во многом отказался от классических ценностей и парадигм и в чем-то оказался близким по мировоззрению традиционным культурам.

Можно сказать, что человечество не только дает свои Ответы на Вызовы бытия, но и впервые бросает бытию собственный Вызов, действуя на основании антропных и духовных ценностей. Но, являясь органической частью бытия, человечество вынужденно само и ответить на этот Вызов. Тому, каким образом осуществляется этот диалог и насколько влиятельным может оказаться субъект ценностей будет посвящен следующий заключительный раздел нашего исследования.

## **Глава 6. Ценностный фактор и его роль в общественном развитии**

Ценность наличествует везде, где существо  
встречается с существом, везде, где оно  
становится в гущу множественности,  
взаимосвязи, взаимодействия существований.  
Х.Р. Нибур

Задачей данной главы является определение роли ценностей в бытие личности и общества, анализ влияния ценностей на жизнедеятельность, изучение ценностного фактора как одной из доминант исторического процесса, выработка ценностного метода познания индивидуального и общественного бытия.

### **6.1. Ценностный подход к пониманию истории**

#### **а) специфика ценностного фактора**

Особенностью философского знания является способность взаимного перехода концептуальных учений в методологические. Это в полной мере касается и аксиологии, которая проявляет себя не только как теория ценностей, но и представляет особый метод исследования и анализа бытия с позиции отнесения к ценности. Применение этого метода не было характерным для классической рациональной философии, а также для научной философии в виде марксизма или позитивизма, что, возможно, и стало одной из причин кризиса подобных теорий в современную постнеклассическую эпоху. Попытка стремления к безоценочным суждениям, выступающая характерной чертой научного знания, была предпринята философами для противостояния религиозному мировоззрению еще в Новое время и привела к тому, что после синтеза философии и теологии был намечен новый синтез философии и науки. Результаты этого процесса хорошо известны, и именно они во многом предопределили дальнейшее стремление философского знания к самостоятельному существованию и развитию. Антигуманизм, антиэкологизм как следствия развития классической рациональности и безоценочного научно-философского знания стали причинами острого кризиса последнего века второго тысячелетия, что способствовало как возникновению существенных перемен в самой фундаментальной и прикладной науке, так и демаркации философии от науки в целом.

Проявлением этих перемен стало внесение антропологического, субъективного, ценностного методов в качестве важнейших в философское

знание, а в ряде случаев и в науку. В данном случае речь не идет о том, чтобы все процессы и явления изучались и оценивались с точки зрения пригодности и полезности для человека, - эта позиция оказалась в достаточной степени претворенной в жизнь и уже привела к своим последствиям. Перемены связаны с осознанием необходимости включения нравственного, духовного знания в структуру знания рационального, научного. Однако новой системы ориентиров для гармоничного, устойчивого, бескризисного развития пока нет, и их поиск обусловил необходимость повышения интереса к самому исследованию ценностей индивидуального и общественного бытия, поскольку именно им принадлежит роль направляющей силы в процессе становления нового качества.

В то же время теоретическое понимание и изучение ценностного фактора развития еще не имеет достаточного освещения в контексте современного философского мировоззрения. Если само понятие ценности и ценностных ориентиров были объектом пристального внимания в европейской и отечественной философии, то дефиниция, анализ и оценка ценностного фактора в развитии еще не получили достаточно разработанной теории. Вместе с тем применение ценностного метода или подхода к пониманию развития в целом требует решения этой теоретической проблемы с учетом всех особенностей современной эпохи, не имеющей аналогов в известном нам прошлом.

Что представляет собой современный ценностный подход в понимании бытия в целом и истории человечества в частности? Ответ на этот вопрос необходимо начать с изучения ценностного фактора, утверждение ведущей роли которого и составляет в самом общем виде суть ценностного подхода.

Сложная внутренняя структура ценности, включающая в себя субъективное и объективное, материальное и духовное не позволяет однозначно отнести ценностный фактор к какой-либо отдельной группе материальных, идеальных, биологических и других движущих сил процесса изменения и развития. Многоуровневость и включение свойств различных изолированных принципов в единую синтетическую основу составляет одну из наиболее ярких особенностей ценностного фактора.

Включенность такого компонента ценности как переживание, понимаемого как предпочтение на основе субъективных особенностей личности, таких как любовь, ненависть, страдание, радость и т.д., делают ценностный фактор, в достаточной степени, относительным и обусловленным целым рядом индивидуальных и коллективных психологических, волевых, нравственных, интеллектуальных качеств и свойств. В то же время теоретическое исследование ценностного фактора становится возможным и необходимым, в той же степени, как и возможность самопознания, выступающего в данном случае главной и

определяющей предпосылкой этого процесса. Отнесенность к субъекту, спроецированность на его восприятие, оценивание и понимание мира составляет, таким образом, следующую важнейшую особенность ценностного фактора.

В силу того, что ценности, являясь ориентиром жизнедеятельности и развития, указывают определенное направление процесса изменения, выступая тем самым своеобразным проектом будущего в настоящем, ценностный фактор позволяет понять связь отдельных циклов или эпох становления бытия, осмыслить настоящее в его связи с прошлым и контролировать будущее через направление настоящего. Тесная связь ценностного фактора с временным и историческим параметрами является в этой связи его следующей особенностью.

В отличие от других движущих сил ценностный фактор указывает не на природу источников изменения, а на направление изменения, движение по которому осуществляется с помощью материальных и идеальных, биологических и социальных импульсов. При этом взаимосвязи ценностного и других факторов могут быть различны. Так, с одной стороны, он может быть обусловлен географическим или экономическим фактором, а с другой, позволяет понять ориентир движения, осуществляемого под влиянием этих факторов. Но в чем же тогда собственный потенциал и сила ценностного фактора? Именно ценности становятся той причиной ради которой потенциальные разнородные силы и факторы проявляются вместе, многократно усиливая друг друга. В стремлении к утверждению или воплощению ценности происходит сосредоточение, в процессе которого все слабые и сильные импульсы и факторы начинают работать в одном направлении. Монотонный физический труд, добыча пищи, спортивная тренировка, выполнение логической задачи - любая деятельность оказывается многократно ускоренной и качественно усиленной, если оказывается связанной с ценностным (смысло-значимым и наполненным субъективным переживанием) стимулом.

Утверждение ключевого значения ценностного фактора, таким образом, не отвергает роли иных движущих сил в процессе развития, оно, скорее, предполагает их присутствие и проявление как необходимых потенциалов. Но именно ценностям отводится ведущее значение в понимании причин качественных сдвигов, когда внешнее обусловленное соединяется с внутренним субъективным. Таким образом, ценностный фактор это источник, соединяющий в себе эмоциональные, волевые, нравственные, интеллектуальные и мистические способности человека или совокупности индивидов, выражающий субъективно-значимое стремление к осуществлению определенной цели. Аккумуляция различного рода духовных и физических способностей в едином направлении многократно усиливает возможности каждой из них в отдельности. Поэтому

деятельность, осуществляемая в направлении к ценности качественно отлична от «ценностно-нейтрального» поведения. Субъект обладает ценностным отношением как потенцией к изменению и совершенствованию бытия, также как бытие обладает различными качествами, открытыми индивиду. Если изменение происходит случайно, автоматически, без направляющей цели, оно стремится к хаосу. Если имеет место внутренняя мотивация и осуществляется неслучайный выбор среди равных возможностей, неизбежно влияние ценностного фактора.

В истории человечества в различные эпохи развития с большей или меньшей силой проявлялись то одни, то другие движущие силы. Абсолютизация какой-либо из них была характерной чертой всей классической социальной философии, но современный период постнеклассического мировоззрения внес свои коррективы. Наиболее успешным оказывается применение многофакторного подхода к анализу исторического процесса, который исходит из признания роли различных движущих сил, усиливающихся или ослабевающих в различных эпохах. Ценностный фактор в этом контексте может играть как вспомогательную, так и ведущую роль, не умаляя значения биологического, социального или экономического детерминизма. От эпохи к эпохе роль ценностного фактора в наибольшей степени проявлялась в кризисные, критические, пограничные периоды развития, когда фактор значимости и переживания становился выше, чем в периоды созидательного количественного накопления. Современная же эпоха отмечена многомерным кризисом, в том числе и в отношении ценностных ориентиров прошлого. Поэтому ценностный фактор становится одной из главных движущих сил и его недооценка в этом качестве способна привести как к самым пессимистическим прогнозам, так и иллюзорно необоснованным надеждам. Ценностный фактор показывает меру, в которой окружающий мир обусловлен человеком, меру субъективизации бытия.

#### **б) ценности как ориентир развития**

Говоря о ценностном факторе в истории, нам неизбежно придется решить вопрос, почему ценности есть не результат развития материального бытия, а его направляющая сила. Для этого необходимо подчеркнуть, что ценностное понимание истории состоит в том, что она представляется знанием о человеке как самоопределяющемся существе. Что это означает? Начнем с того, что вспомним о господствовавшем на протяжении всей истории однофакторном подходе к пониманию исторической реальности. Исходя из доминирования того или иного фактора (движущей силы), история представлялась логической и строгой схемой, исключающей парадоксы. Так, развитие общества объясняли обусловленностью природными инстинктами – потребностью в пище,



жилье, материальных благах (марксизм), потребностью в удовольствии (З. Фрейд), проявлением естественной борьбы за власть (Ф. Ницше), влиянием космических и природных процессов, вызывающих те или иные общественные изменения (Л. Гумилев, А. Чижевский) или объясняли их игрой слепой стихийной силы (А. Шопенгауэр). В каждом из случаев история выглядит объяснимой, ясной и похожей на задачу, ответ которой уже известен, необходимо лишь подобрать переменные. Но если посмотреть на живых людей, их интересы и поступки, то можно заметить, что при действии на них одинаковых факторов природного, экономического или социального характера, они по-разному «отвечают» на внешние обстоятельства. В одних и тех же географических условиях, при одном и том же экономическом развитии, в условиях определенной солнечной активности и т.д. люди выбирают различные ценности и ориентиры жизнедеятельности. Даже находясь в состоянии неудовлетворенности материальными условиями, одни выбирают путь аскезы, другие – стремятся изменить существующее положение в рамках существующей традиции, третьи – становятся бунтарями или преступниками. Разбираясь в причинах этого, мы начинаем указывать на различия в их воспитании, влиянии семьи, учителей, друзей, степень их религиозности, внушаемости и т.д. Тем самым мы ищем ответы в индивидуальности самого человека, уникальности его генетических и приобретенных способностей. То есть «Ответом» всегда оказывается личность, глубинное «Я» человека. Но что представляет собой «Я» кроме умозрительной абстракции, предложенной философской рефлексией? Если мы попытаемся увидеть свою уникальность и обозначить контуры «Я», необходимо абстрагироваться от всего, что выступает по отношению к нему внешним того, что делает всех индивидов одинаковыми. Прежде всего, это причина нашей внутренней несвободы – биологическая природа, со всем многообразием потребностей и влечений. Во-вторых, это то, что вызывает внутреннюю цензуру «Я» со стороны общества, ориентируя его на следование предлагаемым нормам и стереотипа поведения. Если, помимо реализации природной программы и «социального заказа», в человеке остается нечто еще, связанное со сферой его собственного, не обусловленного средой выбора, то это и есть его экзистенциальный контур «Я». Эта сфера, вместе с тем, не должна быть обусловлена и более сложными духовными актами, преследующими «первичные» природно-социальные цели, связанные со стремлением к вечной потусторонней жизни или достижением знания и информации ради обладания большим количеством власти. По сути, убрав в человеке, влияние всех внешних факторов, мы можем увидеть только *tabula rasa* – чистую доску, где нет никакой «самости», нет «Я». В большинстве случаев, вероятно, это будет наиболее реальным результатом. Однако, помимо витально ориентированных субъектов и субъектов, стремящихся к включенности в

социум, существует некий экзистенциальный тип субъекта, ориентированный на внутренние цели, не выводимые и порой противостоящие биологическим и социальным потребностям. Это не означает, что индивидуальность «Я» присутствует только у особенных, духовно развитых индивидов, способных стать независимыми от внешних условий, хотя некоторые мыслители приходили именно к таким выводам. По нашему мнению, осознание пустоты «Я» может быть не только выводом о его невозможности, но основанием для его обретения. То, что одному дается без усилий, у другого требует множество времени и труда. Потенциальность нового качества и внутренняя свобода к обретению «Я» может никогда не реализоваться, даже вытесняться его биологическим и социальным «Не-Я», и в то же время однажды оказаться единственным основанием в поиске выхода из переживания абсурдности внешнего мира. Уникальность и незаданность «Я» в выборе цели и деятельности, соответствующей его интеллектуальным и нравственным запросам, становятся основанием творчества ценностей, идущих не вслед бытию, а «над бытием», «впереди бытия», когда индивид, осознавая свои потребности, способен пренебречь ими и действовать по *своему* усмотрению. Субъект как самоопределяющееся существо способен оказывать влияние на окружающее его природное бытие и созданное по его замыслу бытие вещей. В то же время ценностный фактор не совпадает по смыслу с фактором субъективным, личностным. В отличие от последнего, ценностный фактор позволяет увидеть не только роль индивида, но и общества или отдельных социальных групп, связанных едиными ценностями. Говоря о субъективном факторе в истории, мы утверждаем возможность влияния на ход и направленность социальных процессов способностей отдельной личности, предполагая, что в них может доминировать воля, интеллект, духовность, вера и т.д. Ценностный фактор позволяет увидеть в деятельности личности стремление к воплощению внутренне-значимых приоритетов, которые она трансцендирует вовне. Таким образом, ценностный фактор не совпадает, а пересекается с субъективным: с одной стороны, в деятельности личности присутствует ценностное основание, а с другой, - ценностный фактор проявляется не только в активности индивида, но и определяет направление деятельности социальных групп и общества в целом.

Способность направить собственный, внутренний и общественно-природный, внешний потенциал к утверждению смысло-значимой цели составляет главное основание ценностного фактора. В свою очередь признание ценностного фактора направляющим общественные и индивидуальные процессы саморазвития означает применение ценностного подхода к пониманию бытия.

### **в) экзистенциальная сущность ценностного фактора**

Ценностный подход к пониманию истории, прежде всего, видит ее субъектом экзистенциального индивида, являющегося той силой мироздания, которая ради служения идее, свободе, истине, красоте, любви способна не подчиниться всеобщим доминантам бытия. Вырабатываемые им ценности могут долгое время оставаться только внутренне значимыми, но способны оказаться определяющими для последующих поколений. Ценностный подход оставляет за индивидом право на собственный шаг в истории, сделанный в результате осознания причинности и потенциальной свободы. Ценностная свобода, при этом не сводится к произволу и утверждению истинности любого решения. Сфера ценности – область долженствования, духовного совершенства, делающая бытие более полным, гармоничным, а не рассеченным, уродливым. Творчество ценностей в этом смысле критерий развитости отдельного человека и общества в целом, показатель высоты или примитивности его истолкования жизни и своих возможностей. Изучение ценностей Востока и Запада, цивилизации и природных обществ могут выступать основанием не только констатирования их различия, множественности социальной реальности, но и выводом об их равноправном сосуществовании, о внутренней непротиворечивости их пределов развития. Оно также может выступать основанием для анализа уровня их осознанного, не запрограммированного «Ответа» на «Вызов» исторической необходимости.

В чем же заключается роль ценностей в бытие? Для ответа на этот ключевой вопрос вновь обратимся к экзистенциальному определению природы человека, сущность которого понимается как свобода, проект самого себя, вечное становление. Но если человек есть проект, выбор должного состояния, то ценности оказываются выражением тех значимых целей, к которым он устремлен. Выбирая себя, свое «завтра», человек не просто стремится к иному, но к иному должному, а, следовательно, имеющему ценность. Ценности выступают направлением становления человека (общества) и при условии применения достаточных усилий становятся реальностью. Человек становится тем, во что он верит, что ценит, чем более всего дорожит. В результате становления в направлении тех или иных ценностей индивид может оказаться «просто животным», «точным механизмом», «денежным мешком», «воплощением разума», «душой общества», «святым» и т.д. Таким образом, ценности – это и цели и все достижения личности на пути саморазвития.

Что касается общественного бытия, то и здесь «ценности как цели» являются воплощением наиболее значимых ориентиров развития, а «ценности как реальность» – результатами становления предыдущих поколений или этапов истории. Исследование настоящего, таким образом,

оказывается анализом ценностей уходящих поколений, в то время как прогноз будущего есть изучение ценностей современного общества, его молодежи.

#### **г) ценностный метод в познании**

Ценностный подход к пониманию природного, общественного и индивидуального бытия предполагает оперирование собственными методами. Использование ценностного метода в исследовании исторической и социальной реальности предполагает выявление ценностной доминанты в процессах изменения, направления, в котором осуществляются те или иные перемены. Это позволяет понять, а не только описать историко-социальный феномен или факт, выявить его смысл, а, следовательно, его сильные и слабые стороны. Если экономический, психоаналитический, волюнтаристский, географический и другие методы позволяют ответить на вопрос «по какой причине происходит то или иное явление?», то ценностный фактор дает возможность ответить на вопрос «во имя чего оно происходит, и какой смысл в этом содержится?» Ценностный фактор относится к разряду логических методов, позволяющих анализировать сущность явлений, исходя из осмысления *отношения* субъектов к реальности в целом и ее отдельным проявлениям в частности.

Практическое использование ценностного метода предполагает: 1) выявление ведущих (доминирующих) и вспомогательных ценностей, характерных для предмета исследования (общества, эпохи, социальной группы или личности); 2) анализ самих ценностей (консервативные - прогрессивные, духовные - утилитарные, всеобщие – частные, внутренние – привнесенные, конструктивные – энтропийные, устойчивые – временные и т.д.); 3) изучение структуры ценностной иерархии (в том числе характера взаимосвязей отдельных ценностей); 4) поиск субъектов ценностей (если речь идет о ценностях общественного бытия), характеристика их индивидуальных способностей и качеств, определение меры их влияния на общество, механизмов воздействия, отношения к ним общественных сил; 5) сравнение изучаемых ценностей с ценностями предшествующего периода, выявление и оценка тенденции их изменений; 6) создание аксиологической картины исторической эпохи (или определенного типа общества), исходя из соединения ценностей отдельных исторических субъектов и социальных групп (как равновесной при суммировании векторов); 7) осмысление влияния ценностей на характер экономических, социальных, культурных и иных отношений.

Применение ценностного метода помогает понять не только смысл явления, но и его динамику. Ценности как ориентир деятельности субъекта выступают смысло-значимыми целями, в направлении к которым

суммируются все способности и силы. Их анализ позволяет понять тенденции в исторических и социальных процессах, выявить их закономерность и возможные следствия.

Применение ценностного метода возможно в философских, исторических, социологических, антропологических исследованиях. Посредством его использования достигается более глубокое понимание своеобразия данного типа общества (эпохи), видение его мировоззренческой, духовной атмосферы, понимание смысла и направленности социально-экономических изменений и процессов, осознание роли личности в общественных явлениях, прогнозирование вероятных перспектив общественного развития. Это позволит более обстоятельно изучить упрощенные в историческом материализме, психоанализе и волюнтаризме отношения между материальной сферой и духовной жизнью индивида, общества в целом. Этот подход применим как для описания макропроцессов, построения общих моделей истории, так и при изучении конкретных исторических явлений и процессов. Историческая и социальная реальность с позиции ценностного подхода оказывается тесно связанной с психологией, этикой, религией, философской рефлексией. Этого не следует опасаться, помня, что именно человек и выступает творцом этой реальности. Декларируя единство взаимосвязи внутреннего и внешнего, свободы и необходимости, современная социально-историческая наука во многом продолжает традиции прошлого, относя на периферию исследования проблемы ментальности, духовной жизни, творчества, мировоззрения. В этой связи применение ценностного подхода оказывается возможностью антропологического видения истории, социологии, культурологии. Антропологическое видение не означает сведения всех проблем к природе человека, оно предполагает отношение к личности как важнейшей составляющей социального бытия, способной (потенциально, но не всегда реально) воздействовать на объективные процессы в экономике, политике, культуре и даже в природе. Духовные способности личности, сведенные исключительно к процессу познания, оказались недооцененными диалектическим материализмом, позитивизмом, современной наукой. Их роль определялась как второстепенная и дополняющая трудовую деятельность. Из всего многообразия духовных способностей наукой позитивно оценивалось только познание и творчество. В то же время создание ценностей, идеалов, интуитивная и созерцательная сферы, религиозность, нравственность не рассматривались как самостоятельные, творческие силы, способные преобразовывать реальность. Пренебрежение к этим сферам в научной области оказало влияние и на ослабление их развития в действительности. Осмысление энергетической, движущей роли духовного в развитии личности, общества, природы выступает одной

из важнейших задач применения ценностного метода в изучении реальности.

Применение ценностного метода способствует развитию «открытого общества» и «открытой истории», позволяющих осознать ценность каждой личности и каждого социального типа без утверждения тотального синтеза и подчинения традиционного пути развития динамическому. Это позволит «реабилитировать» для познания маргинальные слои социума, по-новому осмыслить роль ненаучных форм сознания и мировоззрения, демократично оценить достижения различных этносов и эпох. Ценностный метод предполагает, что в философии истории, как и в любом знании об обществе нет «периферии» для познания. В то же время именно этот метод позволяет придать этим знаниям гуманистическое звучание, утверждая не только ценность, но и ответственность каждого в истории.

Современная эпоха, отличающаяся безостановочной переоценкой ценностей, не умаляет роли ценностного метода в исследовании своих феноменов. Если не стремиться выявить ключевые ориентиры жизнедеятельности личности и общества, современные сверхдинамичные процессы изменений превращают нашу картину мира в хаос и нагромождение случайных перемен. Исследование ценностной динамики, основных тенденций в эволюции ценностных ориентиров – одна из наиболее актуальных сторон современного социально-философского познания. При этом необходимо учитывать тот факт, что отдельные виды ценностей более динамичны (политические, правовые, культурные, экономические), по сравнению с другими (этическими, религиозными, экзистенциальными) и изучать их влияние на общий ход социального процесса необходимо в связи с особенностями их проявления. Ценностный подход не позволяет доминировать в познании какой-либо одной мотивации, например, экономической, он предполагает исследование каждого уровня отношений в обществе как играющего свою «неотчуждаемую» и незаменимую роль в единой картине реальности. Ценностный подход, поэтому не означает морализации или эстетизации истории, как преобладания этических или эстетических ценностей и признание их доминирования. Он стремится к выявлению роли каждого фактора, связанного с реализацией смысло-значимых отношений личности (общества) к бытию и к анализу их влияния друг на друга. Введение ценностного метода в арсенал современного социально-философского анализа позволит сформироваться особой отрасли познания реальности – аксиологии истории, позволяющей наиболее полно исследовать взаимодействие духовного и материального, социального и онтологического в общественном процессе.

#### **д) субъективность ценностного метода: недостаток или достоинство?**

Если роль наблюдателя по отношению к физическим объектам еще до конца не изучена, то влияние субъекта на исследование исторической и общественной реальности не вызывает сомнений. Главные проблемы в этом случае состоят в том, правомерно ли это влияние, необходимо ли стремиться к его преодолению ради познания истины, что позитивного и негативного несет это влияние объекту познания, самому процессу познания и его результатам.

Одним из первых в отечественной социальной философии эту проблему исследовал Н. Кареев, называвший философию истории «судом над историей». Он подчеркивал, что объективизм, «индефферентизм», апатия не подходят для обозначения принципов философско-исторического анализа. Как любой человек, философ всегда будет пристрастным, но не в пользу личной выгоды, а в пользу общего блага: «следователю подобает беспристрастие, но судья не должен быть беспристрастным к закону, праву, справедливости и не может объявить безразличным то, что погрело закон, нарушило право, оскорбило чувство справедливости»<sup>400</sup>. Поэтому задачей истории является не «пассивное воспроизведение прошлого», а его понимание и оценка. Критерием исследования, по мнению Кареева, может служить единственная мера – прогресс, то есть получение большего блага через наименьшие жертвы. К сожалению идеи Н. Кареева были надолго забыты в отечественной философии, и поэтому их возрождение сегодня оказалось еще более актуальным.

По мнению современного теоретика истории А.С. Панарина, «философский смысл антропологического измерения истории состоял в том, чтобы выявить зависимость между «качеством» человеческого материала и духовными параметрами бытия», а также обосновать «различия исторических судеб народов «инаковостью» биосоциальных ядер этнических культур, их суверенностью и автономностью по отношению друг к другу, несводимостью к единому знаменателю или тождеству в виде «производительных сил» или «законов классовой борьбы», в целом, социально-экономической детерминированности исторического процесса».<sup>401</sup> Понимание истории как науки о человеке с позиции человека позволяет увидеть в ней не только политэкономии или перечень фактов, но осознать индивидуальность каждого народа, эпохи, культуры от своего собственного имени, принимая личную

<sup>400</sup> Кареев Н. Суд над историей. Нечто о философии истории // Рубеж. Альманах социальных исследований. 1991. № 1. С. 17.

<sup>401</sup> Философия истории. / Под ред. Проф. А.С. Панарина. М., 1999. С. 235.

ответственность за эту позицию. Стремление к объективности и беспристрастности в исследовании истории является задачей каждого ученого, но, как справедливо отмечает другой современный философ истории И.А. Гобозов, каждый историк еще человек и гражданин, «которому вовсе не безразлично, что происходит в обществе, в котором он живет».<sup>402</sup> Вопрос, однако, в том, как относиться в этой оценочности исследователя, считать ли ее помехой, которой, к сожалению, не избежать, или рассматривать ее как нечто значимое? В отличие от научной традиции в философии истории, французская школа Анналов, например, в лице своих теоретиков Л. Февра, М. Блока, Ф. Броделя, П. Шоню, Ж. Дюби и др. утверждает правомерность и необходимость для исторического знания субъективного видения исторических эпох или общественных образований. Английский философ Дж. Коллингвуд также полагал, что идея истории «принадлежит каждому человеку в качестве элемента его сознания»<sup>403</sup>, а, следовательно, интерпретация внутренне присуща историческому исследованию. Большинство историков, вероятно, не согласятся с этим подходом, в то время как в философии истории он давно признан как единственно возможный. Еще Г. Зиммель отмечал, что «субъективное воспроизводство, в котором и состоит всякое понимание истории, возможно для нас лишь там, где непосредственно за рядом внешних поступков ставятся ряд мыслей, желаний и чувств», но такое познание невозможно заключить в круг научных представлений, так как оно стоит «вне альтернативы истинного и ложного».<sup>404</sup> Субъективность представляется излишней с точки зрения научного рационализма, в то время как в философии, понимаемой в качестве особой формы миропонимания, она является самоценной, так как благодаря ее выражению осуществляется индивидуальность свободного творчества. Изучение коллективных переживаний, общественной психологии, феноменологический анализ становятся важнейшими ступенями исторического познания, ведущими исследователя к пониманию всей полноты жизни того или иного типа общества. Необходимость применения таких методов в отечественной науке впервые в постсоветский период отстаивалась А.Я. Гуревичем и М.А. Баргом, но, несмотря на значительные перемены в социальной философии и философии истории, их утверждение еще остается проблематичным. Анализ «атмосферы», «духа» той или иной эпохи, ментальности или коллективного сознания отдельных народов требует не только описания исторических фактов, но и поиска их смысла, значения в судьбе конкретного общества, предполагает поиск внутренних, не лежащих на поверхности устремлений тех или иных народов. Это затрудняется, во-первых, тем, что в отечественной истории в советский

<sup>402</sup> Гобозов И.А. Философия истории: проблемы и перспективы // Философия и общество. 1997. № 2. С. 191.

<sup>403</sup> Коллингвуд Дж. Идея истории: Автобиография. М., 1980. С. 237.

<sup>404</sup> Зиммель Г. Проблемы философии истории // Философия и общество. 1997. № 1. С. 253.



период такая традиция практически не развивалась, и исследования в этой области были яркими исключениями из общего правила написания социально-экономической истории. Поэтому не сложилось и создание собственной феноменологической школы истории, не были разработаны специальные методы изучения исторических документов, фольклора, литературы, искусства народов с позиции выявления особенностей мировоззрения, ценностных приоритетов, нравов, убеждений и поведения. Во-вторых, изучение нематериальной сферы в науке традиционно рассматривается как область, в значительной степени зависящая от мировоззрения самого исследователя и, следовательно, «искажающая» историческую реальность. Субъективность, оценочность, интерпретационность отвергались не только историческим материализмом. Сегодня они также вызывают недоверие, но уже тем, что могут привести к созданию новых монистических доктрин, догматических моделей, сковывающих историческое познание своими рамками. Но, несмотря на все сложности, комплексный метод изучения социальной и исторической реальности становится все более актуальным и соответствует потребностям постнеклассической эпохи, переживаемой современным человечеством.

Исследуя системы ценностей различных цивилизаций не возможно оказаться вне собственной ценностной картины, через призму которой каждое сопоставление и анализ будет в известной мере субъективным. Однако, являясь равноправным участником исторического процесса, субъект познания имеет право на собственные выводы о реальности, и его отношение к ней также является *историческим фактом*, имеющим собственную значимость. В то же время исследователь исторической реальности не тождественен обыденному субъекту. Можно сказать, что первым условием ценностного анализа цивилизаций выступает теоретический уровень мышления, предполагающий системность, доказательность, рациональность. Иначе любые эмоциональные, пристрастные мнения также будут претендовать на философское видение истории. Следующим условием является анализ ценностей относительно различных систем соотнесения, в том числе по следующим направлениям: как данная система ценностей влияет на природную среду, свободное саморазвитие членов общества, жизнь социума в целом. Такой анализ позволит составить более глубокое представление о сильных и слабых сторонах той или иной ценностной системы, избежать упрощений, связанных с обобщенной оценкой. Следует подчеркнуть, что подобный анализ, несмотря на теоретизацию, в целом не может быть универсальным, объективным знанием о мире. Творчество смыслов, выявление значимости – области свободы мышления индивида, поэтому социальная философия никогда не может быть сведена к исторической науке. Философствование как актуализация мировоззрения в теоретической форме предполагает, что

субъект способен не только «отражать» реальность, но и продуцировать вокруг него смысловое поле. Собственное понимание, интерпретация, индивидуальное видение, дополненные теоретическим обоснованием, – не только право, но и долг любого исследователя. При этом важно понимать, что ценности настоящего времени и нашего собственного индивидуального мировоззрения не только оказывают влияние на понимание прошлого, но и во многом исходят из него. Именно об этом и писал Р. Арон в «Введении в философию истории», говоря, что «ценности, от имени которых я сужу о настоящем, происходят из истории, вложены в меня объективным духом, который я ассимилировал, по мере того как поднимался до личного сознания»<sup>405</sup>. В этом смысле каждая личность – феномен истории и ее зеркало, а историческая рефлексия – противостояние конечности и смертности личности.

## **4.2. Возможности применения ценностного метода**

### **а) ценностный метод в формационном и цивилизационном контекстах**

Современное видение истории связано с сосуществованием формационной и цивилизационной парадигм, каждая из которых имеет достаточно сильных позиций и сторонников. Говоря о необходимости включения ценностного метода в познание исторической и социальной реальности, необходимо пояснить, как эта методология может быть использована в условиях той или иной парадигмы. Прежде всего, следует подчеркнуть, что ценностный метод наиболее тесным образом связан с цивилизационным пониманием истории и созвучен ему. Формационный подход, как абсолютизация экономической доминанты, в свою очередь оказывается концепцией «избирательной» в отношении ценностей.

В условиях формационного подхода ценностный анализ связан с осмыслением роли ценностей собственности, средств производства, предметов и средств труда (экономических по природе) с одной стороны, и ценностей революции, равенства, демократии (социальных по природе), с другой. Эти ключевые ценности предполагают наличие множества конкретных инструментальных ценностей-средств, большинство из которых также социально-экономические. Слабой стороной формационного понимания общества оказывается пренебрежение этно-

---

<sup>405</sup> Арон Р. Введение в философию истории. Эссе о границах человеческой объективности. Ч. 3. Человек и история. Пер. И.А. Гобозова // Философия и общество. 1997. № 2. С. 255.

культурными и духовными видами ценностей, без учета которых история превращается в «полит-экономия» и лишается своего главного субъекта – личности.

С другой стороны, в рамках того же формационного подхода «отнесение к ценности» может оказаться консервативным и даже реакционным процессом, так как высшей ценностью будут неизбежно наделяться те общества, которые отличаются более совершенным способом производства и активностью неимущих классов. Все иные типы обществ расцениваются в этой связи как отсталые и нуждающиеся в помощи извне, со стороны «более развитых» в экономическом и социальном отношении народов. Такое видение истории не только мешает оценить самобытность каждой из культур в познании, но и практически способствует нивелированию ценностей и уклада жизни в направлении «лидеров» мировой истории.

Цивилизационный подход, как известно, не является единым, что требует уточнения его смыслового содержания в каждом конкретном исследовании. Напомним, что под цивилизацией в данном случае мы понимаем форму жизнедеятельности общества, противопоставляющего себя природе и стремящегося подчинить ее, имеющего определенное технико-технологическое и специфическое духовное основания. Цивилизационный подход может предполагать цикличность или прогрессизм. В первом варианте, цивилизации как общественные организмы трактуются как стремящиеся к расцвету, а затем вырождающиеся. Во втором, цивилизация выступает обществом, стремящимся собственным путем реализовать внутренний потенциал и добиться устойчивого состояния (статичного или динамического, т.е. устойчивого роста). Последний вариант и является наиболее близким нашему исследованию. Духовное основание цивилизации включает в себя мировоззренческие ориентиры, ценности, идеалы, этнические, культурные и психологические особенности сознания и отношения к материальному бытию, свойственные тем или иным народам. Цивилизационный подход предполагает многообразие вариантов Ответа на аналогичные для многих народов Вызовы истории: географические условия, войны, перенаселение, экономические подъемы и кризисы и т.д. Для каждого народа, этноса, имеющего своеобразную культурно-историческую традицию и определенный социально-психологический тип, решение одних и тех же проблем будет качественно различным. То, что одними народами будет расцениваться как потребность к усилению внутреннего самоконтроля, умению довольствоваться малым, для других окажется основой инновационных преобразований, технических и научных открытий, материального прогресса и приращения знания. От чего же зависит своеобразие этих вариантов развития? Каждый народ, этно-культурное объединение имеет неповторимое своеобразие психической,

интеллектуальной, эмоциональной жизни, не выводимое из способа производства материальных благ, особенностей вероисповедания, географических условий в отдельности. Все многообразие жизнедеятельности, уникальный исторический путь накладывают отпечаток на генетически неповторимую особенность общественного сознания. В основании его многообразных проявлений – ментальных смыслов, культурных символов, верований, традиций, стереотипов поведения и оказываются *ценности* как выражение высших по значимости устремлений, связанных с возможностью наиболее полного раскрытия потенциальных способностей того или иного народа. Поэтому исследование ценностных ориентиров, мировоззрения с позиции цивилизационного подхода лежит не на периферии научного познания, а выступает его необходимой составляющей.

Ценности выступают ядром, центром духовной жизни цивилизации, поэтому своеобразие общества, прежде всего, связано с уникальным набором и иерархией ценностей, охватывающих не только нравственную и культурную сферы, но также социальную и экономическую (ценности свободы, власти, равенства, собственности, богатства, прибыли и т.д.). Таким образом, ценности оказываются осью пересечения и взаимосвязи технико-технологического базиса и культуры. Следует отметить, что традиционно в исследованиях по структуре цивилизации культура и техника рассматривались обособленно, и механизм их взаимодействия до сих пор не подвергался глубокому изучению. По нашему мнению, именно ценности выступают областью взаимодействия материального и духовного в составе цивилизации. С одной стороны, формирование ценностей связано не только с духовными, но и с материальными факторами – особенностями природной среды, уклада жизни, доминирующих форм хозяйства и собственности. С другой стороны, адаптационные и экономические отношения в обществе во многом определяются господствующими ценностными приоритетами и являются их воплощением. Поэтому онтологическое понимание ценности, не ограничивающее ее рамками этико-эстетической сферы, позволяет увидеть в ней столь необходимый исследователям феномен, связывающий материальное и духовное основания цивилизации. Структура цивилизации может быть выстроена либо в рамках дуализма материального и духовного, как самостоятельных и равнозначных уровней существования социума, либо в рамках органицизма, где связь двух уровней выглядит как взаимодействие отдельных частей единого социального организма, выполняющих собственные функции, но не существующих друг без друга. В каждом из случаев ценности оказываются областью пересечения и единого функционирования обоих уровней.

Что касается проблемы сосуществования различных цивилизаций, то ценностный подход и здесь имеет свои преимущества. История

цивилизаций может быть рассмотрена как воплощение и реализация ценностей общественного бытия народов, их взаимовлияние и трансформация. В этой связи история каждого народа будет выступать полно-ценной и само-ценной. Это означает, что ее сущность экранируется в системе господствующих ценностей общества и является ключевым аспектом его саморазвития. Сопоставление и сравнительный анализ ценностей различных обществ следует проводить, исходя из признания равноправности каждого из них. Однако объективное отношение ко всем системам ценностей со стороны человека противоречит его субъективности, сущности *homo praefereus*. Следовательно, социально-философский анализ всегда будет предельно связанным с антропным фактором.

### **б) ценности и смысл истории**

На протяжении многовековой традиции философского исследования истории от Дж. Вико до Э. Гидденса – европейские мыслители стремились выявить всеобщие, единые основания жизнедеятельности различных народов. Таковыми в разные эпохи назывались: религиозность, соблюдение ритуалов брака и погребения усопших (Вико), стремление к приращению знаний, просвещение (Кондорсе), духовный генезис, следование традициям, усложнение и дифференциация социальной жизни (Гердер), моральные задатки, способность к совершенствованию (Кант), стремление к свободе, разумность, господство права, одухотворенность (Гегель), собственность и развитие ее форм, классовый антагонизм, революции как способ качественного обновления (Маркс, Энгельс), интеллектуальная эволюция от теологии к метафизики, а затем к позитивной науке (Конт), борьба за власть (Ницше), законы и закономерности протекания социальных процессов (Вундт, Брейзинг), смысло-жизненные искания, религиозные представления, образ мышления, орудия и формы общественной жизни (Ясперс), творчество, совершенствование бытия (Бердяев), вера, ценности, рефлексия (Шафф), технологическая эволюция, глобализация (Гидденс). Единое, универсальное, всеобщее, являясь главным объектом внимания философов истории, наделялось теоретиками статусом высшей ценности, в силу того, что именно оно соединяло народы, подчеркивало их взаимопринадлежность и взаимосвязь. Стремясь к единству и демократизму в понимании истории, философы в то же время неизбежно приходили к тому, что единичное может выступать лишь как относительно ценное, имеющее значимость только само для себя, своей культуры или эпохи.

Исключение составляют попытки осмысления истории с позиции философии жизни, итогом которых явились выводы об отсутствии единых

оснований и общего смысла истории человечества. Наиболее отчетливо эти идеи прозвучали в знаменитом труде О. Шпенглера «Закат Европы», где подчеркивалось, что целью жизни является лишь сама жизнь, во всем ее многообразии, имеющая «собственную идею, собственные страсти, собственную жизнь, воления, чувствования, собственную смерть»<sup>406</sup>. Любые же стремления представить историю как единый процесс, подчиненный действию общих законов, неизбежно будут приводить к игнорированию тех народов, путь которых не укладывается в конкретную систему. Многообразие исторической реальности, форм жизни, даже не связанных едиными целями и смыслами, выступает высшей ценностью уже само по себе, поскольку каждая из форм самостоятельно реализует собственный путь, воплощая неповторимый дух и ценности народа, этноса, общества. Каждая жизнь «общественного организма», будучи вплетена в общую социально-историческую картину, оказывается взаимосвязанной с другими, составляя единое «полотно», ткань истории, где все нити обладают собственной значимостью. «Жизнь всегда включает сущностный и экзистенциальный элементы, и в этом истоки ее неопределенности»<sup>407</sup>, которая выражает «основную антиномию исторического времени», отмечает П. Тиллих, показывая, в чем состоит трудность исследования подобных объектов для мыслителя. Однако неопределенность, незаданность, отсутствие единой «программы» может выступать не только недостатком, но и достоинством, когда изучаемые системы могут быть рассмотрены без искажений в пользу той или иной парадигмы.

Понимание исторической и социальной реальности как жизни, экзистенции предполагает, что высшей ценностью обладает уникальное, индивидуальное, единичное основание, позволяющее избежать деления на «исторические» и «неисторические» народы. Современный мир, переживающий процесс глобализации и интеграции ставит под угрозу культурную неповторимость отдельных народов, которая преодолевается как реликт. Господство постмодернистического мировоззрения завершается как неудавшаяся попытка противостояния тотальным системам управления и парадигмам мышления. Единое поле информации, единая экономическая основа, которыми охвачено современное человечество, еще более жестко, чем в век господства европоцентризма отвергают ценность отдельной культуры, неповторимости духа и пути «отсталых» народов.

Применение ценностного метода в философии истории, а так же исследования общества в целом, способствует осознанию, что в мире нет ничего не обладающего ценностью, как для самого себя, так и для всей

<sup>406</sup> Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. Пер. с нем. М., 1993. С. 151.

<sup>407</sup> Tillich P. History and the Kingdom of God // God, history and historians / Ed. by McIntire C.T. – N.Y. Oxford, 1977. P.157.

системы. И в этом случае оказывается, что все народы «лучшие» по отношению к самим себе и, будучи взаимосвязанными с другими, в высшей степени значимые для всего человечества. Даже отрицательный опыт ценен для истории, даже исчезнувшая культура или народ-разрушитель оставили свой след, реализовав одну из потенций и обнаружив ее недостатки. В мире, где «все влияет на все» судьба отдельного народа оказывается не только ценностью-для-себя, но и ценностью для человечества и природы в целом. Смысл жизни народа, этноса, культуры в этом контексте не просто спекуляция или аллегория, но реальное содержание, которое мотивирует его деятельность, осуществляет наполнение материальной истории духом, через творчество ценностей и идеалов. Поиски всеобщности и единства в этом случае не отвергаются, но занимают гораздо более скромное место, поскольку все они, рано или поздно, способствуют выравниванию, нивелированию исторических судеб, поглощению одних культур другими. Следует заметить, что сама жизнь приводит к столкновению и вытеснению одних народов другими, и это естественный процесс жизнедеятельности общества, не способного к самоконтролю и подчиненного природным и экономическим законам. Однако теория, «научно обосновывающая» справедливость действий сильной стороны, способна оказать даже более последствия и результаты. Миссионерская деятельность, насильственное окультуривание «дикарей» и «варваров», воплощая идею прогресса «исторических народов», нанесли невозполнимые потери самобытным традициям и культурам под девизом «внесения разума в историю» или «способствуя ускорению развития». Философская рефлексия призвана не столько теоретически «обслуживать» и обосновывать экономические потребности, сколько показать возможность их подчинения духовным способностям человека. Поэтому теории, сводящие высшие потребности к низшим, неизбежно содействуют развитию борьбы, агрессии, насилия, обосновывая это как норму.

Исследование ценностей выступает своего рода показателем уровня совершенства личности или определенного общества, показывая качество и направление влияния индивидуального, внутреннего на природно-социальное, внешнее. Подобный анализ необходим как философам, историкам, социологам, так и психологам и антропологам, то есть всем, изучающим феномен человека в бытие.

### **в) ценностный метод в социологии**

Ценностный метод может быть использован не только при исследовании исторических процессов, он может быть применен в области социологии, культурологии и антропологии. Анализ общественных отношений и различных социальных феноменов был бы не только не полным, но и недостаточным без учета фактора ценностей. Эмпирическая

социология выявляет системы ценностей, характерные для различных слоев общества, теоретическая – анализирует, какие ценности играют доминирующую роль, как происходит взаимовлияние ценностей, кто выступает субъектом ценностей властимущих и маргинальных слоев, каким образом ценностные системы влияют на социально-политические, экономические и иные отношения. Общества, в которых господствующая система ценностей удовлетворяет выбору большинства индивидов, как правило, характеризуются гармоничностью и стабильностью, в отличие от тех, где ценности основных слоев населения отличаются полярностью и противостоят друг другу. Ценностный анализ необходим там, где есть место взаимодействия одного индивида с другими. По словам Х.Р. Нибура «ценность наличествует везде, где существо встречается с существом, везде, где оно становится в гущу множественности, взаимосвязи, взаимодействия существований»<sup>408</sup>. Коммуникация оказывается сферой актуализации ценностных стремлений, а также сферой их «социальной экспертизы» и преломления в случае конфликта внутреннего и внешнего. Осмыслить социальную реальность с позиции ценностного метода означает понять сущность социума как средоточия и переплетения ценностей отдельных личностей, понять меру влияния общественно-исторических ценностей на индивидуальное мировоззрение и ценностей личности на общественное сознание и бытие. Ценность как высшая сила, которой индивид добровольно служит, отдавая все свои силы, способна не только направить отдельные усилия в конкретном направлении, но и умножить действие субъективного фактора. Однако роль субъективности в развитии социума и истории еще до конца не исследована. Это во многом связано с тем, что влияние коллективных переживаний, ценностных и мировоззренческих приоритетов происходит скорее стихийно, чем целенаправленно. Не обладая самосознанием и самоконтролем, человек прошлого и настоящего в большей степени сам зависит от реальности, чем определяет ее. В тех случаях, когда смысло-значимые цели становятся «впереди бытия», философы, вслед за Гегелем говорят о проявлении духа в истории. Признание влияния объективного духа на ход исторических и социальных процессов неизбежно связано с верой в трансцендентное духовное основание бытия. Но если «хитрость мирового разума» не ставится под сомнение большинством исследователей прошлого и значительного числа современных мыслителей, то возможности индивидуального духа изучаются крайне не достаточно, и, по сути, ограничиваются областью социальной психологии. Однако «психология – мысль первого порядка» (Р.Дж. Коллингвуд), которая, в отличие от философии не занимается отношением мысли к ее объекту. Недостаточное внимание к проблеме субъективной реальности связано, вероятно, с тем,

---

<sup>408</sup> Нибур Х.Р. Средоточие ценности // Культурология XX век: Антология. Аксиология или философское исследование природы ценностей. М., 1996. С. 134.



что человек настоящего до сих пор не способен управлять телесностью посредством духовных усилий. Отсюда и уверенность в том, что объективное бытие довлеет и определяет субъективное. Поиски самоконтроля и самообладания в большей мере связаны с мистическим опытом и сопутствуют самосовершенствованию в направлении к божественному, идеальному бытию. Парадокс состоит в том, что те, кто способен к преодолению самого себя и реальному изменению внешнего бытия, стремятся отвергнуть значимость своего «Я» и ценность внешнего мира, в то время как те, кто подчинен физическим и социальным потребностям стремятся безуспешно переделать мир, не обладая достаточными способностями для целенаправленных действий. Господство витальных, материальных и социально-утилитарных ценностей в мировоззрении большинства неизбежно влияет на направленность истории в направлении технического, научного, правового совершенствования, не затрагивая сферы культуры, морали, духовности.

Еще одним важнейшим аспектом исследования бытия общества выступает выявление меры и соотношения необходимости и свободы. Со сферой необходимости в общественном развитии будут неизбежно связаны такие факторы как географический, биологический, экономический, а со сферой свободы – духовная, интеллектуальная, эмоционально-нравственная деятельность самого субъекта. Говоря о причинах изменений в общественной жизни, можно заключить, что существуют два основных типа причинной связи явлений, позволяющих понять механизм и цель процессов становления и развития. Первый связан с реализацией необходимости, обусловленной внешними факторами существования предмета, явления или части общества. Изменения, происходящие под влиянием факторов среды, общественных взаимодействий (биологические, географические, технико-технологические, экономические, социальные процессы) – выступающих внешними по отношению к личности, наиболее подробно исследованных в социальной философии. К этому же роду связей относится, по нашему мнению, и фактор воли, понимаемой в качестве объективной надындивидуальной субстанции, фактор божественного провидения, власти, относящиеся к объективным нематериальным силам, влияющим, с точки зрения некоторых подходов, на ход истории.

Но существует и второй вид причинной обусловленности – ценностный, когда причиной движения и изменения является не необходимость, навязанная извне, а собственные внутренние ориентиры и устремления, личностная интерпретация бытия и способов взаимодействия с ним. Фактор ценностей проистекает из уникальности сочетания всех способностей субъекта, его специфического восприятия окружающего мира. В отличие от первого фактора – необходимости, он выступает внутренним механизмом изменения не только самого субъекта, который

стремиться к определенной цели, но и оказывается связанным с изменением внешней реальности в соответствии с замыслами личности. Отличие фактора внешней необходимости состоит в том, что сила его проявления достаточно стабильна и устойчива. Ее усиление или ослабление, как правило, связано не только с нарушением некой меры количественных изменений в объективных процессах, но и с нарушением меры восприятия этих изменений личностью, трансформацией их оценки со стороны субъекта. Повышение значимости того или иного фактора в ценностном сознании общества способно многократно усилить поступательный, равномерный процесс его самостановления.

В то же время справедливо возникает вопрос о том, не являются ли сами ценности обусловленными внешней необходимостью? Положительный ответ на этот вопрос является наиболее распространенным в философии и социологии. Однако, возможны и другие подходы. Ценности, неизбежно включают в себя момент субъективности и скорее противостоят внешней необходимости, так как их цель прямо противоположная – не объективация субъекта, а субъективация объектов реальности. Субъективация реализуется через оценку, наделение смыслом и значимостью тех или иных объектов со стороны личности и служит формой выражения ее уникальности и единичности. Но выбор ценностей может быть связан с определенным стереотипом, традициями, быть подчиненным внешней потребности или внутренним биологическим инстинктам, и в этом случае он становится обусловленным необходимостью. В тоже время он может возникать и вопреки указанным факторам, как попытка их изменения или стремления освобождения от их зависимости. Внутренние ценности, таким образом, есть выражение свободного самоопределения, проистекающие из факта ограниченного во времени существования субъекта в бытии. Развитие и совершенствование личности в этом случае может быть понято как путь духовной эволюции внутренних ценностей, освобождение от ценностей материальных и внешних объективированных, через их отрицание, до наполнения новыми смыслами и значениями. Перенос внимания от материальных и природных ценностей к духовным, в частности мистическим и божественным, выступает не итогом развития общества, а стадией отрицания, преодоления того, что оценивалось как примитивный уровень мотивации. Но развитие, как известно, заключается не в отрицании старого, а удержании наиболее ценного из старого, и в свою очередь его отрицания в условиях возникающего нового. Поэтому изменение ценностей оказывается связанным с переоценкой того, что казалось вечным и незыблемым, а не с его полной дискредитацией.

Ценностный фактор позволяет понять процессы самостановления природного и социального бытия, когда происходит не только актуализация необходимости и подавление внутреннего внешним, но и,

наоборот, осуществляется свобода, и в полной мере раскрываются способности индивидуального, личностного, становится возможным их совершенствование. В природных, досоциальных формах бытия можно увидеть потенциальные возможности, задатки ценностного отношения к миру, выражающиеся вприятии или неприятии внешних условий существования при взаимодействии объектов. Стремление к собственному существованию, его продлению является, в этом смысле, основанием для процессов усложнения, совершенствования форм бытия, так как выражает ориентир каждого объекта к реализации и осуществлению «вечного бытия», несмотря на оказываемое давление со стороны внешнего мира. Распространение ценностных отношений «за пределы» социального бытия небесспорно и имеет пока мало сторонников. Однако уже сегодня мы все чаще слышим призывы, не ограничивать теорию ценностей устремлениями одного лишь человека. Так в одном из центральных философских журналов мира «Философия сегодня» за 2001 год подчеркивается, что, создавая современную теорию ценностей, мы должны «подняться над человеком и помнить о точке зрения животных и растений»<sup>409</sup>, преодолевая антропоцентризм и увлечение идеями человека.

#### **г) ценностный метод и философская антропология**

В области антропологии ценностный метод позволяет найти необходимые обоснования позитивному ответу на вопрос о смысле индивидуального существования. Наиболее обстоятельно проблему смысла жизни и ценностей удалось исследовать В. Франклу, который пришел к выводу, что смысло-жизненные ценности позволяют личности трансформировать как сложившиеся объективные ситуации, так и самого себя. В этом случае очевидным становится несостоятельность идеи о бессмысленности человеческой жизни. Способность к творчеству ценностей позволяет человеку наполнить жизнь смыслом, даже если она переполнена страданиями и даже если он стоит на пороге смерти. Франкл разделяет ценности на три группы: ценности творчества, ценности переживания и ценности отношения. Этот ряд, полагает он, отражает три основных пути, какими человек может обрести смысл жизни. Первый путь связан с тем, что человек дает миру в своих творениях, второй, с тем, что он берет от мира в своих встречах и переживаниях, и третий, с тем насколько человек способен преодолеть самого себя<sup>410</sup>. Жизнь в этом контексте оценивается не столько с позиции продолжительности, сколько в зависимости от ее содержательного наполнения, заполненности смыслом. В. Вермейстер современный английский исследователь ценностей индивидуального существования утверждает, что «наша жизнь

<sup>409</sup> Jill Le Blanc. A mystical persons of Disvalue in nature // Philosophy Today. 2001. № 3. Chicago. p. 261.

<sup>410</sup> См. Франкл Ф. Воля к смыслу. М., 2000. С. 276.

имеет значимость только тогда, когда есть поиски ценностей, когда мы самостоятельно достигаем само-исполненности»<sup>411</sup>. В противном случае, полагает он, наше существование было бы действительно только «мостом к будущему», лишенному собственной значимости и смысла. Неповторимость индивидуального смысло-жизненного ответа и системы ценностей позволяют каждому воспринимать себя и другого как самоценность в бытие. При этом ценности не только выражают субъективность личности, но и способствуют преодолению индивидом своей ограниченности. Человек, создающий ценности, как субъект и творец информации, обладающей смыслом и значением, выступает источником развития бытия в направлении, противостоящем хаосу, деструкции, бездуховности. Творчество ценностей оказывается возможностью активного участия личности в становлении бытия, его совершенствовании и одухотворении. Субъективное основание ценности позволяет актуализовать резервы и потенции индивидуального бытия, раскрыть его собственное значение для мироздания в целом.

В то же время понимание ценностей как всеобщего надындивидуального мира идеальных сущностей способствовало созданию особого типа антропологии, где субъект рассматривался как стремящийся к установленным свыше нравственным стандартам. Тесную взаимосвязь антропологической и ценностной концепций подчеркивает В. Брюнинг, показывая эволюцию и основные тенденции в становлении философской антропологии. Брюнинг видит в нем циклический процесс, идущий от трансцендентализма к индивидуализму и снова к трансцендентализму нового качества<sup>412</sup>. Господство «философии ценностей и сущностей» (Платон, неоплатонизм, Августин, схоластика и неосхоластика) приводят к теории человека, который соотносится с жестко фиксированным объективным миропорядком, строем ценностей, благодаря которым он обретает ценность и достоинство. Сама личность при этом не растворяется в этих объективных отношениях, но несет на себе их значительный отпечаток. Другой формой подобного типа философии выступают натурализм и рационализм, также признающие объективные общезначимые порядки мира природы и законов разума. Антропология, выстраивающаяся из такой системы представлений о бытии, связывает человека и природу механическим детерминизмом и трактует его сущность как подчиненную биологическим и социальным законам. Попыткой противостояния этим традициям оказывается индивидуализм и персонализм, утверждающие ценность человеческой индивидуальности, живой историчности и свободе. Подобные ценности предполагают гораздо

<sup>411</sup> William H. Werkmeister. A Value-perspective on Human Existence // Value and valuation. Axiological Studies in Honor of Robert S. Hartman. Ed. by J.W. Davis. The university of Tennessee. Press Knoxville. 1972. P. 69.

<sup>412</sup> Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние // Западная философия: итоги тысячелетия. Сост. Жамияшвили В.М. Екатеринбург, Бишкек, 1997.

большую активность личности (от творческого присваивания идеальных норм как у Шелера, до полной независимости «в-самом-себе-бытия» в экзистенциализме). Ценность отдельной жизни, автономии внутреннего бытия индивида создает картину множественности изолированных друг от друга личностей, «прорывы» между которыми возможны, но исключительно редки. Третий шаг, по мнению Брюнинга, – «показ того, как процесс разложения достигает своего апогея и приводит к тому, что человек в конечном счете тонет в бессознательном иррациональном потоке жизни»<sup>413</sup>. Утверждение индивидуальной жизни как высшей ценности ведет к пониманию природы человека как витальной, бессознательной, но полной творческих сил и стремящейся к «постоянно бурлящему становлению». Разум и рассудок в этой связи оказываются изолирующими человека от этой первоосновы, ведущими к выравниванию и обнищанию. Последняя стадия знаменует переход от торжества множественности, индивидуальности к восстановлению «форм и норм», к трансцендентальному субъекту, к теории живого взаимодействия личности и бытия, индивида и культурных форм. Брюнинг видит в этом завершение круга и возвращение к первым формам философии ценностей и сущностей.

Схема В. Брюнинга интересна с различных сторон. Прежде всего, в ней отчетливо прослеживается взаимозависимость оценивания объективного и субъективного с «картиной человека». Антропология, составляющая основание любого философствования, ибо все разделы философии исходят из понимания сущности человека, в свою очередь зависит от оценивания бытия и отношения к ценностям. Две основные тенденции в антропологическом мышлении – одна, стремящаяся к упорядочивающей форме, другая – к полноте жизненности, отражают два основных типа оценивания бытия. С другой стороны, Брюнинг в своем анализе останавливается на трансцендентализме середины XX века, полагая, что этим завершается круг взаимопревращений. Но постмодернизм конца столетия стал новой попыткой утверждения автономии существования отдельных культур и индивидов вопреки тотальным системам в обществе и в философии. И этот процесс не является последним этапом. Современная глобализация информации и экономической сферы, приоритет ценностей человечества в целом создают объективные условия для нового поворота к объективизму и трансцендентализму. Таким образом, две основные тенденции в оценивании объективного и субъективного составляют не замкнутый круг, а постоянно взаимопроникающее отрицание и становление. В этой концепции немецкого мыслителя, традиционно для западной философии, игнорируется восточная модель мышления, оценивания, понимания человека. В то же время, как было видно из приведенных выше аргументов, именно восточное мировоззрение во многом достигло снятия

---

<sup>413</sup> Там же. С. 212.

данного противоречия, в контексте общего преодоления дуального мышления.

Антропологическое мышление, как видно, в качестве важнейшего основания имеет аксиологическое отношение к бытию. И если высшим бытием выступает мир всеобщих сущностей и ценностей, то и онтология и антропология выстраиваются из аксиологических принципов. Если же ценности индивидуальности оказываются высшими в миропорядке и ориентируют жизнедеятельность человека в направлении раскрытия единичности, то онтология и антропология строятся исходя из структуры индивидуальности и ее самооценности. Исследование мира и человека, таким образом, неизбежно включает в себя аксиологическое основание, указывающее на ценностное отношение, лежащее в глубине любого вида деятельности и мышления субъекта.

Подведем некоторые итоги. Изучить непосредственное влияние ценностей на направление и ход изменений бытия позволяет последовательное применение ценностного подхода. Его сущность заключается в признании ценностей в качестве силы, ориентирующей, консолидирующей, аккумулирующей все иные факторы развития. Анализ различных видов ценностей позволяет увидеть среди них те, что формируются под влиянием условий природы и социума и те, что выдвигаются индивидом вопреки последним. Ценности первого вида поддерживают сложившиеся взаимосвязи человека и общества в структуре природы. Ценности второго типа трансформируют и преобразуют бытие в соответствии с представлениями человека о должном. Изменение ценностей зависит не столько от объективных общественно-исторических условий, сколько от эволюции субъективной реальности, внутреннего бытия личности. Человек как самостановящееся существо способен не только к изменению своего качества, но и к изменению внешнего мира. Ценностный подход позволяет осмыслить меру влияния субъекта на природные и общественные процессы.

Ценностный фактор в этой связи расценивается как внутренний катализатор, способный многократно усилить действие иных общественных сил (1), как вектор, указывающий направление происходящих изменений и позволяющий усмотреть проекты будущего в настоящем (2), как духовное ядро культуры и техники, позволяющее понять смысл социальной эволюции (3).

Применение ценностного метода предполагает исследование ценностных приоритетов настоящего, ценностей-целей, выражающих устремление творческого меньшинства и тех, кто не удовлетворен реальностью, анализ взаимодействия различных групп ценностей и результата их взаимовлияния, изучение ценностной динамики, выявление субъекта ценностей и его особенностей, построение классификации ценностей индивида (общества), установление связи между ценностями и

направлением культурных, социальных, экономических, адаптационных и иных процессов. Данный метод необходим как при изучении индивидуального бытия личности в контексте антропологии, так и в ходе исследования бытия общества, его истории и смысла. Ценностная методология опирается как на данные социологических опросов, так и на анализ социокультурных феноменов и процессов (мифы, фольклор, литература, произведения искусства, верования, мировоззренческие парадигмы, господствующие обыденные и теоретические воззрения и т.д.) Результаты социологических исследований позволяют достаточно быстро и четко выстроить ценностную иерархию объекта изучения. Однако следует учитывать их значительную погрешность: слова человека могут существенно отличаться от действительных мыслей и поступков. Анализ мировоззрения, ментальности, бессознательных и рациональных сфер жизнедеятельности более сложен, но способствует и более глубокому исследованию аксиологической картины.

Ценностный подход тесно взаимосвязан с цивилизационным пониманием исторического процесса, так как именно ценности (а не знания, богатство, технологии, производственные отношения) в наибольшей степени выражают индивидуальность, уникальность общественных субъектов. Именно ценности, включающие смысло-жизненные ориентиры и индивидуальные (коллективные) переживания человека или конкретного типа общества составляют область, не подлежащую объективации, нивелированию, выравниванию. Ценности, включающие материальные и идеальные, субъективные и объективные компоненты, выступают сферой пересечения культуры и экономического базиса общества, сферой их наиболее явного взаимовлияния. Ценностное отношение, выражающее предпочтение индивида, образ должного в наибольшей степени способствует воздействию субъективного, личностного на объективное, онтологическое. Внесение смысла, обладающего высшей значимостью преобразует не только субъективную реальность, но и объективные процессы и феномены. Ценности выступают субстанциональной, эссенциальной информацией об их субъекте (личности, обществе), а их исследование позволяет не только понять сущность тех или иных видов деятельности субъекта, но и оценить проекты будущих изменений.

## Заключение

История аксиологии, анализ смысла и содержательного наполнения ценности свидетельствуют, что ценностное отношение в его различных формах является одним из ведущих факторов природного, общественного и индивидуального бытия. Изучение ценностей с позиции компаративного метода позволяет заключить, что западное и восточное мировоззрение выражают стремление к усовершенствованию бытия в его различных формах, к достижению свободы в ее внешнем и внутреннем аспектах. Инновационный тип развития цивилизации приходит к утверждению дуальной этики, которая, противопоставляя добро и зло, ставит своей целью совершенствование человека и мира через усиление добра. Традиционный тип утверждает недуюальную этику, как стремление к отрицанию зла через отказ от деление на добро и зло (в силу их неразрывности). Эти варианты в пределе своего развития переходят друг в друга, так как переход «по ту сторону добра и зла», по сути, означает моральное совершенство и автоматическое совершение только благих поступков. Анализ современной ценностной динамики показывает, что ценности различных культур находятся в состоянии активного взаимовлияния, а порой и конфликтов. Ценности восточного мировоззрения, связанные с внутренним духовным саморазвитием, стремлением к покою и гармонии с окружающим, оказывают влияние на западное мировоззрение и в свою очередь претерпевают качественные изменения. Запад стремиться к большей терпимости, толерантности (свойственной, в частности, буддийской культуре), экологичности (уважению ко всему живому), самоконтролю, развитию интуитивных способностей. Восток постепенно воспринимает ценности технического прогресса, развития материального бытия, международного права, свободы личности. Взаимовлияние ценностей – сложный и во многом болезненный процесс. Он может развиваться либо через поглощение более слабых в экономическом отношении стран более сильными, либо через сохранение множественности и своеобразия отдельных культур и традиций в условиях единого всечеловеческого мировоззрения. Сегодня важно осознавать, что развитие всеобщего связано не с универсальностью и выравниванием ценностей, с сохранением их уникальности и богатством многообразных форм.

Развитие ценности проходит путь от ее становления в качестве идеи к воплощению и последующей трансформации. Анализ ценностной динамики показывает, что воплощение ценности в действительность нередко приводит к противоположным результатам, если при этом



используются насильственные методы. Ценности могут содействовать как усовершенствованию бытия, но могут оказаться и факторами его уничтожения (например, антропоцентризм, рациональность) и в этой связи проблема выбора ценностей оказывается проблемой выбора будущего.

Современная эпоха глобализирующегося мировоззрения характеризуется взаимодействием и влиянием ценностных систем, их возможным сближением. Многообразие ценностей и их смыслов оказывается с одной стороны основанием для межкультурных конфликтов, а с другой, призвано содействовать взаимообогащению и усовершенствованию форм мышления и деятельности. Экзистенциальное видение истории позволяет осмыслить общественные процессы как открытые, незапрограммированные, оставляющие индивиду возможность и достаточную свободу для внесения смыслов и значений в бытие. В этой связи ценности оказываются факторами, направляющими индивидуальное и общественное развитие к смысло-значимым целям существования, выражающими стремление человека к вечности и совершенству.

### Литература и источники:

1. Абдеев Л.Ф. Философия информационного общества. - М.: Владос, 1994. – 336 с.
2. Августин Аврелий. Исповедь // Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. - М.: Наука, 1989. – 144-183.
3. Агацци Э. Человек как предмет философского познания // О человеческом в человеке. (Под общ. ред. И.Т. Фролова). - М.: Политиздат, 1991. – 367 с.
4. Адлер А. Индивидуальная психология // История зарубежной психологии 30-60-ее гг. XX в. Тексты. - М.: МГУ, 1986. – 342 с.
5. Анисимов С.Ф. Ценности реальные и мнимые. - М.: Мысль, 1970. – 183 с.
6. Антология феноменологической мысли в России. т.2 // Сост., общая редакция и комм. Чубарова И.М. – М.: Логос, Прогресс-Традиция, 2000. – 527 с.
7. Аристотель. Соч. В 4 т. / Ред. В.Ф. Асмус. - М.: Мысль, 1976-1984. т.1. 550 с.
8. Арон Р. Философия истории. // Философия и общество. № 1, 1997. С. 254-272.
9. Арсеньев. В.Р. Звери - Боги - Люди. - М.: Политиздат, 1991. – 158 с.
10. Баева Л.В. Цивилизация и ее духовные основания. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. - Волгоград, 1998. – 122 с.
11. Баева Л.В. Антропологические и аксиологические аспекты онтологии М. Хайдеггера // Человек в современных философских концепциях. Материалы второй международной научной конференции. - Волгоград: ВолГУ, 2000. – С. 74-79.
12. Баева Л.В. Проблема субъекта ценностей в контексте цивилизационного подхода // Элитологические исследования. Научно-теоретический журнал. №1-2. - Астрахань: МАСУ АФ, 2000. С. 52- 60.
13. Баева Л.В. Рациональность в западной культуре // Культура как способ бытия человека в мире. Материалы Всероссийской конференции (Томск, 12-14 октября 1998 г.) / под ред. А.С. Петрова – Томск: Изд-во НТЛ, 2000. – С. 159-162.
14. Баева Л.В. Субъективно-волевой фактор формирования ценностей // Ученые записки. Материалы докладов итоговой научной конференции АГПУ. - Астрахань: Изд. АГПУ, 2000. – С. 49-55.
15. Баева Л.В. Христианская свобода как ценность и теодицея // Христианство и культура. К 2000-летию Христианства. Материалы международной научно-практической конференции. Ч.2 ЦНТЭП. - Астрахань, 2000. – С. 29-34.
16. Баева Л.В. Антропологический и экологический императив в современном ценностном сознании // Россия и Восток. Философские проблемы геополитических процессов: Каспийский регион на рубеже III тысячелетия. Материалы международной научной конференции 19-20 апреля 2001 г. - Астрахань: АГПУ, 2001. – С. 197-199.
17. Баева Л.В. Ценностное основание индивидуального и общественного бытия: опыт экзистенциальной аксиологии // Перспективы философской мысли России. - Ростов-на-Дону: СКНЦ ВШ, 2002. – С. 17-61.
18. Баева Л.В. Духовность и ее грани // Духовное становление личности в современных условиях. Материалы международной научной конференции. 18-20 сентября 2002. - Астрахань: АГПУ, 2002. С. 11-13.
19. Баева Л.В. Информация как ценность бытия // Труды членов РФО. Вып. 3. - М.: Московский философский фонд, 2002. – С. 56-62.

20. Баева Л.В. Ценностное основание отношений «человек – общество» // Человек и общество на рубеже тысячелетий: Международный сборник научных трудов. Вып. 11. - Воронеж: Изд. Воронежского гос. пед. ун-та. – 2002. С. 12-15.
21. Баева Л.В. Ценности: понятийный, структурный, функциональный анализ // Гуманитарные исследования. Журнал фундаментальных и прикладных исследований. № 4. – Астрахань: Изд. АГПУ. 2002. С. 5-11.
22. Баева Л.В. От философии жизни к аксиологии жизни: проблема трансформации. // Ученые записки: Материалы докладов итоговой научной конференции АГПУ. 1. Общественные науки. - Астрахань: Изд. АГПУ. – С. 4-13.
23. Баева Л.В. Аксиология буддийского мировоззрения // Буддийская культура и мировая цивилизация. Материалы третьей Российской научной конференции. Элиста: КалмГУ, 2003. С. 33-39.
24. Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма. - М.: Мысль, 1987. – 348 с.
25. Бахтин М. Литературно-критические статьи. - М.: Худож. литература, 1986. – 541 с.
26. Бахтин М. Эстетика словесного творчества. / Прим. С.С. Аверинцева, С. Г. Бочарова. - М.: Искусство, 1979. – 444 с.
27. Белинский В.Г. Полн. собр. соч. - М.: Изд-во Академии наук СССР, 1955. Т. 7. – 799 с.
28. Бергсон А. Творческая эволюция. Пер. с франц. М.: ТЭРРА, КАНОН-ПРЕСС-Ц, 2001. – 384 с.
29. Бердяев Н. «О рабстве и свободе человека», «Я и мир объектов», «Опыт эсхатологической метафизики»// Творчество и объективация. Минск: Экономпресс, 1999. – 304 с.
30. Бердяев Н. А. О назначении человека. - Париж: YMSA-PRESS, 1931. – 382 с.
31. Бердяев Н. Самопознание. - М.: Международные отношения, 1990. – 336 с.
32. Бердяев Н. Смысл истории. - М.: Мысль, 1990. – 175 с.
33. Бердяев Н.А. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. - Париж: YMSA-PRESS, 1931. – 568 с.
34. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. – 607 с.
35. Беркли Дж. Соч. / Сост. И.С. Нарский. - М.: Мысль, 1978. – 556 с.
36. Библиотека всемирной литературы. Поэзия и проза Древнего Востока. С.1, Т.1. - М.: Художественная литература, 1973. – 735 с.
37. Бехтерева Н.П., Гоголицин Ю.Л., Кропотов Ю.Д., Медведев С.В. Нейрофизиологические механизмы мышления. Отражение мыслительной деятельности в импульсной активности нейронов. Л.: Наука, 1985.
38. Блюмкин В.А. Этика и жизнь. - М.: Политиздат, 1971. – 109 с.
39. Бочоришвили Т.Г. Проблема объективности ценности. Диссертация на соискание уч. степени канд.фил.наук. - Тбилиси: Тбилисский ун-т, 1988.
40. Брентано Ф. О происхождении нравственного познания. - СПб.: Алетейя, 2000. – 186 с.
41. Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние. // Западная философия: итоги тысячелетия. Сост. Жамишвили В.М. - Екатеринбург: «Деловая книга», Бишкек: «Одиссей». – 1997. – С. 209-411.
42. Булгаков С. Философия хозяйства. - М.: Наука, 1990. – 413 с.
43. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. – 415 с.
44. Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Соч. в 2 томах. - М., СПб.: Искусство, Имапресс, 1999. Т. 1. – 415 с.

45. Бургин М.С., Кузнецов В.И. Аксиологические аспекты научных теорий. - Киев: Наука думка, 1991. – 179 с.
46. Буркхардт Г. Непонятная чувственность // Это человек: Антология. - М.: высшая школа, 1995. – С. 124-156.
47. В поисках человечности. Гуманистические ценности европейской цивилизации и проблемы современного мира. Ч.1 (Баранов Л.А. и др.) - М.: Прогресс, 1993. – 386 с.
48. Василенко В.А. Мораль и общественная практика. - М.: Изд. МГУ, 1983. – 176 с.
49. Васильев Л.С. Генеральные очертания исторического процесса (Эскиз теоретической конструкции) // Философия и общество. 1997. № 1-2. С. 89-156, 90-162.
50. Вебер М. Избр. произв. Пер. с нем. - М.: Прогресс, 1990. – 804 с.
51. Вебер М. Избр. Соч. Образ общества. - М.: Юрист, 1994. – 704 с.
52. Вейденгаммер Ю. О сущности ценности, Социологический набросок. - СПб., 1911. – 88 с.
53. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций // Философия истории: Антология: Учеб. Пособ. / Сост., ред. Ю.А. Кимелева. - М.: Аспект Пресс, 1995. – С. 31-38.
54. Виндельбандт В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. // Дух и история. - М.: Юрист, 1993. – 687 с.
55. Винер Н. Кибернетика и общество. Пер. с англ. М.: Иностр. лит-ра, 1958.– 200с.
56. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. - М.: высшая школа, 1988. – 495 с.
57. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. - М.: Иностранная литература, 1958. – 131 с.
58. Вонг Е. Даосизм. Пер. с англ. - М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – 352 с.
59. Выжлецов Г.П. Аксиология культуры. - СПб.: Изд. СПб ун-та, 1996. – 149 с.
60. Выступление президента ИРИ Хатами на заседании в Нью-Йорке, посвященному диалогу между цивилизациями // Иранский альманах. М.: ООО Палей - Мишин совместно с Палей-Свет, 1997. – 265 с.
61. Гайденко П.П. Понимание бытия в античной и средневековой философии // Античность как тип культуры (отв. ред. А.Ф. Лосев) - М.: Наука, 1988. - 333 с.
62. Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. - М.: Политиздат, 1991. – 367 с.
63. Гартман Н. Эстетика. Пер. с нем. / Под ред. А.С. Васильева. - М.: Иностр. лит-ра, 1958. – 692 с.
64. Гегель Г В.Ф. Лекции по истории философии // Соч. Пер. с нем. - М.: Соцэкгиз, 1932. Т. 9. Кн. 1. – 446 с.
65. Гегель Г.В.Ф. Философия права. Пер. с нем. - М.: Мысль, 1990. – 524 с.
66. Гегель. Эстетика. Пер. с нем. - М.: Соцэкгиз, 1968. Т. 1. – 440 с.
67. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. Пер с фр. - СПб.: Азбука, 2000. – 320 с.
68. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. Пер. с нем. М.: Наука, 1977. – 703 с.
69. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. - М.: Школа-Пресс, 1995. – 448 с.
70. Гильдебранд Д. фон. Этика. Пер. с нем. – СПб.: Алетейя, 2001. – 569 с.
71. Гиренок Ф.И. Ускользающее бытие. - М.: РАН Институт философии, 1994. – 220 с.

72. Гиро П. Частная и общественная жизнь греков. Пер. с франц. - С-Пб.: Алетейя, 1995. – 470 с.
73. Гоббс Т. Соч. в 2 т. Т. 2. Пер. с англ. - М.: Мысль, 1991. - 713 с.
74. Гобозов И.А. Философия истории: проблемы и перспективы // Философия и общество. 1997. № 2. С. 162-193.
75. Голубкова О.А. Ценностные ориентации как социокультурное явление. Диссертация на соискание ученой степени канд. филос. наук. СПб., 1998.
76. Грэхем Л.Р. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. М.: Политиздат, 1991. – 480 с.
77. Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. Тверь: ЛЕАН, 1997.- 287 с.
78. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972. – 318 с.
79. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. – 395 с.
80. Гуссерль Э. Феноменология // Логос. - М., 1991. № 1.
81. Дао: гармония мысли. Сб-к текстов. - М., Харьков: ЭКСМО ПРЕСС, Фолио, 2000. – 864 с.
82. Декарт Р. Избранные произведения. Пер. с франц. и лат. - М.: Госполитиздат, 1950. – 710 с.
83. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / общ. Ред. А.Ф. Лосева. - М.: Мысль, 1979. – 620 с.
84. Достоевский Ф.М. Полн.собр.соч.: В 30 т. - Л.: Наука, 1972-1989. т. 18. – 371 с. , Т.28. – 552 с.
85. Древнекитайская философия. - М.: Принт, 1972. Т.1.- 361 с.
86. Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. - М.: Политиздат, 1967. – 351 с.
87. Дрэпер Дж.В. История умственного развития Европы. - Киев, Харьков: Кн. Изд.Ф.А. Иогансона, 1895. – 327 с.
88. Дубровский Д.И. Психика и мозг: результаты и перспективы исследования.// Мозг и сознание (Философские и теоретические аспекты проблемы). Философское общество СССР. - М., 1990. – 192 с.
89. Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. М.,: Канон, 2002.
90. Дхаммапада // Буддизм. Четыре благородных истины. - М., Харьков: ЭКСМО ПРЕСС, Фолио, 2001. – 992 с.
91. Дьюи Дж. Реконструкция в философии. Пер. с англ. - М.: Логос, 2001. – 168 с.
92. Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. Пер. с англ. - СПб.: ТОО ОРИС, ТОО ЯНА-ПРИНТ, 1994. – 336 с.
93. Залевская З.П. Духовно-культурные ценности: сущность, особенности, функционирование. - Киев: Мыстэцтво, 1990. – 234 с.
94. Звягинцев В.А. Компьютерная революция: проблемы и задачи. // Вопросы философии. 1987. № 4.
95. Здравомыслов А.Г. Потребности. Интересы. Ценности. - М.: Политиздат, 1986. – 221 с.
96. Зеньковский Д. История русской философии. Т.1. ч.2. - М., 1998. – 624 с.
97. Зиммель Г. Избранное. Т. 2. Созерцание жизни. Пер. с нем. - М.: Юрист, 1996. – 604 с.
98. Зиммель Г. Проблемы философии истории // Философия и общество. 1997. № 1. С. 244-254.
99. Зомбарт В. Буржуа: этюды по истории духовного развития современного экономического человека. Пер. с нем. - М.: Госиздат, 1924. – 336 с.
100. Иванов Вяч. Родное и вселенское. - М.: Республика, 1994. – 426 с.

101. Ивин А.А. Основания логики оценок. - М.: Изд. Моск. Ун-та, 1970. – 320 с.
102. Ивин А.А. Основы теории аргументации. - М.: Гуманит. Изд. центр ВЛАДОС, 1997. – 352 с.
103. Ивин А.А. Философия истории: Учебное пособие. - М.: Гардарики, 2000. – 528 с.
104. Иларион. Слово о законе и благодати // Златоструй (Древняя Русь X-XIII вв.). - М.: Молодая гвардия, 1990. – 303 с.
105. Ильин И. О грядущей России. - М.: Воениздат, 1993. - 368 с.
106. Иорданский В.Б. Хаос и гармония. - М.: Наука, 1982. – 434 с.
107. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. - М.: Наука, 1991. – 197 с.
108. Каган М.С. Человеческая деятельность. - М.: Политиздат, 1974. – 328 с.
109. Калайков И. Цивилизация и адаптация. Пер. с болг. - М.: Прогресс, 1984. – 240 с.
110. Кант И. Соч. В 6 т. / Общ. Ред. В.Ф. Асмуса. - М.: Мысль, 1965. Т. 4. – 544 с.
111. Кант И. Трактаты и письма. - М.: Мысль, 1980.
112. Карабущенко П.Л. Антропологическая элитология. - М.-Астрахань: АстрФ МОСУ, 1999. – 231 с.
113. Кареев Н. Суд над историей. Нечто о философии истории // Рубеж. Альманах социальных исследований. 1991. № 1. С. 4-18.
114. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. - М.: Прогресс, 1988.
115. Клягин Н.В. От доистории к истории: Палеосоциология и социальная философия. - М.: Наука, 1992. – 192 с.
116. Клягин Н.В. Цивилизация как закономерность истории // Философия и общество. 1998. № 2. С. 90-106.
117. Кнабе Г.С. Древний Рим - история и повседневность. - М.: Искусство, 1986. – 206 с.
118. Коллингвуд Дж. Идея истории: Автобиография. Пер. с англ. - М.: Наука, 1980. – 485 с.
119. Колпинский Ю.Д. Великое значение античной Эллады для современности. - М.: Изобразительное искусство, 1988. – 1080 с.
120. Кольб Г.Ф. История человеческой культуры. Ч.2. пер. с нем. - Киев, Харьков: Кн. Изд. Ф.А. Иогансона. 1898. – 558 с.
121. Кребер Т. Иши в двух мирах. Биография последнего представителя индейского племени яна. Пер. с англ. - М.: Мысль, 1970. – 207 с.
122. Кремянский В.И. Методологические проблемы системного подхода к информации. - М.: Наука. 1972. – 210 с.
123. Кульпин Э.С. Путь России. Кн. 1: Первый социально-экологический кризис. - М.: Московский лицей, 1995. – 200 с.
124. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Пер. с дат. - Ростов н/Д.: Феникс, 1998. – 416 с.
125. Лавров П.Л. Три беседы о современном значении философии. // Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. - М.: Мысль, 1965. Т. 1. – 752 с.
126. Леви-Брюль Л. Сверх-естественное в первобытном мышлении. Пер. с франц. - М.: Мысль, 1994. – 608 с.
127. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм Другого человека. Пер. с франц. - СПб.: НОУ – Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 265 с.
128. Леви-Стросс К. Структурная антропология. Пер. с франц. - М.: Мысль, 1985. – 382 с.

129. Ле Гофф Ж.. Цивилизация средневекового Запада. Пер. с франц. -М.: «Группа Прогресс» и «Прогресс-Академия», 1992. – 373 с.
130. Леиашвили П.Р. Анализ экономической ценности. - М.: Экономика, 1990. – 191 с.
- 131.Леиашвили П.Р. Ценность как категория аксиологии. - Тбилиси: Изд. Тбил. ун-та, 1990. – 81 с.
132. Лейбниц Г. В. Пер. с нем. Соч. в 4 т. Т.1- М.: Мысль, 1982.. – 636 с.
133. Ленин В.И. ПСС. Т. 26. Изд. 5-е. - М.,: Политиздат, 1973. – 590 с.
134. Локк Дж. Соч. В 3 т. Пер. с англ. т.3. - М.: Мысль, 1988. – 668 с.
- 135.Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. - М.: Искусство, 1975. – 776 с.
136. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. - М.: Терра, Республика, 1999. – 432 с.
- 137.Лосский Н.О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. - Paris: YMCA-PRESS, 1931. – 131 с.
138. Лукреций. О природе вещей. Пер. с лат. - М.: Мысль, 1983. – 210 с.
139. Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии. Атомизм школы вайшешика. - М.: Наука, 1986. – 198 с.
- 140.Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. - М.: «Восточная литература» РАН, 1994. – 383 с.
141. Ляпунов А.А. Проблемы кибернетики. - М.: Наука, 1968. – 242 с.
- 142.Маецкий З. Диалектика общественных и личных ценностей. Автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук. - Л., 1988. – 24 с.
143. Малиновский Б. Магия, наука и религия. Пер. с англ. - М.: «Рефл-бук», 1998. – 290 с.
- 144.Маркузе Г. Эрос и цивилизация: философские исследования фрейдизма. // Человек и его ценности. Всемирный философский конгресс в Брайтоне 1988. Ч.2. - М., 1988. – 144 с.
- 145.Маслоу А. По направлению к психологии бытия. Пер. с англ. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 272 с.
- 146.Мееровский. Б.В. Английские моралисты XVIII в. О «природе человека» // История философии и вопросы культуры. М.: Наука, 1975. – 319 с.
- 147.Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. Пер. с нем. - Спб.: Азбука, 2000. – 217 с.
148. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Пер с франц. - СПб.: Ювента Наука, 1999. – 606 с.
- 149.Мечников Л. Цивилизации и великие исторические реки. - М.: Прогресс, 1995. – 464 с.
150. Мид М. Культура и мир детства. Пер. с англ. - М.: Наука, 1988. – 429 с.
- 151.Мир и эрос. Антология текстов о любви. – М.,: Политиздат, 1991. – 335 с.
152. Монтень М. Опыты. Избранные главы. Пер. с франц. - Ростов н/Д: «Феникс», 1998. – 544 с.
- 153.Морохоева З.П. Личность в культурах Востока и Запада. - Новосибирск: Наука, 1994. –206 с.
- 154.Мудрагей Н.С. Рациональное - иррациональное: взаимодействие и противостояние. // Исторические типы рациональности в 2-х томах. - М.,: Прогресс, 1996. т.1. – 458 с.
155. Мур Дж. Принципы этики. Пер. с англ. - М.: Прогресс, 1984. – 326 с.
- 156.Мюллер М. Шесть систем индийской философии. Пер. с англ.- М.: Типография Рихтер, 1901. – 380 с.

157. Наука и ценности. Ученые записки каф. общ. наук вузов Ленинграда ( под ред. М.С. Кагана, Б.В. Маркова). - Л.: ЛГУ, 1990. – 182 с.
158. Нибур Х.Р. Средоточие ценности // Культурология XX век: Антология. Аксиология или философские исследования природы ценностей. - М., РАН. 1996. – 144 с.
159. Ницше Ф. Избр. произв. - М.: Прсвещение, 1993. – 573 с.
160. Ницше Ф. Полн. собр. соч. - М.: Соцэкгиз, 1910. т. 9. –326 с.
161. Омельченко Н.В. Первые принципы философской антропологии. - Волгоград: Изд. ВолГУ, 1997. – 196 с.
162. Панфилов О.М. Ценностные отношения: природа и генезис // Автореферат на соискание ученой степени доктора философских наук. - СПб., 1994. - 48 с.
163. Печчеи А. Человеческие качества. Пер. с итал. - М.: Прогресс, 1980. - 347 с.
164. Пигулевский О.В. Ирония и вымысел: от романтизма к постмодерну. Ростов-на-Дону: Фолиант, 2002. – 418 с.
165. Платон Диалоги. Пер. с древнегреч. - М.: Мысль, 1986. – 605 с.
166. Платон. Соч. В 3-х т. Пер. с древнегреч. - М.: Мысль, 1971. Т.1. – 623 с.
167. Подольская Е.А. Ценностные ориентации и проблема активности личности. - Харьков: Основа, 1991. – 162 с.
168. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2-х т. Пер. с англ. - М.: Межд. Фонд Культурная инициатива, Soros foundation, общ. Феникс, 1992. Т.2. – 525 с.
169. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. Пер. с англ. - М.: Прогресс, 1986. - 431 с.
170. Природа и древний человек: (Основные этапы развития природы палеолитического человека и его культуры на территории СССР в плейстоцене). - М.: Мысль, 1981. - 223 с.
171. Пять домов Дзэн. Сост и ред. Т. Клири. СПб.: Евразия, 2001.- 256 с.
172. Разин А.В. Ценностная ориентация и благо человека.// Вестник МГУ 1996. № 1.
173. Рассел Б. Новейшие работы о началах математики. Пер. с англ. - СПб.: Изд. П.П. Сойкина, 1913. – 118 с.
174. Рачков П.А. Правда - справедливость // Вестник МГУ. 1996. № 1.
175. Ревякина Н.В. Проблемы человека в итальянском гуманизме втор. пол. XIV-перв. пол.- XV вв. - М.: Наука, 1977. – 272 с.
176. Рейснер Л.И. Цивилизация и способ общения. - М. 1993.
177. Рибо Т. Эволюция общих идей. Пер. с франц. - Киев – Харьков: Южно-Русское книгоиздательство, 1989. – 324 с.
178. Риккерт Г. Философия жизни. - Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. - 240 с.
179. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. - М.: Республика, 1998.– 413 с.
180. Риккерт Г. Философия истории. - СПб.: Изд. П.П. Сойкина 1908. – 146 с.
181. Рис-Дэвис Т.В. Буддизм. Пер. с англ. Семенов О.П. СПб., 1899. – 324 с.
182. Розанов В.В. О понимании: опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. – СПб.: Наука, 1994. – 538 с.
183. Розенбергс Р.Л. Динамика ценностей и интересов в модернизирующемся обществе. - М.: МГУ, 1995. – 246 с.
184. Розов Н.С. Конструктивная аксиология и этика ценностного сознания // Философия и общество. 1999 № 5. С. 92-120.
185. Розов Н.С. Структура цивилизации и тенденции мирового развития. - Новосибирск: Новосибирский ун-т, 1992. – 214 с.
186. Ронин В.Н. Франки, вестготы, лангобарды в V-VII вв.: политические аспекты самосознания. // Одиссей. Человек в истории: исследование по социальной истории и истории культуры. - М.: Наука, 1989. – С. 60-77.



187. Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. - М.: Учпедгиз, 1946. – 704 с.
188. Самородов В.Н. Проблема генезиса первичных цивилизаций. Автореф. Диссерт. канд.ист.наук. - С-Пб.: СПб ун-т, 1996. – 24 с.
189. Самченко В.И. Связь и свобода: эволюция связи в природе и обществе. - Красноярск.: Изд. Красноярского ун-та, 1995. – 152 с.
190. Сартр Ж.П. Бытие и ничто. // Человек и его ценности. Всемирный философский конгресс в Брайтоне 1988. Ч.1. - М.: Академия наук, 1988. – 139 с.
191. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. Пер. с франц. - М.: Республика, 2002. – 639 с.
192. Сартр Ж.П. Экзистенциализма – это гуманизм. Пер. с франц // Сумерки богов. / сост и общ. Ред. А.А. Яковлева: перевод. - М.: Политиздат, 1990. – С. 319-345.
193. Секст Эмпирик. Соч. В 2 т. Против этиков. т.1. - М.: Мысль, 1976. – 346 с.
194. Сервера Эспиноза. А. Кто есть человек? Философская антропология. // Это человек. Антология. - М.: Высшая школа, 1995. – С. 75-101.
195. Серл Джон. Открывая сознание заново. Пер. с англ. - М.: Идея-Пресс, - С. 75-101.
196. Смирнов П.И. Ценностные основания общества. Автореф. Дисс.док. филос.наук. - СПб.: СПб ун-т, 1994. – 44 с.
197. Смирнов Ю.Б. Эволюции и особенности ценностно-нормативных ориентаций западно-европейской и российской ментальности. Диссертация на соискание уч.степени канд. филос. наук. - М.: МГУ, 1995.
198. Смит А. Исследования о природе и причинах богатства народов. – М.: Соцэкгиз, 1962. – 684с.
199. Современная философия: словарь и хрестоматия (под ред. Кохановского В.П.). - Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. – 511 с.
200. Современные теории цивилизаций. РЖ. - М.: Наука, 1995. - 486 с.
201. Соловьев Вл. Соч. В 2-х томах. 2 изд. Т.2. - М.: Мысль, 1990.- 892 с.
202. Соловьев Вл. Чтения о богочеловечестве; Статьи; Стихотворения и поэма; Из «Трех разговоров»: Краткая повесть об Антихристе. / Сост., вступ. и прим. А.Б. Муратова. - СПб.: Художественная литература, 1994. – 528 с.
203. Спиноза Б. Избр. Соч. В 2 т. Пер. с лат. и гол. - М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. – 631 с.
204. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье; Богословско-политический трактат. Пер. с лат. и гол. - Харьков: Фолио, М.: АСТ, 2000. - 400 с.
205. Средневековая андалузская проза. Пер. с араб. М.: Художественная литература, 1985. – 479 с.
206. Степин В.С. Научная рациональность в гуманистическом измерении.. // О человеческом в человеке. - М.: Политиздат, 1991. – 367 с.
207. Степин В.С. Теоретическое знание. - М.: Прогресс - Традиция, 2000. - 744 с.
208. Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. - М.: Наука, 1994. – 312 с.
209. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. - М., Республика. 1994. – 464 с.
210. Стычень Т. Что такое аксиология? // Культурология XX век: Антология. Аксиология или философские исследования природы ценностей. - М.: РАН. 1996. – 144 с.
211. Судзуки Д. Основы Дзэн-Буддизма. - Бишкек: МП Одиссей, 1993. – 672 с.
212. Супрун В.И. Ценности и социальная динамика // Наука и ценности. - Новосибирск: Наука, 1987. – 242 с.

213. Суркова Л.В. Технократизм: социокультурный феномен. М.: Б.И. 1992. – 158 с.
214. Суслов А.А. Теория элит в социальной философии. Диссертация на соискание ученой степени к.ф.н. по специальности 09.00.11.- социальная философия. - Волгоград, 1997,
215. Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга. Пер. с пали. - М.: Алетея, 2001. – 248 с.
216. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. Пер. с англ. - М.: Политиздат, 1989. - 572 с.
217. Тай Ситупа Двенадцатый. Относительный мир, абсолютный ум. - М.: «Путь к себе». 1997. – 191 с.
218. Таранов П.С. 120 философов: жизнь, судьба, учение. Симферополь. 1996. Тарнас Р. История Западного мышления. Пер. с англ. - М.: Крон - Пресс, 1995. – 448 с.
219. Толстой Л.Н. Собр. Соч. в 22 т. - М.: Художественная литература, Т. 12. 1982.– 478 с.
220. Торчинов Е.А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания. - Спб.: Изд. «Лань», 1998. – 448 с.
221. Тоффлер А. Шок будущего. Пер. с англ. - М.: ООО Изд. АСТ, 2002. – 557 с.
222. Трельч Э. Историзм и его проблемы. Пер. с нем. - М.: Юрист, 1994. – 719 с.
223. Трубецкой Е. Смысл жизни. - М.: «Грааль», 2001.- 336 с.
224. Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти. - М.: РОССПЭН, 1996. – 383 с.
225. Тугаринов В.П. О ценностях жизни и культуры. - Л.: Изд. Ленинградского ун-та, 1960. – 156 с.
226. Уэсиба Киссемару. Дух айкидо. Пер. с англ. - Киев: «София», 2000. – 125 с.
227. Фейербах Л. Сущность христианства // Мир и эрос. Антология текстов о любви. - М.: Политиздат, 1991. – С. 173-184.
228. Ферштайн Г. Тантра. Пер. с англ. - М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. – 395 с.
229. Философия истории. Антология: Учеб. Пособ. / Сост., ред. Ю.А. Кимелева. - М.: Аспект Пресс, 1995. – 351 с.
230. Философия истории. Под ред. А.С. Панарина. - М.: Гардарики, 1999. – 432 с.
231. Флоренский П.А. Соч. в 4 т. т. 1. // сост и общ. Ред. Игумена Андроника (А.С. Трубачева). - М., 1994. – 797 с.
232. Флоренский Павел. Собр. Соч. Т.4. Столп и утверждение истины. / под общ. Ред. А.А. Струве. М., 1990. – 814 с.
233. Франк С. Смысл жизни // Вопросы философии. 1990. № 6.
234. Франкл В. Воля к смыслу. - М.: Апрель-Пресс, изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. – 368 с.
235. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Психоанализ. Религия. Культура. - М.: Ренессанс, 1992. – 296 с.
236. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Психология бессознательного: Сб-к произв. / сост. М.Г. Ярошевский. - М.: Просвещение, 1989. – 448 с.
237. Фрейд З. Я и Оно: Сочинения. - М., Харьков: Экмо-Пресс, Фолио, 1989. – 1039 с.
238. Фромм Э. Душа человека. Пер. с англ. - М.: Республика, 1992. – 430 с.
239. Фромм Э. Революция надежды. Пер. с англ. - СПб.: «Ювента», 1999. – 245 с.
240. Хабермас Ю. Зиммель как диагност времени. // Зиммель Г. Избранное т.2. - М.: Юрист, 1996. – 604 с.
241. Хайдеггер М. Время и бытие. Пер. с нем. - М.: Республика, 1993. - 447 с.
242. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме. // Проблема человека в западной философии / Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича. - М.: Прогресс, 1988.

243. Хайдеггер М. Положение об основании. Пер. с нем. - СПб.: Алетейя, 2000. – 290 с.
244. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. Пер. с нем. М.: Гнозис, 1993. – 464 с.
245. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Пер. с нем. М.: Высшая школа, 1991. – 192 с.
246. Хомейни А. Ислам – панацея от кризиса идентичности и духовности человечества // Вожди народов - XX век. Свет исламской революции. Речи и выступления. ООО Палей – Мишин. - М., 1997. – 372 с.
247. Хрестоматия по истории Древнего Рима под ред. В.И. Кузищина. - М.: Высшая школа, 1987. – 431 с.
248. Цивилизации. Вып. 2. - М.: Наука, 1993. – 237 с.
249. Цивилизация. (Сб-к ст.) Вып. 1. - М.: Наука, 1992. – 227 с.
250. Цицерон. Философские трактаты. Пер. с лат. - М.: Наука, 1985. – 381 с.
251. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. ч.2. - М.: Высшая школа, 1991. - 512 с..
252. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. - М.: Селена, 1994. – 412 с.
253. Чернышевский Н.Г. Избранные философские произведения. Соч. Т. 1. - М.: Госполитиздат, 1951. – 914 с.
254. Чичерин Б.Н. Философия права. - М.: Мысль, 1900. – 438 с.
255. Швейцер А. Благоговение перед жизнью. Пер. с англ. - М.: Прогресс, 1992. – 572 с.
256. Шелер М. Избранные произведения. - М.: Гнозис, 1994. – 490 с.
257. Шилов Ю.М. Эмоционально-ценностный фактор в мыслительной деятельности // Наука и ценности. Ученые записки кафедры общественных наук ВУЗов Ленинграда. Под ред. М.С. Кагана. - Л.: Изд. Ленинград. Гос. Ун-та, 1990. – 182 с.
258. Шихаб ад-дин б. Бинт амир Хамза. Житие амира Кулала. // Мудрость суфиев. Пер. с перс. - СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001. – 448 с.
259. Шопенгауэр А. Идеи этики // Избр. Произв. - М.: Просвещение, 1993. – 479 с.
260. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Пер. с нем. - М.: Наука, 1992. Т. 1. – 670 с.
261. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. Пер. с нем. - М.: Мысль, 1993. – 663 с.
262. Шпет Г. Философские этюды. - М.: Прогресс, 1994. – 376 с.
263. Шрейдер Ю.А. Ценности, которые мы выбираем. Смысл и предпосылки ценностного выбора. - М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 208 с.
264. Штайнер Р. Философия свободы: Плоды духовных наблюдений по естественнонаучному методу. Пер. с нем. - Калуга.: Духовное познание, 1994. - 250 с.
265. Щербатский Ф.И. Избранные труды по буддизму. Пер. с англ. - М.: Наука, 1988. – 425 с.
266. Эстетика Ренессанса: Антология в 2-х томах. - М.: Искусство, 1981. – 495 с.
267. Эсхил. Трагедии. Пер. с древнегреч. - М.: Художественная литература, 1978. – 383 с.
268. Этическая мысль: научно-публицистические чтения (под общ. Ред. А.А. Гусейнова). - М.: Политиздат, 1992. – 283 с.
269. Юзвизин И.И. Информациология или закономерности информационных процессов и технологий в микро- и макро мирах Вселенной. - М.: МИИ, 1996. – 688 с.

270. Юм Д. Исследование о человеческом разумении. Пер. с англ. - М.: Прогресс, 1995. – 240 с.
271. Юм Д. Соч.: в 2 т. Т.2. Пер. с англ. - М.: Мысль, 1965. - 462 с.
272. Юнг К.Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии // Теория и символы алхимии. Великое Делание. А. Пуассон и др. - Киев, 1995. – 372 с.
273. Юнг Г. Очерки о современных событиях // Божественный ребенок: Аналитическая психология и воспитание: Сб. - М.: Олимп, ООО АСТ-ЛТД, 1997. – 400 с.
274. Ясперс К. Будда // Западная философия: итоги тысячелетия. Сост. Жамиашвили В.М. - Екатеринбург: «Деловая книга», Бишкек: «Одиссей», – 1997. – С. 158-193.
275. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Пер. с нем. - М.: Политиздат, 1991. - 527 с.
276. Baier Kurt. Concept of Value // Value theory in Philosophy and Social science. Ed. by Ervin Laszlo and S. Hilbur. Gordon and Breach. 1973.
277. Brumbaugh R.S. Changes of Value Order and Choices in Time // Value and Valuation. Axiological Studies in Honor of Robert S. Hartman. Ed. by J.W. Davis. The university of Tennessee. Press Knoxville. 1972.
278. Buhler Ch. Theoretical Observations About Life Basic Tendencies. American Journal of Psychotherapy 13: 561, 1959.
279. Dasgupta N. History of Indian Philosophy? Cambridge, 1932.
280. Durkheim E. De la division du travail social. Paris. 1960.
281. Frondizi R. What is Value? An Introduction to axiology by Risieri Frondizi. La Salle. Illinois. 1971.
282. Habermas Ur. Theorie des Kommunikativen Handelns. Bde 1-2. Frankfurt/Main, 1981.
283. Hartman R.S. Formal Axiology and the measurement of values // Value Theory in philosophy and Social science. Ed. by Ervin Laszlo and S. Hilbur. Gordon and Breach. 1973.
284. Hartman. N. Ethik. Berlin und Leipzig 1935.
285. Hayek F.A. Fatal Conceit. Chicago. 1989.
286. Heide E.L. Wert Eine Philosophische Grundlegung - Berlin. 1926.
287. Horkheimer M., Adorno Th. Dialektik der Aufklärung. Amsterdam, 1948.
288. Jill Le Blanc. A mystical persons of Disvalue in nature // Philosophy Today. 2001. № 3. Chicago
289. Knickerbocker I. Leadership A Conception and some Implications. Journal of Social Issues 4: 23. 1948.
290. Levinas Emmanuel. The contemporary Criticism of the Idea of Value and the Prospects for Humanism // Value and values in evolution. Ed. by Mariarz E.A. Gordon and Breach. New York, London, Paris. 1979.
291. Maslow A.N. Motivation and Personality. New York: Harper & Row, Publishers, 1954.
292. Murelius O. Ethics and Psychology. American Journal of Psychotherapy 12: 641, 1958.
293. Perry R.B. General theory of value. New-York, 1926.
294. Radcliff –Brawn A. Structure and function in primitive society. London, 1959.
295. Radhakrishnan S. Indian Philosophy, London, 1927.

296. Rudner R. The Scientist and make value judgements. // Readings in the philosophy of science. Ed. by Baruch A. Brody. Prentice – Hall, inc. Englewood Cliffr. New Jersey, 1970.
297. Scriven M. // Philosophy of science today. Ed. by Sidney Morgenbesser. Basic books, inc., Publishers № 4, London, 1967.
298. Theories of Personality. Calvin S. Hall. John Wiley and sons, inc. New York, London, Sydney, Toronto. 1970.
299. Tillich P. History and the Kingdom of God // God, history and historians / Ed. by McIntire C.T. – N.Y. Oxford, 1977.
300. Vernon G.M. Values, value definitions, and symbolic interaction // Value Theory in philosophy and Social science. Ed. by Ervin Laszlo and S. Hilbur. Gordon and Breach. 1973.
301. William H. W. A Value-perspective on Human Existence // Value and valuation. Axiological Studies in Honor of Robert S. Hartman. Ed. by J.W. Davis. The university of Tennessee. Press Knoxville. 1972.
302. William H. Werkmeister. A Value-perspective on Human Existence // Value and valuation. Axiological Studies in Honor of Robert S. Hartman. Ed. by J.W. Davis. The university of Tennessee. Press Knoxville. 1972.

Баева Людмила Владимировна  
Ценности изменяющегося мира: экзистенциальная философия истории  
Монография  
Астрахань  
2004  
Тираж 500 экз.