

**Л.В. Баева**

**Ценностные основания  
индивидуального бытия:  
опыт экзистенциальной аксиологии**

**Монография**

Москва 2003

УДК 17 (075.8)  
ББК 87.61  
Б 15

*Печатается по решению кафедры социальной философии  
Волгоградского государственного университета*

Отв. редактор: Омельченко Николай Викторович – доктор философских наук, профессор (Волгоград)

Рецензенты:

Дубровский Давид Израилевич – доктор философских наук, профессор (Москва),

Столович Лев Наумович – доктор философских наук, профессор (Тарту, Эстония)

Порус Владимир Натанович – доктор философских наук (Москва)

Баева Л.В. Ценностные основания индивидуального бытия: Опыт экзистенциальной аксиологии: Монография. М.: Прометей. МПГУ, 2003. 240 с.

В монографии исследуется теоретическое и мировоззренческое содержание ценностей, обсуждаются проблемы структуры, субъектов, классификации, природы ценностей, а также анализируются ценностные приоритеты личности с позиции экзистенциального подхода.

Работа обращена, прежде всего, к специалистам в области гуманитарного знания, а также ко всем читателям, интересующимся философией.

**ISBN 5-94845-066-X**

© Л.В. Баева, 2003

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<u>Введение.....</u>	<u>5</u>
<u>Глава 1. Структура и классификация ценностей.....</u>	<u>11</u>
<u>Понятие ценности.....</u>	<u>11</u>
<u>а) «ценность» как общефилософская категория.....</u>	<u>11</u>
<u>б) ценность как вид информации.....</u>	<u>16</u>
<u>в) ценность и экзистенция.....</u>	<u>17</u>
<u>1.2. Трехединая сущность ценности.....</u>	<u>19</u>
<u>а) компоненты и уровни ценности.....</u>	<u>19</u>
<u>б) ценность и цель.....</u>	<u>25</u>
<u>в) ценность и смысл.....</u>	<u>27</u>
<u>д) ценность и переживание.....</u>	<u>32</u>
<u>1.3. Оценивание как основание субъективации бытия.....</u>	<u>37</u>
<u>а) представления об оценивании и оценке.....</u>	<u>37</u>
<u>б) оценивание как субъективация.....</u>	<u>41</u>
<u>в) оценивание и познание.....</u>	<u>43</u>
<u>г) оценивание как творчество.....</u>	<u>46</u>
<u>д) особенности самооценивания.....</u>	<u>50</u>
<u>е) структура самооценивания.....</u>	<u>54</u>
<u>ж) субъект и объект самооценивания.....</u>	<u>58</u>
<u>1.4. Проблема субъективного и объективного в ценности.....</u>	<u>60</u>
<u>а) субъективная сущность ценности.....</u>	<u>60</u>
<u>б) объективная сущность ценности.....</u>	<u>62</u>
<u>в) трансцендентная сущность ценности.....</u>	<u>65</u>
<u>1.5. Проблема материального и идеального в ценности.....</u>	<u>69</u>
<u>а) классические подходы к построению классификации ценностей.....</u>	<u>73</u>
<u>в) краткие выводы.....</u>	<u>86</u>
<u>Глава 2. Комплексная природа ценностей.....</u>	<u>90</u>
<u>2.1. Материальные факторы в природе ценности.....</u>	<u>91</u>
<u>а) фактор природной среды.....</u>	<u>91</u>
<u>б) экономический фактор.....</u>	<u>93</u>
<u>2.2. Фактор бессознательного в становлении ценностей.....</u>	<u>96</u>
<u>а) проблемы изучения бессознательного.....</u>	<u>96</u>
<u>б) инстинкты и ценности.....</u>	<u>98</u>
<u>в) чувственное в природе ценности.....</u>	<u>100</u>
<u>г) фактор интуиции.....</u>	<u>101</u>
<u>2.3. Фактор сознания и процесс формирования ценностей.....</u>	<u>104</u>
<u>а) сознание личности.....</u>	<u>105</u>
<u>б) сознание общества.....</u>	<u>108</u>
<u>2.4. Механизм формирования ценностей.....</u>	<u>109</u>
<u>а) как субъективное становится «всеобщим»?.....</u>	<u>110</u>
<u>б) краткие выводы.....</u>	<u>115</u>
<u>Глава 3. Проблема субъекта ценностей.....</u>	<u>117</u>
<u>3.1. Основные подходы к пониманию субъекта ценностей.....</u>	<u>118</u>
<u>3.2. Классификация субъектов ценностей.....</u>	<u>120</u>
<u>а) витальный тип.....</u>	<u>121</u>
<u>б) социальный тип.....</u>	<u>123</u>
<u>в) экзистенциальный тип.....</u>	<u>125</u>

3.3. Субъект ценностей общества .....	128
а) цивилизационный подход к проблеме.....	128
б) элитологический подход к проблеме.....	132
Глава 4. Ценности индивидуального бытия.....	136
4.1. Жизнь как индивидуальная и всеобщая ценность.....	137
а) жизнь как первичная ценность.....	137
б) антиномии оценивания жизни.....	138
в) жизнь как единство.....	141
г) эволюция оценивания жизни.....	146
д) от чего зависит оценивание жизни?.....	148
е) жизнь и проблема смысла.....	153
ж) смерть как условие смысла жизни.....	155
4.2. Духовность и ее аксиологическое содержание.....	159
а) единство жизненности и духовности.....	159
б) духовность как трансценденция и свобода.....	160
в) субъекты духовных ценностей.....	163
г) духовность и творчество ценностей.....	165
д) духовный выбор.....	167
е) духовная цель.....	169
ж) духовная практика.....	170
4.3. Ценность знания .....	172
а) дуализм знаний и ценностей.....	172
б) знания как реализация экзистенции.....	176
в) аксиологическая классификация знаний.....	177
г) знание и незнание в даосской традиции.....	183
д) знание как освобождение в индийской традиции.....	184
е) знание как благо в мусульманской традиции.....	186
ж) итоги сравнительного и исторического анализа .....	187
4.4. Творчество и его ценностный смысл .....	193
а) своеобразие оценивания творчества в восточном мировоззрении .....	194
б) индийская традиция.....	196
в) мусульманская традиция.....	198
г) оценка творчества в западной и отечественной философии.....	199
д) творчество и экзистенция.....	202
е) творчество и нравственность.....	203
4.5. Любовь как ценность трансцендирования личности.....	206
а) аксиология любви в индийской традиции.....	207
б) путь к гармонии: любовь в китайской традиции.....	209
в) путь к блаженству: любовь в мусульманской традиции.....	210
г) любовь и индивидуальность: специфика .....	211
западного оценивания.....	211
д) экзистенциальная сущность любви.....	212
е) предварительные выводы .....	218
Глава 5. Ценности в современном мире.....	221
1.5. Ценности личности в условиях социума.....	221
2.5. Особенности ценностной картины современности.....	224
Заключение.....	234
Библиографический список.....	236

## Введение

*Ценность есть нечто всепроникающее,  
определяющее смысл и всего мира в целом,  
и каждой личности, и каждого события,  
и каждого поступка.*

Н.О. Лосский

*Что человек ценит, чему поклоняется, тем и  
становится.*

«Шата-патха-брахман»,  
древнеиндийский трактат

Разрешение кризисной ситуации, от повседневной до глобальной, неизбежно связано с выявлением направляющих ценностей, отражающих взаимодействие между объективными законами реальности и субъективными качествами личности. Анализ теоретического смысла и содержательного наполнения ценности, поиск субъекта и объекта ценностей, определение роли ценностного основания в бытии индивида и общества подводят нас к необходимости создания *экзистенциальной аксиологии*, охватывающей не только этические и эстетические, но и антропологические и онтологические проблемы. Экзистенциальная аксиология (axios – имеющий ценность; logos – разум, теория) – не просто теория ценностей существования индивида-для-себя или индивида-в-себе. Это область знания, исследующая проблемы взаимодействия индивидуального и онтологического, личностного и социального, смыслозначимого и наличного, духовного и природного. Она начинается с ответов на вопрос об источнике ценностных представлений и восходит к пониманию их влияния на окружающее природно-социальное бытие. Ценность в ее экзистенциальном аспекте выступает неким вектором, отражающим направление тех изменений в социальном бытии, которые не относятся к разряду объективных, спонтанных, естественно-природных. Там, где мы имеем дело с направленным саморазвитием, самоусложнением, с попытками внесения разумного или нравственного начала в природное бытие, неизбежно обращение к ценностям – смыслозначимым целям развития. Моделирование реальности в сознании, ее практическое изменение и дополнение с позиции должного выступает сферой подлинной свободы индивида, который оказывается способным выйти за рамки собственной природно-социальной программы.

Создание экзистенциальной аксиологии предполагает два приоритетных направления: исследование ценностей внутреннего бытия личности, возможностей творчества, субъективной интерпретации ценностей и исследование ценностного основания общественной жизни в целом, развитие социальной аксиологии и аксиологии истории. Принципиального различия между этими направлениями нет, поскольку их объединяет единый субъект – личность как феномен по отношению к внутреннему Я и как сущность по отношению к обществу и истории в целом. Исследование ценностей современного постнеклассического периода ставит задачу формирования *неоэкзистенциальной* концепции, соответствующей условиям начала XXI в., эпохе, имеющей качественные отличия от предыдущих стадий истории общества. Прежде всего, речь идет о состоянии постоянной угрозы жизни и развитию человечества, бессознательное и осознанное переживание которой определило особенности современной ценностной ситуации. Устойчивость кризиса и «фактора Апокалипсиса», становясь обыденными в сознании людей, коренным образом меняют их ценности и цели. Аксиологического исследования современного нам общества, по сути, еще не создано (либо, как отмечают некоторые ученые, оно находится «в состоянии тупика» в силу «чересчур суженной теории реальности»<sup>1</sup>), в то время как именно оно во многом призвано ответить на главный Вызов времени – Вызов Жизни и Духовности.

С другой стороны, одним из самых актуальных направлений современной философии по праву является исследование субъективной реальности, отводящее ключевую роль внутреннему личностному фактору в бытии. Современные исследователи справедливо отмечают, что «объективное бытие не является полным бытием»<sup>2</sup>, что современное сознание стоит перед задачей формирования «субъективной онтологии»<sup>3</sup>. В этой связи ценностная сфера как главное выражение субъективности оказывается в центре интересов философов, психологов и даже теоретиков точных дисциплин и естествознания. Влияние субъекта, его сознания и переживания на происходящие ментальные и физические процессы окружающей реальности становится одним из приоритетных направлений нового века философии.

Следует отметить, что изучение проблемы ценностей имеет давние традиции в философии, однако предлагаемый подход и методология позволяют сделать новые выводы относительно ее онтологического и исторического смысла. Если обратиться к истории рассмотрения вопроса, необходимо вспомнить, что философия ценностей или аксиология как отдельная отрасль возникла сравнительно поздно – во второй половине

<sup>1</sup> Стычень Т. Что такое аксиология? // Культурология XX век: Антология. Аксиология или философское исследование природы ценностей. М., 1996. С. 9.

<sup>2</sup> Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 246.

<sup>3</sup> Серл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 39.

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 недоступного миру фактов и науки. Несмотря на достаточно позднее формирование самого понятия «ценность», аксиологические проблемы присутствовали в философии со времен ее становления, а сами термины «ценность», «оценка» имеют смысловое выражение практически во всех языках. В целом среди многообразия подходов к пониманию ценности в философии можно выделить следующие основные направления.

Во-первых, это понимание ценности как объективного бытия, усматриваемого или усваиваемого субъектом в процессе практической, познавательной, нравственной или эстетической вида 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 (Платон, Г. Лотце, М. Шелер, Н. Гартман, Вл. Соловьев, Н. Бердяев, Н. Лосский, С. Франк, Э. Трельч, В. Франкл<sup>4</sup> и др.); 2) ценность как социокультурный феномен, имманентно присущий развитию общественного бытия, выражающий направление его развития, суть которого состоит в трансформации природных потребностей в нравственно-рациональные (В.Г. Белинский, Н.Г. Чернышевский, Г. Зиммель, Г. Маркузе, Л.Н. Столович, А.А. Ивин, В.С. Степин, М.А. Розов<sup>5</sup> и др.); 3) ценность как идеальный продукт материальных и духовных потребностей личности, формирующихся объективно под влиянием экономического фактора (Т. Гоббс, Дж. Локк, С.Ф. Анисимов, В.А. Василенко, П.Р. Леиашвили<sup>6</sup> и др.); 4) ценность как продукт интеллектуально-психологических потребностей личности, формирующийся преимущественно под воздействием

<sup>4</sup> См. Платон. Соч.: В 3 т. М., 1971. Т. 1; Лотце Г.Р. Основания практической философии. СПб., 1882; Шелер М. Избранные произведения. М., 1994; Гартман Н. Эстетика. М., 1958; Hartman. N. Ethik. Berlin und Leipzig 1935; Соловьев Вл. Чтения о богочеловечестве: Статьи. М., 1994; Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989; Франк С. Смысл жизни // Вопросы философии. 1990. № 6; Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994; Франкл В. Воля к смыслу. М., 2000.

<sup>5</sup> Белинский В.Г. Полн. собр. соч. М., 1953. Т. 7; Чернышевский Н.Г. Избр. филос. произв. Соч. Т. 1. М., 1950; Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни. М., 1996. Т. 2; Маркузе Г. Эрос и цивилизация: философские исследования фрейдизма // Человек и его ценности. Всемирный философский конгресс в Брайтоне 1988. Ч. 2. М., 1988; Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994; Ивин А.А. Основания логики оценок. М., 1970; Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М., 1994; Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000; Розов М.А. Проблема ценностей и развитие науки // Наука и ценности. Новосибирск, 1987.

<sup>6</sup> Гоббс Т. Соч.: В 2 т. М., 1991. Т. 2.; Локк Дж. Соч.: В 3 т. М., 1988. Т.3; Анисимов С.Ф. Духовные ценности: производство и потребление. М., 1988; Василенко В.А. Мораль и общественная практика. М., 1983; Леиашвили П.Р. Анализ экономической ценности. М., 1990.

биологического фактора (А. Шопенгауэр, Ю. Вейденгаммер, З. Фрейд, Э. Фромм<sup>7</sup> и др.).

Во-вторых, это понимание ценности как субъективного феномена, имеющего своим источником совокупность интеллектуальных, психологических, нравственных особенностей личности проявляющихся вовне: 1) ценность как нравственно-эстетический феномен, выражение индивидуальной души субъекта, уникальной и единичной по своей сути (А. Шефтсбери, И. Кант, Ф.М. Достоевский<sup>8</sup> и др.); 2) ценность как результат развития сознания индивида, продукт его рациональной деятельности (Д. Юм, Дж. Дьюи, В.П. Тугаринов<sup>9</sup> и др.); 3) ценность как продукт эмоционально-волевого, биологического развития индивида, являющегося определяющим для индивидуального и общественного бытия (Ф. Ницше, Р.Б. Перри, Дж. Сантаяна<sup>10</sup> и др.).

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. Виндельбанд, Г. Риккерт, Ф. Brentano, Э. Гуссерль, И. Хейде и др.<sup>11</sup>); 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, Р. Арон, Ж.П. Сартр, А. Маслоу, М.С. Каган<sup>12</sup> и др.); 3) ценность как выражение понимания, объяснения, истолкования мира (Бога) субъектом (М. Хайдеггер, Э. Левинас, Д. фон Гильдебранд<sup>13</sup> и др.).

<sup>7</sup> Шопенгауэр А. Идеи этики // Избр. произв. М., 1993; Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1992; Вейденгаммер Ю. О сущности ценности. Социологический набросок. СПб., 1911; Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Психоанализ. Религия. Культура. М., 1992; Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Психология бессознательного: Сб. произв. / Сост. М.Г. Ярошевский. М., 1989; Фрейд З. Я и Оно: Сочинения. М., Харьков, 1989; Фромм Э. Душа человека. М., 1992; Фромм Э. Революция надежды. СПб., 1999.

<sup>8</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. / Общ. ред. В.Ф. Асмуса. М., 1965. Т. 4; Кант И. Трактаты и письма. М., 1980; Шефтсбери А. Эстетические опыты. М., 1975; Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1978. Т. 28.

<sup>9</sup> Юм Д. Исследование о человеческом разумении. М., 1995; Юм Д. Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 2.; Дьюи Дж. Реконструкция в философии. М., 2001; Тугаринов В.П. О ценностях жизни и культуры. Л., 1960.

<sup>10</sup> Ницше Ф. Избр. произв. М., 1993; Ницше Ф. Полн. собр. соч. М., 1910. Т. 9; Perry R.B. General theory of Value. New-York, 1926; Santayana J. The realism of being. N.Y., 1927.

<sup>11</sup> Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия. М., 1993; Виндельбанд В. Прелюдии: Философские речи и статьи. СПб., 1904; Риккерт Г. Два пути познания // Новые идеи в философии. СПб., 1913. Сб. 7.; Риккерт Г. Философия истории. СПб., 1908; Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911; Brentano Ф. О происхождении нравственного познания. СПб., 2000; Гуссерль Э. Феноменология // Логос. М., 1991. № 1; Heide E.L. Wert Eine Philosophische Grundlegung Berlin. 1926.

<sup>12</sup> Вебер М. Избр. соч. Образ общества. М., 1994; Вебер М. Избранные произведения. М., 1990; Арон Р. Философия истории // Философия и общество. 1997. № 1; Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2002; Маслоу А. По направлению к психологии бытия. М., 2002; Каган М.С. Человеческая деятельность. М., 1974.

<sup>13</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993; Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича. М., 1988; Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм Другого человека. СПб., 1998; Д. фон Гильдебранд. Этика. СПб., 2001.



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 к появлению самого понятия ценности, его самостоятельной эволюции вплоть до наделения его статусом высшей философской категории, к попытке низведения ее к разряду относительных, субъективных (а, следовательно, не научных) понятий до современного признания необходимости исследования бытия с позиции ценности наряду с такими параметрами, как истинность, сущность, причинность и др.

Современные зарубежные исследователи сегодня особенно активно занимаются решением проблем теоретического смысла понятия «ценность», символического значения ценности, соотношением смысла и значимости, поиском субъекта и объекта ценностей и т.д.<sup>14</sup>

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 бытия, как внешнего, так и внутреннего, что их развитие выявило целый ряд особенностей. С одной стороны, научная философия не принимала 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 становилась шире ее собственных рамок и оказывалась актуальной для всего философского знания. По мере борьбы или, точнее, влияния двух этих тенденций друг на друга и вела свое развитие аксиологическая мысль.

Сегодня много говорится о «кризисе ценностей», их переоценке, напряженном поиске новых ориентиров существования. Однако каждое поколение привносит новые цели и устремления, продолжая процесс становления мировоззрения общества. Что же качественно отличного в современной ситуации? Так ли она трагична и опасна? Для ответов на эти

<sup>14</sup> См. 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; 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; 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; Philosophical problem of science and technology. Ed. by A.C. Michalos. Guelph, Ontario, Canada, Boston. 1974; Frondizi R. What is Value? An Introduction to axiology by Risiery Frondizi. La Salle. Illinois, 1971; Baier Kurt. Concept of Value // Value theory in Philosophy and Social science. Ed. by Ervin Laszlo and S. Hilbur. Gordon and Breach, 1973; Scriven M. // Philosophy of science today. Ed. by Sidney Morgenbesser. Basic books, inc., Publishers № 4, London, 1967; Rudner R. The Scientist and make Value judgements // Readings in the philosophy of science. Ed. by Baruch A. Brody. Prentice – Hall, inc. Englewood Cliff. New Jersey, 1970.

вопросы необходимо понять, во-первых, какую роль вообще играют ценности в развитии, во-вторых, в чем сущность традиционных или классических ценностей личности и цивилизации, в-третьих, каковы ценностные приоритеты современной эпохи и, в-четвертых, что означает эта трансформация для истории человечества. Ответам на эти вопросы и будет посвящено данное исследование.

## Глава 1. Структура и классификация ценностей

*Ценность есть опредеченная цель, определенная потребностями такого представления, которое самоотчуждается в мире как картине.*

Мартин Хайдеггер

Задачами данной главы выступают анализ содержательного наполнения понятий «ценность», «оценивание», рассмотрение сущности и возможных проявлений ценности, исследование структурных компонентов и уровней ценности, выявление их специфики и взаимодействий, уяснение соотношения понятий ценности и цели, смысла, переживания, изучение внутренних противоречий в составе ценности (субъективного–объективного, материального–идеального), построение общей классификации ценностей.

### ПОНЯТИЕ ЦЕННОСТИ

#### а) «ценность» как общефилософская категория

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>15</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.

Понятие «ценность», традиционно относимое к этико-эстетической сфере, по нашему мнению, является центральным и общефилософским, имеющим непосредственное отношение и к онтологии, и к гносеологии, и к антропологии, и к социальной философии. Ценности связывают в единое целое мир природы, общества, сознания, чувствования, деятельности.

<sup>15</sup> См. Баева Л.В. Ценностное основание индивидуального и общественного бытия: Опыт экзистенциальной аксиологии // Перспективы философской мысли России. Ростов-на-Дону, 2002. С. 17–61; Баева Л.В. Ценности: Понятийный, структурный, функциональный анализ // Гуманитарные исследования: Журнал фундаментальных и прикладных исследований. Астрахань, 2002. № 4. С. 5–11.

Понятие «ценность» и его содержательное наполнение могут быть исследованы по следующим основным направлениям:

- *онтологическому*. Ценности в этом аспекте могут рассматриваться, во-первых, как выражение направленности изменений бытия, то есть в качестве его важнейшего структурно-целевого компонента. И, во-вторых, в плане индивидуального бытия субъекта ценность может быть исследована как переживание принадлежности личности к бытию, «включенность» в него и возможность взаимодействия;
- *гносеологическому*. 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;
- *антропологическому*. 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;
- *праксеологическому*. 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;
- *герменевтическому*. 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.

В каждом из аспектов роль ценности может быть проанализирована исходя из сосуществования субъекта (личности, общества, феноменов природы) и мира в целом. Поскольку и личность, и мир представляют собой динамичные, постоянно изменяющиеся системы, суть их отношений заключается во взаимовлиянии, определяющем направленность дальнейших изменений. Ценности в этом смысле выступают мерой участия личности в становлении бытия и критерием значимости бытия (его феноменов) для развития личности. В индивидуальном бытии 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.

Ценности – идеальный феномен, особенностью которого, в отличие от материальных объектов, является принадлежность к субъективному восприятию и сознанию. Какие-либо предметы или отношения обладают ценностью для индивида, поскольку вызывают определенные субъективные переживания (любовь, радость, удовольствие, страдание, страх, ненависть и т.д.) в связи с их обладанием или потерей, но это не означает, что они являются такой же ценностью для других. Для окружающих ценность личности во многом остается «вещью в себе», поскольку «мир переживаний» каждого субъекта уникален и не может быть полностью открыт другому. Даже если какие-либо объекты получают статус всеобщих ценностей, в переживании каждого они остаются глубоко индивидуальными и наполненными собственным смыслом.

В наиболее общем виде ценность может быть определена как комплекс направленных от субъекта к объективной реальности волевых, эмоциональных, интеллектуальных переживаний, воплощающих в себе наиболее значимые целе- и смыслодержающие 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 будет справедливым отнесение ценности к сфере всеобщности в гегелевской традиции понимания этого понятия (в контексте «теория связи») как предельно общего, богатого, включающего в себя все многообразие единичного через диалектическое снятие (С позиции противоположного «догегелевского» подхода, или «теории сходства», всеобщее 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 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 актуализированы. 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.

Ценность не существует без оценивающего субъекта и без самого процесса оценивания. Ценность есть феномен духовного творчества, заключающегося в создании смыслов и значений объектов, вызывающих субъективные переживания. Наделение ценностью предметов и явлений внешнего мира непосредственно связано с самооценкой субъекта, уровнем его способностей и притязаний, что можно увидеть на примерах построения философских теорий. Так, 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.). По сути, все логические и иррациональные построения начинаются с оценивания, и в силу того, что каждый из субъектов наделен уникальными ценностными ориентирами, можно встретить многообразие различных теоретических систем их осмысления. Самооценка, личный опыт, особенности внутреннего мира личности и специфические условия жизнедеятельности оказывают решающее влияние на формирование ценностного отношения, которое будет уникальным в каждом из случаев. В этом смысле творчество ценностей всегда субъективно и исторически конкретно. Так, свобода как ценность для человека, жившего в условиях тоталитарного общества, будет отличаться от свободы для человека, живущего в период либерализма. Ценности жизни и здоровья будут иметь наибольшее значение для тех, кто испытал угрозу их потери. Во многом индивидуальными оказываются и религиозные ценности, опирающиеся на личный мистический опыт, в полной мере не доступный для другого. Нравственные ценности – блага, счастья, удовольствия, справедливости – будут выражать стремление сохранить или изменить существующее положение вещей таким образом, чтобы оно наполняло жизнь человека положительными эмоциями, верой в наличие позитивного смысла. Но при

этом каждый индивид всегда будет иметь в виду лишь собственное представление о благе, справедливости или удовольствии, связанное с собственным жизненным опытом, эмоциональными, интеллектуальными способностями. Еще более субъективны ценности эстетического, которые неизбежно оказываются связанными с эмоционально-образной сферой личности, особенностями вкуса и восприятия. В том или ином случае то, что мы наделяем ценностью, в первую очередь зависит от нас, а уже затем от свойств объекта. Таким образом, и в этом можно согласиться с М. Хайдеггером, сущность ценности «истекает» из бытия. Но не из бытия природы и вещей, а из бытия личности, переживающей свое существование в мире и ограниченность во времени.

В этой связи следует заметить, что исследования в области ценностей всегда будут выступать проявлением ценностного отношения к объектам бытия, так как оно 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 с 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.

Однако особенность философского исследования связана со стремлением к выявлению общего смысла изучаемых процессов. Можно ли, при всем многообразии ценностных переживаний и представлений о ценностях, говорить об их всеобщем смысле? По нашему мнению, единым в процессе оценивания бытия и становлении ценностей личности, 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 и его изменения в направлении совершенства. Так, 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 умножает свое бытие. Ценности мистического, религиозного свидетельствуют о желании духовного бессмертия, даже если при этом отвергается субъективность. Экзистенциальные ценности, 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.

### **б) ценность как вид информации**

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, программировать его.

### **в) ценность и экзистенция**

Если ценность есть вид информации, выражающей субъективность, предпочтение, представление о совершенном бытии, способной к управлению жизнью самой личности и даже окружающей реальности она имеет экзистенциальный характер. Ценность свидетельствует об актуальном и должном бытии личности, выражает меру его свободы по отношению к внешней детерминации. 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. 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.

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 М. 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 единственным, что позволяет человеку не изменять себе, сохранять свою «самость», проходя сквозь бытие, совершая «скачки» 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 своеобразие не только благодаря уникальному биологическому организму и интеллектуально-психологическим способностям, но и в равной степени благодаря ценностному основанию, которое выражает приоритеты и направленность разумной, волевой, эмоциональной деятельности.

Однако ценности – это феномены, имеющие не только личное, но и общественное значение. Не означает ли попытка выявления общечеловеческих ценностей соединения их субъективных носителей в единого, безличного 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>16</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 особенное в диалектический синтез. Таким образом, общественные ценности не

<sup>16</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 112-118.

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. Можно заключить, что ценности как один из видов информации, выступают манифестацией индивида в мире, являются квинтэссенцией его 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. Однако прежде чем обращаться к вопросам влияния ценностей на бытие, необходимо изучить внутреннюю структуру ценности как понятия и феномена.

## 1.2. ТРИЕДИНАЯ СУЩНОСТЬ ЦЕННОСТИ

### а) компоненты и уровни ценности

Ценность традиционно рассматривается как целостная единая субстанция, имеющая определенные характеристики и признаки при соотношении с другими внешними для нее феноменами. Различные классификации, системы иерархий ценностей, как правило, исходят из понимания ценности-монады, неделимой единицы духовного бытия. В частности, в одном из современных исследований, связанных с выявлением сущности ценности, американский ученый Р. Фрондизи приходит к выводу, что она не может быть сведена к сумме отдельных качеств, поскольку представляет собой Гештальт-качество (Gestalt-quality)<sup>17</sup>. Разделяя в целом идею о сложном, синтетическом характере ценности, мы полагаем, что исследование ее составляющих, тем не менее, необходимо и позволяет глубже осмыслить ее многофакторную, антиномичную природу. Ценность в этом случае не сводится к сумме ее составляющих, поскольку ее компоненты исследуются во взаимосвязи и влиянии друг на друга. Целостность ценности свидетельствует, что ее элементы находятся между собой не в механической, а в органической связи, что при этом не отрицает их наличия и не снимает проблему их изучения.

<sup>17</sup> Frondizi R. Value as a Gestalt Quality // What is Value? An Introduction to Axiology. La Salle. Illinois. 1971. P. 159-165.

Понимание ценности как структуры, комплекса противоречивых составляющих приводит к выводу о том, что мы имеем дело со сложным, многофакторным феноменом, внутренняя особенность которого может объяснить многоликость и неоднозначность его внешних проявлений. Эта особенность поставила перед нашим исследованием задачу анализа ценности как синтетического комплекса. Применение структурного и феноменологического методов позволило увидеть многоуровневость и внутреннюю противоречивость ценности как понятия, проанализировать ее отдельные компоненты и связи между ними.

Исследование ценности предполагает выявление в ней направляющей, энергетической составляющей, отражающей потенцию изменения или сохранения определенного качества, и сам образ совершенства (или цель, которая может и должна быть достигнута), воплощенный в идеальной символическо-понятийной форме. Исходя из этого, предлагается структура ценности, включающая следующие компоненты:

- интенциональность;
- символ;
- понятие.

А также – три *уровня*, в которых существует и проявляется ценность:

- значимость;
- смысл;
- переживание.

Обратимся к рассмотрению каждого из этих компонентов и уровней в отдельности.

1. **Интенциональность** – важнейший компонент ценности, характеризующий ее направленность от субъекта вовне, ее активность в направлении должного или совершенного. Формирование ценности первоначально складывается из желания, влечения, потребности, интереса и, таким образом, в его основе лежит субъективное воление, стремление к воплощению чего-либо из потенциального в реальное, из субъективно значимого в общественно зримое. Суть общественной ценности состоит в том, что она воплощает собой направление исторических процессов и изменений, и именно данный компонент в ее структуре имеет при этом определяющее значение, являя собой источник деятельности, состоящий в воле субъектов социального действия. Все преобразования действительности в той или иной степени осуществляются благодаря этому энергетическому ресурсу человека. Устремление возникает из удовлетворенности или неудовлетворенности субъекта действительностью (в первом случае оно ведет к формированию традиционных ценностей, а во втором – инновационных).

Основу этого компонента в структуре ценности составляет способность к интенциональности. Интенциональные акты отличаются от

чувственных состояний, хотя также связаны с переживанием субъектом своего положения в бытие. Однако сущность этой способности не ограничивается эмоциональной сферой, а включает в себя волевые акты и функции. Эта сфера воплощается в способности направлять и устремлять субъективность индивида во внешнюю реальность и конструировать в ней идеальные объекты, предметы, имеющие высокую значимость.

2. Символ – второй компонент в структуре ценности, воплощающий собой ее символический, иррациональный смысл как бессознательный ориентир для воплощения. Основу этого компонента ценности составляет бессознательно архетипическая сфера психики человека как части природного мира, имеющего способность к трансформации биологических импульсов в высшие по уровню абстрактности образы, приобретающие исключительно значимое содержание и воздействие.

Многие исследователи отмечают, что большая часть ценностей имеет непонятный, не логический, а сакральный, мистический бессознательный характер (Г. Юнг, Э. Фромм, Г.М. Вернон). Символическое наполнение, на наш взгляд, присутствует в большей или меньшей степени в ценностях любого типа, но является приоритетным в структуре ценностей нравственной и духовной сферы. Многие из этих ценностей воспринимаются в духовной реальности как символы, знаки, наполненные глубинным теоретическим смыслом, воплощенном в едином понятии: Бог, Благо, Красота и т.д. Даже в ценностях витального типа – жизни, здоровья, продолжения рода и др. – могут быть выявлены основания их символического значения, такие, как символ Жизненной Силы, Предков, Рода, Матери-земли, Отца и т.д. Их становление связано с периодом мифологического мировосприятия и потому сохраняет явный символический, даже мистический и сверхъестественный смысл, несмотря на то, что содержание их объяснимо вполне реальными – биологическими, природными, материальными – факторами. Значительная часть ценностей личности связана с переживаниями страха, боли, страдания и стремлением к их устранению. Переживания могут не подвергаться рефлексии, или вытесняться из сознания. Однако их проявление в сознании имеет большую значимость и связано с кодированием данной информации в символы, вызывающие глубинные ассоциации. Этот вопрос подробно проанализирован Г. Юнгом, Э. Кассирером, Г. Верноном, утверждавшими первостепенное значение символической формы для выражения и передачи индивидуального и коллективного опыта.

Так, Г. Вернон определяет символ как единство знака и значимости, выражающее стремление к гармоничному взаимодействию личности со средой<sup>18</sup>. Символы могут быть разделены на эмпирические (связанные с

<sup>18</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. 123-132.

эмпирическим носителем) или ER-symbols и неэмпирические, NER-symbols, которые содержат, по мысли Г. Вернона, свидетельства о том, к чему склонна та или иная личность, их носитель. В целом, разделяя мысль о том, что ценность есть символическое сообщение миру о своей сущности, своем варианте видения и понимания гармонии, мы, однако, предполагаем, что ценность включает не только символический элемент.

3. Понятие – третий компонент в структуре ценности, сущность которого состоит в наличии рационального, логического, понятийного основания, проявляющегося в той или иной степени во всех ценностях, или которое может быть выявлено в них при определенном теоретическом анализе. Ценности священного, сакрального содержания на первый взгляд исключают этот компонент, но вместе с тем каждая из этих ценностей имеет логически объяснимое значение.

Суть рационалистического понимания ценностей связана с проявлением в их основании рефлексии, мышления по поводу возможности приобщения к высшему. Рациональное основание присутствует в ценностях разного типа в большей или меньшей степени; менее всего оно проявляется в эстетических и священных ценностях и в большей мере присутствует в ценностях этических, социальных, политических. Осмысление и теоретическое наполнение важнейших среди них ценностей Свободы, Гуманизма, Прогресса и др. составляют неотъемлемую часть духовной эволюции западного мира.

Помимо компонентов, ценность включает в себя три содержательных уровня.

1. Значимость – важнейший уровень ценности, связывающий в единое отдельные звенья внутреннего и внешнего для субъекта мира. В наиболее общем виде значимость может быть понята как значение некоторого предмета или явления для человека, то есть как свойство или качество, отвечающее интересу субъекта. В более широком смысле значимость – это соответствие некоего свойства объекта или идеи внутренней природе и смыслу существования индивида. Значимость становится тем своеобразным феноменом, через который внешний, чуждый для человека мир приобретает необходимое субъекту содержание и получает право вхождения в глубины субъективности. При этом внешнее может стать по значимости даже приоритетным и определяющим в жизнедеятельности субъекта, что связано во многом с индивидуальными особенностями последнего. Значимость выступает ключевым движущим фактором волевой деятельности субъекта, способным привести даже к большим результатам, нежели факторы экономический или биологический. Ни голод, ни стремление к удовольствию, ни даже страх перед смертью не заставляли людей идти на такие поступки и свершения, как ради осуществления какой-либо идеи, реализации собственного замысла, совершения подвига во имя человека или святыни. Что-либо

имеет для субъекта ценность в той мере, в которой оно обладает значимостью.

Чем же измеряется сама значимость? В решении данной проблемы, в частности Робертом Гартманом, была предложена теория «формальной аксиологии». Ее суть состоит в том, что значимость вещи определяется в связи с богатством свойств объекта, и «измерение ценности (measurement of values) это измерение полноты свойств»<sup>19</sup>, их богатства или бедности. Полнота свойств в этом случае выступает воплощением значимости. Однако понимание значимости как множества, полноты свойств, по нашему мнению, не объясняет, почему та или иная простая вещь порой ценится выше сложной. Это затруднение может быть снято, если значимость рассматривать как свойство вещи, отвечающее интересу субъекта, его собственной природе и смыслу жизни. Таким образом, значимость – уровень, который составляет субстанциональное содержание ценности, которое тесно взаимосвязано со смыслом и переживанием.

2. Смысл – второй структурный уровень существования и проявления ценности, во многих аксиологических учениях не включаемый в содержание последней. Вместе с тем смысловой уровень выступает причинным, первичным по отношению к значимости, так как он выявляет, *что* именно из внешних объектов и их свойств будет обладать наибольшим приоритетом. Смысл связывает между собой значимость и переживание, не ограничиваясь при этом объяснением или пониманием. Смысл – уровень существования и проявления ценности, который воплощает осознание субъектом причины того, почему тот или иной внутренний или внешний феномен имеет для него ключевое значение.

Смысловой уровень указывает на отношение между устремлением и самой целью, вскрывая причинно-следственную связь явлений. Так, ценность мира, гармонии, гомеостаза или борьбы могут стать различными воплощениями стремления к самосохранению (что и будет их внутренним смыслом), имеющими место в жизнедеятельности различных типов обществ и личностей. Ценность души и духовного показывают стремление к сохранению внутренней самости, невзирая на понимание бренности, изменчивости материального бытия. Стремление реализоваться, исполниться в осознании и осуществлении высшего смысла выступает, таким образом, глубинным основанием различных ценностей, несмотря на то, что объекты, способные вести к достижению этого устремления достаточно разнообразны и пребывают в различных формах бытия.

Поиск и выявление смысла лежит в самом основании ценности даже в том случае, если он лишен в итоге его утилитарного использования. Например, при полном отсутствии практического смысла ценность эстетического в теории Канта, связанная с бескорыстным удовольствием,

<sup>19</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.

радостью, подъемом жизненных сил и, таким образом, высотой эмоционально-душевного состояния, выступает в этом случае высшим смыслом прекрасного. Понять причину значимости того или иного объекта или свойства без выявления смысла невозможно. При этом наличие смысла автоматически не означает присутствия значимости, но если существует ценность, то она содержит смысл. Так, действия преступника имеют смысл, но не имеют положительной значимости и, следовательно, ценности. Хотя для самого преступника и они могут быть выражением значимых, связанных с переживаниями устремлений. Таким образом, значимость предполагает наличие смысла, но смысл может присутствовать и в ценностно-нейтральных и антиценных объектах и явлениях. Смысл, входящий в состав ценности, отчасти отражает смысл существования субъекта, реализация которого предполагает стремление к той или иной цели. Осмысленные, осознанные ценности усиливаются по значимости и выступают самыми мощными факторами субъективного воздействия на внешнюю реальность.

3. Переживание – третий уровень в структуре ценности, имеющий далеко не последнее значение. Обладая определенным набором ценностей, каждый субъект переживает их значимость и необходимость по-разному в зависимости от внешних и внутренних причин. Сущность понятия «переживание» свидетельствует о кратковременном (или длительном) внутреннем ощущении протекания жизни без присутствия смыслозначимого объекта или предположения возможности его наличия в бытие субъекта ценности. Ощущения, вызванные этим переживанием, могут колебаться от физических страданий и удовольствий до высших интеллектуально-нравственных состояний сострадания, просветления, очищения, в зависимости от уровня совершенства самого субъекта и той ситуации, которая явилась причиной переживания.

В отличие от явлений объективного бытия (фактов науки), каждая из ценностей воспринимается человеком глубоко субъективно в соответствии с его уникальным жизненным опытом. В то время как для одного общественная ценность может стать внутренне значимой, для другого – ее переживание может быть чисто формальным. Под переживанием понимается предпочтение на основе чувственно-эмоционального отношения (боль, страх, ужас, удовлетворение, экстаз, восторг и т.д.) и экзистенциально-интеллектуального размышления (радость, печаль, любовь, ненависть, тоска, скука, симпатия). Переживания, имеющие негативные основания, при этом могут иметь более выраженное значение по сравнению с переживанием удовольствия, радости. Ощущение страдания или трудности в достижении чего-либо становится необходимой составляющей осознания его значимости и высокой ценности. Даже то, что достается без труда и вызывает позитивные оценки (например, молодость, красота человека или природы) оценивается столь высоко в силу



осознания, что никакие старания не могут искусственно вернуть или создать что-либо подобное.

Таким образом, основа переживания состоит в самой экзистенции, которая ощущается, осмысливается, постигается субъектом эмоционально, интеллектуально и интуитивно. Без переживания нет ценности, ибо только в нем может проявиться ее высшая сущность – воплощение смыслозначимости. Переживание оказывается способностью, благодаря которой субъект чувствует «как должно быть», и чего именно ему не достает для этого. В этом смысле справедливо заключить, что ценность есть феномен переживания и осмысления своей субъективности в мире объектов в направлении к новому качеству.

Структура ценности, таким образом, имеет своими основаниями все важнейшие сферы восприятия и активности субъекта: волевою, бессознательно архетипическую, эмоциональную, рациональную, интуитивную и экзистенциальную. Ценности различны по степени проявления в их структуре роли того или иного основания и вместе с тем едины в плане воплощения в них всех структурных компонентов. Таким образом, в ценности выделяются факторы энергетические, направляющие, ориентирующие и факторы целевые, указывающие должное состояние или качество.

Поскольку одним из принципиальных моментов выступает утверждение целостности, структурной органической связи элементов ценности, необходимо проанализировать отношения и связи компонентов и уровней в составе этого единства.

### **б) ценность и цель**

Взаимоотношения между отдельными компонентами и уровнями ценности многообразны и оцениваются в аксиологии по-разному. В тех исследованиях, которые исходят из анализа функций ценности, приоритетное значение играют отношения устремления и цели. Там, где цель имеет смысл в самой себе, говорят о ценностях, имеющих «целевую» характеристику (в более ранних источниках – «абсолютность»<sup>20</sup>). В тех случаях, когда в ценности преобладает устремление, а его цель подчинена какой-то более высокой или значимой задаче, говорят об «инструментальных» (или относительных) ценностях. В ряде исследований цель как таковая вообще исключена из понимания ценности. Цель в этом случае рассматривается как идеальный образ продукта, на который направлено устремление, который позволяет понять, «что должно получиться в результате деятельности?», а не «для чего нужна та или иная деятельность?»<sup>21</sup> Вместе с тем понимание направленности устремления, на наш взгляд, невозможно без осмысления самой цели, которая, в отличие от

<sup>20</sup> См. Лосский Н.О. Ценность и бытие // Бог и мировое зло. М., 1999. С. 288.

<sup>21</sup> См. Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 38.

идеала (как идеального продукта деятельности), может быть вполне осязаемым объектом предметного внешнего мира и присутствовать не только в будущем, но и выступать частью настоящего как проект или реальный факт. Так, ценность традиции, поддержания принципов и стереотипов поведения предков, «золотых веков» выступает не только желаемой, но и реальной ценностью народов традиционных обществ, к которой необходимо не столько стремиться, сколько ее поддерживать. Цель, таким образом, «включена в смысло-значимость» и связана с усилием, направленным на ее достижение.

С точки зрения марксизма, в том числе и его современных трактовок, целью является лишь осознанная потребность, в то время как не осознанная побуждает не к «целесообразной деятельности, а всего лишь к жизнедеятельности»<sup>22</sup>. В этом случае цель включается в структуру ценности, которая понимается как единство абстрактной цели и абстрактных средств. Под потребностью же понимается не весь набор необходимых человеку условий и средств для самореализации или саморазвития, а исключительно экономические факторы, рассматриваемые как приоритетные. Что касается иных отношений, то, по словам Э. Левинаса, критиковавшего экономизм, «значение внутри культуры, в отрыве от экономического, то есть научно-теоретического смысла, имело бы ценность симптома, украшения, отвечающего нуждам игры, – значения превратного и обманчивого, внешнего истине»<sup>23</sup>. В то же время исследования А. Бергсона, М. Мерло-Понти, многочисленных сторонников феноменологии и постмодернистической философии привели к выводам о многоуровневой взаимосвязи субъекта и объективного бытия, где никакая потребность, в том числе и физическая или экономическая, не может быть истолкована однозначно по отношению к человеку в состоянии культуры, человеку в состоянии социума и т.д. В этом случае следует заключить, что потребности, дающие бытию цель и направление, сами получают их от «некого намерения, которое из этих потребностей не исходит»<sup>24</sup>. С осознания этого намерения начинается во многом новое понимание субъектно-объектных отношений с позиции Диалога, открытости бытия и т.д.

Особенностью данного исследования выступает онтологизация ценностей, выведение их из сферы этической и антропологической в ранг общепhilosophического понятия. Ценность в этом смысле становится выражением устремления, выбора направленности изменения любых объектов, если последнее не хаотично, а связано с саморазвитием и самоорганизацией. Ценностью в таком случае выступает не добродетель

<sup>22</sup> Леиашвили П.Р. Анализ экономической ценности. М., 1990. С. 22.

<sup>23</sup> Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм Другого человека. СПб., 1998. С. 149.

<sup>24</sup> Там же С. 150.

или драгоценность, а единственная из множества целей, обладающая значимостью в связи с определенным переживанием для субъекта бытия.

Цель как «то, ради чего» (Аристотель) уже в первом из метафизических определений демонстрирует свой аксиологический смысл. Так, с одной стороны, ценностное отношение есть проявление тенденции к изменению бытия или самого себя в направлении к значимой цели. С другой стороны, оценивание объекта выражает выбор среди возможных различных целей. И, наконец, сама экзистенция, самоопределяющееся бытие субъекта оказывается целенаправленной деятельностью благодаря стремлению к внесению смыслов и значений, или творчеству ценностей.

### **в) ценность и смысл**

Среди понимания уровней ценности у исследователей также нет единого подхода. Не вызывает колебаний только присутствие в ее составе значимости, понимаемой как субстанциальности ценности со времен Г. Риккерта, хотя именно он связал в логическое единство понятия смысла, значения и переживания. Смысл акта переживания или акта оценки, по его словам, «не есть ни бытие, ни ценность его, но сокрытое в акте переживания значение *для* ценности»<sup>25</sup>. Но царство смысла, по мнению Риккерта, было самостоятельным, третьим, кроме царств действительности и ценности. Смысл, таким образом, служил необходимым моментом связи двух первых царств, проникновение в которое он называл «истолкованием», в отличие от «объяснения» или «понимания». В этом случае истолкование смысла не есть ни установление бытия, ни понимание ценности, но лишь постижение субъективного акта оценки с точки зрения его значения для ценности, постижение акта оценки как субъективного отношения к тому, что обладает значимостью. Смысл в этом контексте не компонент ценности, ибо он «только указывает на ценности»<sup>26</sup>. Этот подход, в целом логично вытекающий из всего учения Риккерта, оказывается непоследовательным при более широком истолковании самой ценности. Включение смысла в ее структуру кажется не столько правомерным, сколько необходимым, если не принимать а priori существование объективного царства ценностей. Истолкование смысла есть часть процесса оценивания, который высвечивает, делает явным то, что обладает значимостью для субъекта. Речь идет не только о логическом истолковании (оно, скорее, результат более поздней деятельности, необходимой при общении и вербализации), но об интуитивном целостном предпонимании природы объекта или качества, которые указывают на их особую роль в жизнедеятельности или самореализации субъекта. Смысл делает ценность ценностью: он оправдывает ее, делает ее предметом

<sup>25</sup> Риккерт Г. О понятии философии // Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 35.

<sup>26</sup> Там же. С. 36.

одобрения, дающее право ей на осуществление или предпочтение при сравнении с чем бы то ни было другим.

Одной из дискуссионных проблем здесь выступает взаимоотношение значимости, значения, смысла, осознания и реальности или данности. С позиции умозрительной философии, значение сводится к содержаниям, данным сознанию. Источником же всякого значения остается созерцание, которое в непосредственности сознания черпает данности – чувственные или идеальные. Смысл в таком случае – это доступность созерцания и результат осознания значения. Это понимание значения мы встречаем у Э. Гуссерля, учение которого, вероятно, знаменует конец эволюции такого подхода. Представители этой позиции приходят к выводу, что никакая данность первоначально не самоотждественна, и невозможно, чтобы она появилась в мысли в результате направленности на нашу воспринимающую способность. Анализируя эту ситуацию, Э. Левинас приходит к заключению, что для того чтобы «данность стала дана сознанию, засияла для него, требуется, чтобы она уже оказалась в освещенном поле обзора ...тогда значение само есть освещение этого кругозора»<sup>27</sup>. Продолжая в большей степени традицию М. Хайдеггера, Э. Левинас понимает переживание как опыт прочтения, схватывания смысла, что выступает, скорее, герменевтикой, нежели созерцанием, и заключает, что значащими объектами становятся исходя из языка, а не наоборот, языковая деятельность – исходя из данных мысли объектов, обозначаемых будто бы словами в качестве знаков. Что же касается смысла, то его присутствие в данности, в целом, и в составе ценности, в частности, одинаково вызывает сомнение, особенно в философии абсурда. Присутствует ли смысл в том, что значимо, в том, что обладает значением? Существует ли единая смыслонаправленность, в которой субъекты культуры заимствовали бы свою значимость? Философы экзистенциализма, утверждая данность абсурда, и субъективный источник смыслополагания, тем самым приходят к выводу об отсутствии единства значений и смыслов в человеческой истории. С кризисом теорий монизма и идеи сверхъестественной трансцендентной сущности бога, присутствие и вмешательство которого не находило себе места в системе взаимосвязей мира, смысл связывался только с созерцанием, осмыслением озабоченного самим собою человека. Это привело к постепенному утверждению относительности всяких смыслов и значений не столько в силу их реляции, сколько в связи с их имманентно субъективным источником. Подобная ситуация вновь вызвала необходимость внесения в сознание идеи бога как гаранта возможного единства смысло-значений мира, ибо с точки зрения религиозности смысл невозможен, если исходить исключительно из бытия индивидуального Я.

<sup>27</sup> Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. С. 129.

Присутствие смыслового уровня в составе ценности не предполагает при этом необходимости познания как восприятия и мышления в процессе ценностной деятельности. Это следует отметить в виду возможно неверного использования терминов «истолкование», «понимание», «объяснение» и т.д. В этом вопросе уместно обращение к М. Шелеру, который указывал, что усмотрение ценности – акт не столько рациональный, сколько психический. И познание, которое сопутствует этому акту, выстраивается в «чувствовании, предпочтении, в конечном счете – в любви и ненависти»<sup>28</sup>. Шелер в данном случае рассуждал исключительно о моральных ценностях и о характере нравственного познания. Он пришел к выводу, что дух, ограниченный только восприятием и мышлением, был бы в то же время абсолютно слепым к ценностям, сколько бы развитыми ни были его способности к восприятию психического.

Вместе с тем отнесение процесса формирования ценности исключительно к сфере «слепой» чувственности возможно, если иметь в виду только витальные или гедонистические ценности. Ценности этические, экзистенциальные не только не исключают, но предполагают рефлексию, понимание того, что есть благо, гармония, свобода, счастье и т.д. В основе ценности оказывается смысл, постижение которого может быть аналитическим, теоретическим или интуитивным, целостным. Однако ценностей, лишенных смысла (смысла для субъекта), вероятно, не существует. Даже если речь идет о ценности жизни, здоровья или удовольствия в них заключен смысл стремления к продолжению своего бытия и его оптимальному варианту, который может оставаться неосознанным. В гносеологических и социальных ценностях роль рефлексии возрастает. Анализ ценностей познания (истины, знания, субъекта, объекта и др.) или ценностей общества (прогресса, мира, свободы, гуманизма, демократии и др.) свидетельствует о понимании субъектом возможных последствий их воплощения в действительность. Осмысление своего существования и внешней реальности формирует ценности как свидетельства о том, что личность считает необходимым изменить в себе или в мире, для достижения им совершенного, вечного бытия.

Таким образом, если мы исключаем сведение ценностного отношения к мыслительной, рациональной деятельности в целом, это не означает, что в ценности отсутствует сам смысловой уровень. При анализе ценностной деятельности будет правомерным употребление таких терминов, как «истолкование» в значении умения сделать мир соотносимым с восприятием человеком и «понимание» в значении способности субъекта к диалогу с открытым для него бытием для

<sup>28</sup> Шелер М. Формализм в этике // Избр. произв. М., 1994. С. 287.

осуществления выбора значений, связанных с определенной оценкой действительности.

Наш подход в данном вопросе наиболее близок аксиологии Н.О. Лосского. С его точки зрения, ценность представляет собой нечто особое в силу не тождественности с элементами бытия. В этом он отталкивается от идеи И. Канта о несводимости бытия ценностей к какой-либо форме реального бытия. То, что Левинас называл реальностью и данностью, у Лосского определялось понятием бытия, которое в соединении с мыслью выступает как «бытие в его значении». Ценность в этом случае выступает как «органическое единство, включающее в себя бытие и значение, но, опираясь на эти элементы, она представляет собой новый аспект мира, отличный от своих элементов»<sup>29</sup>. Понимание ценности как единства, на наш взгляд, наиболее глубокая аксиологическая идея русского мыслителя, который идет дальше Риккерта и Шелера, включая в состав ценности не только значимость и переживания, но и смысл. Именно знание и смысл сообщают ценности ее идеальный аспект, считает Лосский, различая при этом ценности «идеальные» (примером которых он называет «субстанциального деятеля как сверхвременного и сверхпространственного источника действий»<sup>30</sup>) и «идеально-реальные» в том случае, если ценностное бытие есть бытие реальное (исполняемая певцом ария, построенный храм и т.д.). Такое понимание содержания ценности обусловлено религиозностью самой философии Лосского, для которого безусловным является то, что сущность предшествует существованию, и смысл имманентен ценности как божественное устремление к абсолютному Добру. Наше исследование отличается пониманием ценности как единства, не заданного существованию личности изначально, априорно, но формирующимся под влиянием переживания индивидом тех или иных ситуаций и наполнением жизни и мира субъективными значениями и смыслами, которые могут приобрести не только антропологический, но и онтологический смысл.

Еще один подход к решению проблемы взаимосвязи ценности и смысла мы находим в концепции В. Франкла, в его теории экзистенциальной логотерапии. Доктор Франкл полагает, что ценности представляют собой ставшие всеобщим достоянием уникальные смыслы, найденные личностью в определенной жизненной ситуации. Ученый отмечает, что смыслы, в том числе смысл жизни, должны быть открыты, а не изобретены индивидом, подчеркивая объективную природу таковых. Если поиск смысла есть процесс внутренний, лично-значимый, то творчество ценностей становится моментом трансцендирования смысла вовне, выхода личности за пределы самого себя, реализацией свободы. Но

<sup>29</sup> Лосский Н.О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Бог мировое зло. М., 1999. С. 286.

<sup>30</sup> Там же. С. 286-287.

ценности, по его мнению, больше, чем простое самовыражение, они находят свое бытие в отношениях с другими в сфере того, что человек должен. Творчество ценностей, трансценденция своего бытия и есть выражение человечности, где осуществляется прорыв в «ноологическое измерение»<sup>31</sup> или выход за пределы себя самого. Сфера бытия смыслов как ценностей называется Франклом «ноэтическим измерением духа», именно в ней человек продолжает свое развитие после биологического и социального уровней.

В этой теории нам чрезвычайно близка идея о способности влияния индивида на бытие посредством претворения ценностей в реальность. Однако мы не согласимся с В. Франклом в вопросе о том, что смыслы бытия должны быть *найденны* личностью, то есть о том, что они существуют до нее самой. Смысл жизни каждой личности связан с уникальным опытом и переживаниями, и ее Ответ на вопрос о смысле всегда будет индивидуален (даже в том случае, если он не осознаваем и представляет символическое воплощение бессознательных стремлений). Если бы смыслы *хранились* в бытии и ждали нахождения их субъектом, они должны были иметь свое происхождение. Если их происхождение божественное, то откуда возникает нахождение смысла в удовлетворении своих низменных страстей или агрессии к Другому? Утверждения том, что лучшие из смыслов имеют автором Бога, а остальные – свободную волю человека, уже имели свое место в телеологической концепции богооправдания и были преодолены последующими учениями. Они не согласуются с гуманистическим духом философии В. Франкла. Смыслы всегда уникальны, как уникальны процессы мышления и переживания, и наше желание обретения высшего смысла – это желание не ошибиться в выборе себя.

Мы видим, что в аксиологии формируется четкая тенденция к сближению смыслового и ценностного уровней реальности, при сохранении их собственного содержательного наполнения. Понятие ценности, первоначально противостоящее категориям онтологии, тесно переплетается с ними и в конечном варианте уже выражается лишь во взаимосвязи с таковыми. По нашему мнению, смысл ценностей, в первую очередь, связан со смыслом существования субъекта, который может быть осознанным или бессознательным. Неосознанный смысл близок инстинктивному стремлению к жизни, размножению, удовольствию. Ценности, возникающие под влиянием этих стремлений, по большей части витальные и гедонистические. Более сложные ценности связаны с рефлексией и попытками осмысления своего качества и смысла существования. Это, в первую очередь, экзистенциальные («экзистенциалы» – термин М. Хайдеггера, Б-ценности (ценности бытия) – термин А. Маслоу), моральные, социальные, религиозные ценности,

<sup>31</sup> См. Франкл В. Воля к смыслу. М., 2000. С. 130.

достижение которых значимо для субъекта в силу связи со смыслом его жизни. Ценности творчества, свободы, мира, прогресса, любви, святости и пр. отражают стремление к усовершенствованию качества жизни, ее наполнению значениями, которые позволяют расширить границы своего существования во времени, в бытие других людей (общества) или по глубине переживаний.

Таким образом, все виды ценностей – смысло-жизненные, экзистенциальные по своей сути, поскольку они воплощают значимость тех объектов, которые в той или иной степени связаны со свободой и смыслом существования субъекта. Все виды ценностей – результаты предпочтения, субъективного выбора, а, следовательно, феномены свободы и творчества новых смыслов или значений реальности.

Рассуждая о понятиях ценности и смысла, еще раз подчеркнем, что понятие смысла далеко выходит за пределы категории «ценность». Так, мы можем говорить о теоретическом или практическом смысле теоремы, научного исследования и т.д., не связывая при этом суть осмысления с личным переживанием, не давая ему нравственной, эстетической или другой оценки. Значимость же предполагает наличие смысла и не существует без его присутствия, так как направленность субъекта в мир и *выбор* в нем объекта, предпочитаемого другим, предполагает истолкование, понимание – чувственное, интуитивное или рациональное – самого мира и его объектов. Истинность этого толкования может быть очень сомнительной, но отвечающей уровню духовного развития самого субъекта и, следовательно, определяющей в его ценностной деятельности.

#### **д) ценность и переживание**

Взаимоотношение смысла и переживания воплощает собой понятие значимости. Иначе говоря, если смысл явления или процесса связан с особым личностным переживанием в чувственной или нравственной сфере, то данное явление или процесс имеют значимость. И, напротив, если переживание не сопутствует истолкованию смысла, то речь может идти о познавательной, но не ценностной деятельности. Переживание в этом случае оказывается ключевым понятием, без которого невозможно включение смыслового уровня в состав ценности, с одной стороны, и осмысление понятия значимости, с другой. На этом примере достаточно ярко видна тесная взаимосвязь и взаимозависимость всех уровней ценностей между собой. Мир оставался бы неизвестным для нас, слова были бы лишены смысла, если бы все это не «переживалось» нами. Но переживание не тождественно осознанию, пониманию, составлению представления и т.д. Г. Риккерт, анализируя это понятие, отмечает, что переживаемое означает то, что «пережитое» нами «не осталось нам чуждым, но сделалось нашим достоянием, частью нашего Я, глубоко



погрузилось в наше существо и дало там твердые ростки»<sup>32</sup>. Только в этом случае переживание приобретает значение для нашей жизни и обнаруживает себя в ценности. Противоположным переживанию остается безразличное, незначимое, не имеющее ценности, которое не может сделаться переживанием для нас и никак нас не затрагивает.

Современный американский философ В. Веркмейстер полагает, что «только чувства и отношения вместе составляют ценностное переживание»<sup>33</sup>, подчеркивая, что не только эмоциональная сфера является их источником. Переживания включают отношение к объекту, затем становясь основой ценностных суждений и требований. Своеобразие переживания и рефлексии, таким образом, оказываются источником неотделимости ценностей от субъективной реальности.

Переживания являются частью субъективной реальности, имеющей для человека исключительное значение. Но одни и те же явления могут вызывать у различных субъектов совершенно не похожие, а иной раз противоположные переживания. К примеру, физические страдания могут вызвать своеобразные переживания у стоика или гедониста, и реакция на них будет различной. Для первого это будет расценено как неподвластные человеку явления, исправить которые невозможно, но можно возвыситься над ними и не замечать их. Для второго – это будет тяжким мучением, преодоление которого необходимо, поскольку оно исключает достижение счастья. Физические страдания могут даже расцениваться как радость и благо, если речь идет о мазохизме или искупительной жертве. Или в другом случае: смерть близких может стать тяжелым, но временным испытанием для одного человека или коренным образом «перевернуть» существование другого, создав «пограничную ситуацию», осознание которой может изменить не только мировоззрение, но и жизнедеятельность. Зачастую переживания для человека более реальны и существенны, нежели сама внешняя действительность, хотя последняя – объективна и достоверна, а первая бывает обманчивой и не совпадает по содержанию у различных людей. Переживания субъективны и имеют чувственно интуитивную основу. По словам Р.С. Брюмбау, «интуиция есть главное основание для оценивания»<sup>34</sup>. Это объясняет то, что переживания невозможно до конца истолковать логически, дать им последовательное, рациональное объяснение. Процесс переживания может быть связан с двумя моментами: в первом возникает *эмоциональное* ощущение сопричастности какого-либо явления внешнего мира и собственного Я; во втором – происходит *интуитивное* «постижение» взаимосвязи внешнего

<sup>32</sup> Риккерт Г. Философия жизни // Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 237.

<sup>33</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. 65.

<sup>34</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. 46.

явления с собственной природой. В первом случае, испытывая наслаждение, удовольствие или страдание, человек связывает свои ощущения с явлением внешнего мира, тем самым объединяя внутреннее и внешнее бытие в единый мир, где все взаимосвязано. Это ощущение инстинктивно и имманентно не предполагает осознания. Интуитивное переживание также внерационально, но более сложно по своей природе и проявлению. Через интуицию происходит максимальное сближение субъекта и объекта, поскольку происходит процесс *схватывания* сущности единой взаимосвязи мира. М. Шелер, например, считает любовь и ненависть главными проявлениями интуиции ценностей, тем самым трактуя интуицию как акт эмоционально-априорного предпочтения. Интуиция, подчеркивает исследователь, эмоционально или мистически наделяет человека априорным знанием о его взаимосвязи с миром (природным либо божественным), в котором он пребывал до рождения и в который уйдет после смерти, сообщая ему некую систему ценностей и значимых ориентиров. Как представитель феноменологии Шелер определял свой подход как «установку духовного созерцания, в которой удастся у-смотреть или ухватить в переживании нечто такое, что остается скрытым вне нее»<sup>35</sup>. Фундаментальным отличием пережитого от наблюдаемого является то, что первое дано только в самом акте переживания: оно являет себя в нем и только в нем. В переживании происходит непосредственный контакт субъекта с миром, которые при этом рассматриваются, так как они сами присутствуют в переживании. Феноменология в этом случае есть рефлексия соприкосновения переживания и предмета в мире, отмечает Шелер, и безразлично, идет ли речь о психическом явлении, о числах, о Боге или о чем-нибудь еще. Но, в отличие от других феноменологов, Шелер рассуждает с позиции аксиологии и приходит к выводу о том, что в результате переживания мир также непосредственно дан и в качестве «носителя ценностей» и «сопротивления», как и в качестве «предмета». Чувственная основа и субъективность переживания не только не делает его менее объективным или относительным, напротив, они приобретают в этом свою особую значимость. Логика Шелера в этом случае следующая: сущность предмета и бытия, которое может быть и бытием акта, и бытием ценности, и бытием сопротивления, совсем не исключает и того, что единичный индивид в единичном акте делает для себя «нечто самоданным». Она не исключает и того, что определенное явление может быть дано только одному индивиду, и того, что некое бытие может быть истинным или благим для конкретного субъекта, и того, что могут существовать *«индивидуально-значимые по сути своей истина и усмотрение, которые, тем не менее, строго объективны и абсолютны»*<sup>36</sup>. Переживание выступает, таким образом,

<sup>35</sup> Шелер М. Феноменология и теория познания // Избранные произв. М., 1994. С. 198.

<sup>36</sup> Там же. С. 213.

источником формирования индивидуально-значимой информации, в том числе индивидуально-значимой истины, и потому выступает предметом изучения со стороны феноменологии, а не позитивизма или эмпиризма.

Феноменологический анализ предполагает необходимость исследования взаимосвязи субъекта и объекта в процессе переживания, что, в свою очередь, привлекло внимание к этой проблеме Г. Шпета. Он отмечает, что переживание как таковое раскрывается для нас «прежде всего, и в конце концов как деятельность или активность», однако не менее важно считаться с тем, что «не все без исключения переживания, – или, может быть, лучше сказать, не все в переживании, – выступает *первично* как деятельность, и мы с полным основанием называем также переживанием наш опыт или «испытывание»<sup>37</sup>. «Испытывание не есть просто инактуальное или потенциальное переживание в смысле активности, а есть *первично* данная особенность в переживании наряду с активностью»<sup>38</sup>. Оценка переживания как самостоятельного, а не опосредованного феномена приводит Шпета к разделяемому и в нашем исследовании выводу о высокой роли субъективного в процессе познания.

Однако взаимозависимость смысла и переживания остается не до конца исследованной и еще вызывает сомнения у ряда философов. Прежде всего, это связано с противоречием, характеризующим отношения между смыслом, тяготеющим к объективности и переживанием, отражающим субъективность. Это противоречие видится неразрешимым как с позиции позитивизма, так и с позиции когнитивизма. Если определить мир смыслов как субъективность, интерпретацию, то само существование научного знания окажется поставленным под сомнение. Если объяснить переживания проявлением коллективного бессознательного, объективного по своей сущности, то исчезнет сам феномен индивидуальности личности. Как же может быть разрешена эта дилемма?

Процессы осмысления явлений мира захватывают не только рациональную сферу нашей психики. Результаты осмысления вызывают конкретные эмоциональные или душевные переживания, так, например, понимание абсурдности мира рождает чувство страха, неуверенности, незащитности, в то время как понимание закономерности в процессах физической реальности вызывает ощущение стабильности, устойчивости присутствия субъекта, или удовлетворение от самой возможности понять этот феномен. Можно возразить, что понимание закона тяготения, действующего на ручку, лежащую на столе, не вызывает никаких переживаний. Однако отсутствие явных переживаний также выступает характеристикой нашего душевного состояния, свидетельствующего, что данный феномен является нормой, и мы относимся к нему нейтрально, почти равнодушно. Но стоит вдруг этой ручке неожиданно взлететь, как

<sup>37</sup> Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. С. 37.

<sup>38</sup> Там же.

наше переживание тут же принципиально изменится – мы будем напуганы, удивлены, поражены и т.д. Осмысление такого «чуда» способно вызвать не только новое мировоззрение, но и новое мироощущение, где индивид может быть готов к восприятию необъяснимых явлений. Но подобные ситуации исключительны, и следует подчеркнуть, что наибольшие переживания связаны с осмыслением феноменов, включающих самого субъекта. К таковым можно отнести мироздание в целом, природу, общество, духовный мир, искусство. Смыслы, охватывающие эти области бытия косвенно взаимосвязаны с пониманием смысла собственного существования, а потому вызывают душевные (нравственные) и эмоциональные переживания. Р. Штайнер в свое время предложил для обозначения такого явления понятие «переживаемое мышление» или «переживание мысли»<sup>39</sup>, природу которого он видел в интуиции, однако эти термины не получили «признания» в европейской философии.

В процессе придания смысла внешним объектам, с одной стороны, происходит анализ объективной информации, связанной с интенциональностью наших представлений. С другой стороны, сознание включает эту информацию в собственное поле видения мира, названное Дж. Серлом Фоном, через который она репрезентируется<sup>40</sup>. Стремление к смыслу оказывается феноменом, который можно описать как *поиск* смысла и как *придание* смысла объектам (с учетом принципа дополнительности). *Поиск* и обретение смысла даже отдаленных от проблем существования личности процессов способен вызывать переживание высшей радости от сопричастности целостности или гармоничности мира. Понимание как обладание смыслами характеризует и определенный психологический облик субъекта, который отличается уверенностью, рационализмом, ясным видением цели и т.д. Такой облик, в частности, характерен для большинства людей современного технократического общества, и подробно описан (в критическом аспекте) в экзистенциалистической литературе. Что касается процесса *придания* смысла, или наделения смыслом, то он находится в еще большей связи с субъективным переживанием, так как выступает выходом субъективной реальности в мир объектов. По словам Г. Буркхардта, «смысл жизни нельзя постигнуть, его можно лишь чувствовать»<sup>41</sup>. Адекватность или неадекватность этого трансцендирования не может не волновать индивида, так как она оказывается критерием, оценкой его возможности управлять бытием или быть единым с ним (в зависимости от системы ценностей).

Связь ценности с эмоциональной, волевой, интеллектуальной, социальной и другими важнейшими сферами жизнедеятельности субъекта приводит к пониманию ее как сложного, комплексного феномена.

<sup>39</sup> Штайнер Р. Философия свободы. Калуга, 1994. С. 222-223.

<sup>40</sup> См. Серл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002.

<sup>41</sup> Буркхардт Г. Непонятая чувственность // Это человек: Антология. М., 1995. С. 140.

Сущность ценности во многом выступает как двойственная, противоречивая, включающая субъектно-объектный, рационально-иррациональный, идеально-материальный, чувственно-смысловой элементы. Отсюда столь различные подходы к определению ценности, вытекающие, в свою очередь, из абсолютизации или переоценки роли того или иного элемента в ее структуре.

От рассмотрения понятия и сущности ценности перейдем к изучению процесса оценивания, без которого невозможно понимание роли каждой из сторон в субъектно-объектных отношениях.

### 1.3. ОЦЕНИВАНИЕ КАК ОСНОВАНИЕ СУБЪЕКТИВАЦИИ БЫТИЯ

*Всякое оценивание, даже когда  
оценка позитивна, есть субъективация.*

Мартин Хайдеггер

#### **а) представления об оценивании и оценке**

Важнейшим в аксиологии выступает и понятие «оценивание», «оценка», которому в отечественной философской литературе уделено, на наш взгляд, недостаточное внимание. Вместе с тем вне оценивания не возможна не только философско-этическая рефлексия, но и обыденно-практическое мировосприятие во всем многообразии его форм.

Оценивание сопровождает субъекта на всем пути его существования, позволяя соотнести объективные внешние блага с внутренней ценностью собственного «Я» (даже если таковое отвергается). Оценивание сил, оценивание потребностей, оценивание возможностей и оценивание самого выбора есть составляющие духовного, нравственного, интеллектуального, практического пути личности. В оценивании происходит процесс «отнесения к ценности», но, скорее, в буквальном, а не в веберовском смысле этого понятия. Оценивание – это наполнение внешнего объекта субъективными образами, смыслами, целями и сопоставление его с внутренними критериями, с одной стороны, и с иными объектами, их качествами, с другой. Если объект не вмещает в себя необходимый комплекс субъективных смыслов-значений, то он не может быть высоко *оценен* субъектом. Сами по себе объекты не в состоянии иметь или не иметь ценность, они есть только продукт оценивания в силу того, что им присущи те или иные свойства и качества, делающие их *ценным* для субъекта. М. Монтень полагал, что полученное с большим трудом приобретает для человека большую ценность, и наоборот. Но если говорить о ценности жизни, молодости, здоровья, то легко можно заметить обратное: их обретение первоначально не связано со сколько-нибудь

существенными усилиями их носителя, и при этом их ценность достаточно высока. По мере их убывания, старения, болезни ценность жизни может возрастать или, напротив, приобрести формальный, относительный смысл и ценность, уступив место другим, более сложным идеальным, духовным.

В обыденном смысле оценивание принято относить не к логической, интеллектуальной сфере, а к нравственной и эстетической областям. В этом случае вполне уместны рассуждения об индивидуальном вкусе или особенностях души личности, которая любит или ненавидит без соответствующего обоснования, но по тому, что не может иначе. Оценивание в таком понимании выступает процессом, в котором повышенная роль отведена переживанию и выявлению значимости, в то время как усмотрение смысла или наделение смыслом оказываются второстепенными, сопутствующими. Поэтому, говоря о различиях вкуса, мы опираемся не столько на логическое обоснование, сколько на чувственность и симпатию. Отсюда различные оценки в отношении к одному и тому же, продиктованные как субъективными ощущениями отдельных субъектов, так и особенностями культуры народов в целом. У Аристотеля в «Никомаховой этике» мы читаем: «Для одних счастье – это нечто наглядное и очевидное, скажем, удовольствие, богатство или почет – у разных людей разное; а часто даже для одного человека счастье – то одно, то другое: ведь, заболев, люди видят счастье в здоровье, впав в нужду – в богатстве, а, зная за собой невежество, восхищаются теми, кто рассуждает о чем-нибудь великом и превышающим их понимание»<sup>42</sup>. Эпикур говорит об этом так: «Они (мудрецы) полагают, что грех греху не равен; что здоровье для иных – благо, а для иных – безразлично»<sup>43</sup>. Б. Спиноза, в свою очередь, отмечает, что «вещи могут называться прекрасными или безобразными, упорядоченными или беспорядочными только по отношению к нашему воображению»<sup>44</sup>. М. Хайдеггер, наконец, приходит к выводу о том, что «из-за оценки чего-либо как ценности оцениваемое начинает существовать только как предмет человеческой оценки... Всякое оценивание, даже когда оценка позитивна, есть субъективация»<sup>45</sup>.

Рассуждая подобным образом, философы и моралисты в первую очередь имеют в виду оценивающую деятельность обыденного субъекта, для которого единственным основанием оценки является личное значение и переживание. В процессе оценивания в этом случае можно говорить о присутствии интуитивно или чувственно-смыслового компонента, но не о логико-смысловом или теоретическом уровне. Как правило, в процессе высказывания оценки субъект исходит не из ее обоснования, а из нее самой как аксиомы, не требующей иных доказательств, кроме того, что она

<sup>42</sup> Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976-1984. Т. 4. 1095 а 20.

<sup>43</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 120.

<sup>44</sup> Спиноза Б. Избр. соч.: В 2 т. М., 1957. Т.2. С. 512.

<sup>45</sup> Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 212.

является «делом его вкуса». Оценивание в таком случае складывается из двух взаимодополняющих процессов: соотнесения запросов субъекта с качествами и свойствами оцениваемого объекта и соотнесения данного объекта с иными, способными в той или иной степени также соответствовать этим критериям. Основанием для обеих сторон этого процесса выступает *выбор* субъекта, который не может быть ему навязан внутренне, но может быть навязан в отношении внешнего проявления. Личная оценка объекта или явления как результат выбора всегда будет выступать в некотором отношении свободой, но высказывание или объективация этой оценки, в свою очередь, могут быть обусловлены как внешними принуждением, так и существующими общепринятыми эталонами. Иметь собственную оценку, отличающуюся от общепризнанной, и означает в этом смысле быть свободным от условностей и стандартов.

Однако момент несвободы также постоянно присутствует в процессе оценивающей деятельности: во-первых, поскольку собственный выбор может быть результатом какой-либо внутренней зависимости субъекта (о чем говорил Аристотель в «Никомаховой этике»), во-вторых, поскольку наличие внешних оцениваемых объектов объективно и не представляет бесконечного многообразия (то есть сам выбор ограничен), в-третьих, поскольку оценивание имеет смысл при его выражении и, следовательно, внешнее – вольное или невольное принуждение будет причиной его искажения. В тех случаях, когда несвобода оказывается преодоленной или внешняя зависимость не противоречит внутреннему запросу, оценивание становится свободным в полной мере.

Оценивающая деятельность, однако, является свойством не только обыденного сознания. В тех случаях, когда мы сталкиваемся с попытками обоснования общих, единых, абсолютных ценностей неизбежно повышение роли логико-смыслового компонента в этом процессе и снижение роли чувственности и интуиции. Таким образом, стремление к созданию мира «ценностей вообще» выступает примером оценивающей деятельности субъекта, мыслящего теоретически. В этом случае уже не избежать необходимости логических обоснований, которые являются критериями достоверного знания с точки зрения формальной логики (при условии ее приоритета как методологии). Причем обоснования зачастую уходят либо в бытие иррациональное, логически непостижимое в силу своей совершенной природы, либо во внешнее, предметное бытие, и в редких случаях упираются во внутреннюю субъективность.

Платон, например, находит трансцендентное обоснование ценностям: «Нет добродетели ни от природы, ни от учения, и если она кому достанется, то достается по божественному уделу, помимо разума»<sup>46</sup>. Аристотель в этом контексте рассуждает о некой объективности,

<sup>46</sup> Платон. Диалоги. М., 1976. Менон 88 d.

характерной для основных добродетелей по своей внутренней природе. В «Риторике» он пишет: «Есть нечто справедливое и несправедливое по природе, общее для всех, признаваемое таковым всеми народами, если даже между ними нет никакой связи и никакого соглашения относительно этого»<sup>47</sup>. О субъективной природе блага рассуждает С. Эмпирик, связывая его критерии с пользой и счастьем для субъекта: «Непонимающему блага напрасно и бесполезно говорить, что благо есть то, что достойно выбора и полезно. Ведь, прежде всего, нужно узнать природу самого блага, а затем уже заметить, что оно полезно, достойно выбора и создает счастье»<sup>48</sup>. Спиноза видит ценность как атрибут реальности, равной богу: «Совершенством сотворенной вещи является то, что она существует и создана богом, так как из всех несовершенств величайшее несовершенство – это небытие»<sup>49</sup>. Хайдеггер в этом случае говорит о ценности как атрибуте бытия, подразумевая его обращенность к субъекту: «Сущность ценности истекает из бытия. Ибо если предположить, что ценность, на которую без конца ссылаются, не ничто, сущность ее должна заключаться в бытии»<sup>50</sup>. По мере того, как поиски ценности уходят в поиски ее сущности, оценивание из процесса чувственно-эмоционального превращается в процесс логико-теоретический. И здесь уже смыслообразующий компонент начинает выходить на первую роль, а на место личной значимости и переживания приходят общезначимость и коллективное переживание. И если выводом эмпирического сознания относительно сути ценности выступала мысль об относительности оценивающих суждений, то теоретическое познание отличает стремление к утверждению возможности абсолютного или всеобщего оценивания, исходя из наличия абсолютных и всеобщих ценностей. Об этой особенности, отличающей теоретическое сознание от обыденного, говорит и Дж. Беркли: «Что значит, для какого-нибудь человека быть счастливым или для предмета быть добрым, каждый полагает, что это ему известно. Но составить абстрактную идею счастья, отрешенную от всякого частного удовольствия, или идею добра, отрешенную от всего, что является добром, – на это немногие могут притязать»<sup>51</sup>. Оценивание в теоретическом смысле будет выступать попыткой выявления смыслозначимости объекта от лица всеобщего субъекта по отнесению его к всеединым абсолютным ценностям. Однако, в отличие от научного знания, философское и тем более аксиологическое знание, не имеет четкого критерия объективности, исключая субъективное переживание и жизненно-практический опыт самого «теоретического субъекта». Более того, сама философия предполагает необходимость включения субъективной составляющей в

<sup>47</sup> Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976-1984. 1373 б 5.

<sup>48</sup> Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. Против этиков. М., 1976. С. 39.

<sup>49</sup> Спиноза Б. Избр. соч.: В 2 т. М., 1957. Т.1. С. 98.

<sup>50</sup> Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 183.

<sup>51</sup> Беркли Дж. Соч. М., 1978. С. 216.



процесс познания и настаивает на его самостоятельной значимости. Поэтому процесс оценивания, даже при попытке выведения его исключительно на теоретическую основу, неизбежно будет нести на себе отпечаток субъективных качеств теоретизирующего субъекта.

### **б) оценивание как субъективация**

Оценочность восприятий и суждений выступает самой исполненной сферой проявления субъективности в бытии. 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 то же 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, так же 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, 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>52</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>53</sup>. Психоастеник отличается способностью сопереживания страданиям других, и если верит в Бога, то понимает его как искупителя страданий, милосердного и прощающего<sup>54</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 самопознания, когда сущность субъекта отражается в объекте и может стать предметом его рефлексии.

<sup>52</sup> Волков П. Разнообразие человеческих миров: Руководство по профилактике душевных расстройств. М., 2000. С. 41.

<sup>53</sup> Там же. С. 72.

<sup>54</sup> Там же. С. 150.

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 некоей ценности»<sup>55</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 ориентированы в направлении ценности, но – ценности личности, собственной экзистенции, которая в данном случае воспринимается 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 неправомерным.

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.

### **в) оценивание и познание**

Однако сам процесс познания не является аналогом ценностной деятельности и, по мнению ряда мыслителей, даже противостоит ему.

Попытку соединить процессы субъективного и объективного в понимании процесса познания предпринял И. Кант в учении об априорном знании. Всеобщность и необходимость не могут быть выведены из опыта, с одной стороны, и из обыденного рассудка, с другой. Если же, как предлагает Кант в «Критике чистого разума», мы отбросим постепенно от эмпирического понятия все его свойства, известные из опыта, то в результате мы не сможем «отнять у него, то свойство, благодаря которому вы мыслите его как *субстанцию* или как нечто присоединенное к субстанции»<sup>56</sup>. Поэтому, делает вывод И. Кант, мы должны признать, что это понятие а priori пребывает в нашей познавательной способности. Истина и ее достоверность, таким образом, есть не стремление к уходу от субъективного к внешнему и надличностному, а напротив, есть поиск внутреннего данного индивидуальному сознанию свойства к априорному

<sup>55</sup> Гильдебранд Д. Этика. СПб., 2001. С. 61.

<sup>56</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 108.

знанию. Но субъективизм Канта и его предшественника Юма был вскоре вытеснен более популярным учением – гегельянством, где процессы объективации были представлены как имманентные самому бытию. Процесс познания был описан Гегелем как бесконечное прохождение к конкретному, а затем вновь к абстрактному, как «возвращающийся в себя круг, который имеет своей периферией значительное количество кругов, совокупность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития»<sup>57</sup>. Субъективное в этом процессе имело промежуточное значение как необходимый этап отрицания объективного, для последующего нового обогащенного возвращения в его лоно. Период господства гегелевской классической философии продлился вплоть до кризиса философии как исключительно научного знания. Философия жизни, феноменология, экзистенциализм, персонализм возобновили стремление представить процессы познания как оценочные и субъективированные.

В отличие от познавательной деятельности, процесс оценивания, лишенный объективности, прибавляет оцениваемому объекту дополнительные признаки, формы существования, и в этом он близок к креативной деятельности. Анализ познавательного процесса приводит к выводу о неизбежности некоторого отвлечения объекта от реальности, выделение в его бытие тех компонентов, которые доступны познанию. Эту мысль последовательно развивал П.Л. Лавров в работе «Три беседы о современном значении философии»: «... сознание, обдумывание, мышление лишает то, что мы узнаем, части его бытия, переводя его в нашу мысль, делая его достоянием нашей мысли»<sup>58</sup>. Речь идет именно о рациональном научном познании, традиционно понимаемом в русской философии как одностороннее и неполноценное.

Аналогичные рассуждения, в конечном итоге имеющие феноменологическую основу, мы встречаем у Г. Шпета в работе «Сознание и его собственник». Говоря о недостатках рассудочной философии, он отмечает, что «значение же и смысл, в конце концов, оказываются чем-то «мешающим» логике, затемняющим ее формальную чистоту»<sup>59</sup>. Логика и рациональная философия, опирающаяся на нее, по мысли Г. Шпета, чувствуют себя свободными только в сфере «вида» и «рода», а всякая «единичность» и тем более единственность Я в ее царстве – просто «анархический элемент», подрывающий их устои. Смысл и значение предмета, полагает Шпет, раскрываются только при условии «единства сознания», куда на правах важнейшей составляющей должно войти «единство переживаний». История философии, отмечает он, исходит из двух несвязанных между собой теорий субъективности – либо

<sup>57</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии // Соч. М., 1932. Т. 9. Кн. 1. С. 32.

<sup>58</sup> Лавров П.Л. Три беседы о современном значении философии // Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 535.

<sup>59</sup> Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. С. 30.

как всесторонней предопределенности (Аристотель, схоластики, Вольф и др.), либо как чистого творчества из ничего (Лотце, Краузе), соединение которых казалось внутренне противоречивым и антиномичным. Г. Шпет настаивает на возможности и необходимости такого соединения: «Единственный выход я вижу, прежде всего, в признании факта как он есть, то есть наличности предопределенности и наличности свободы, или объединяя это в одном термине, наличности *разумной мотивации*»<sup>60</sup>. Очевидно, Шпет предпринимает попытку развития теории «цельного знания», вслед за И. Киреевским и Вл. Соловьевым, но указывает уже не на необходимость единения философии, религии и науки, а на синтез субъективного и объективного в процессе познания истины. Отрыв субъективного и внутреннего от внешне обусловленного, с одной стороны, и от научного рационального знания, с другой, и составляет важнейшую проблему гносеологии, подлежащую разрешению, в данном случае с позиции феноменологии.

Эту идею, но уходящую от гносеологии к онтологии и нравственной философии, мы встречаем и у Н. Бердяева в работе «И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения». Исследователь отмечает, что научное познание является наиболее объективированным в силу того, что его объект находится «совершенно вне внутреннего существования субъекта» и далее: «Это познание совершенно эксцентрично в отношении к человеку»<sup>61</sup>. Научное знание «уменьшает» бытие предмета, число признаков в том, что узнается, переходит от реального к отвлеченному, от формы единичного предмета к признакам его представления. Но и такое познание креативно по своей сути, хотя Лавров и Бердяев отказывали ему в этом, признаки творческого процесса, сформулированные ими, доказывали обратное. Другой момент представляется более важным: в научном познании субъективное рассматривается как негативация, в то время как в других видах творчества выступает высшей ценностью.

Оценивание, как и творчество, напротив, «увеличивает бытие того, на что оно обращено: оно прибавляет реальный признак к представлению, в нас существующему, к состоянию духа, которым мы проникнуты»<sup>62</sup>. Через оценку объект дополняется субъективными формами. Проходя через сознание, объект вносит в мир реальный то, что принадлежало только внутреннему бытию субъекта. Чем же дополняется объект оценивания? В первую очередь, внешними, вербальными формами обозначения и наименования. Для того, кто создает слово, определение, оно есть характеристический признак, нераздельный от бытия предмета, обладающий теперь звуковой формой. Однако наименование присуще и познавательному процессу и, следовательно, последний также связан с

<sup>60</sup> Там же. С. 39.

<sup>61</sup> Бердяев Н.А. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1931. С. 57.

<sup>62</sup> Лавров П.Л. Три беседы о современном значении философии // Философия и социология. Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 536.

образованием вербальных форм, и может быть расценен как вид творческой деятельности. Но оценивание включает в себя и выявление значимых для субъективного бытия свойств предмета, которые, проходя через сознание индивида, получают дополнительную гиперболизацию в идеальном продукте – результате оценки.

### **г) оценивание как творчество**

В процессе познания объективный предмет получает некоторое умаление своего бытия (при отвлечении от всех признаков объекта к тем, которые подлежат познанию) и вместе с тем дополняется субъективным осмыслением и логическим определением. Что касается процесса оценивания, то в нем происходит увеличение бытия предмета, в том числе посредством эмоционального, нравственного и интеллектуального переживания, соединяющего объективное и субъективное. Таким образом, процесс утверждения чего-либо как ценности выступает одной из форм креативной, творческой деятельности субъекта и связан с реализацией его индивидуальности и свободы. К этой области может быть отнесен и процесс создания идеалов, как художественных, так и нравственных, и общественных. В этом случае субъектом творческого процесса будет выступать не только творческая элита (как в процессе создания художественных ценностей и идеалов), но и любой обывательский индивид, оценивающий мир с позиции своего восприятия, если он способен к самостоятельному оцениванию, а не заимствованию оценок большинства.

Теория творческой деятельности Н. Бердяева помогает понять особенности этого процесса. Говоря о творчестве как процессе художественном и эстетическом, Бердяев отмечает, что в сфере этики значение творчества приобретает особый смысл: «Творчество познавательное и творчество художественное имеет нравственное значение, ибо все, что творит высшие ценности имеет нравственное значение ...Сама нравственная жизнь, нравственные оценки и деяния носят творческий характер»<sup>63</sup>. Творчество в этом смысле понимается им как предельно широкий процесс, в котором осуществляется «переход души в иной план бытия», не ограничиваясь только сферой прекрасного. Нормативность этики как закона, однако, еще не есть истинное творчество, полагает Бердяев, пока мы находимся лишь перед осознанием необходимости перехода к этике творчества, этике истинного призвания и назначения человека. В этом смысле будет логичным вывод о том, что оценивание является творческим процессом, учитывая, что само творчество, в свою очередь, является высшей нравственной, эстетической и интеллектуальной ценностью. Очевидно, представители отечественной философии XIX и XX вв. единодушны в своих оценках, в то же время в европейской философии, частью которой стали и феноменология Шпета и

<sup>63</sup> Бердяев Н.А. О назначении человека. Париж, 1931. С. 141.

персонализм Бердяева, также проявилась идея необходимости внесения субъективного измерения в рациональное логическое мышление, которое, по словам М. Хайдеггера, суть только «исчисление и разграничение». Это свидетельствует о резком повышении внимания к антропологической и аксиологической проблематике в контексте онтологических, гносеологических и методологических исследований.

Взаимосвязь оценочных суждений и целенаправленного поведения подробно исследуется Э. Аггаци в работе, посвященной поиску философского определения человека. Ценностью он называет «некоторое совершенство, идеальную модель, некое «как должно быть», то, что направляет любое человеческое действие»<sup>64</sup>. Уже в этом определении сосредоточена целевая сущность ценности, ее ориентирующий характер. Рассуждая о том, что результат действия имеет для нас огромную или ничтожно малую ценность, в зависимости от того, как далеко он отстоит от конкретного «совершенства», Аггаци приходит к выводу, что «человеческие действия подлежат *оценочным* суждениям потому, что они *ценностно-ориентированны*»<sup>65</sup>. Целенаправленность и ценностная ориентированность, по его мнению, являются свойствами исключительно человеческого поведения, несмотря на то, что многие животные демонстрируют примеры деятельности, направленной к некоему значимому для них результату как совершенному идеалу. В этом случае, справедливо отмечает Э. Аггаци, стремление к «совершенству» на деле является просто способом их существования, так как у животных нет образца «как должно быть», к которому они бы осознанно стремились. Человек же предполагает свою цель, и его действия оцениваются по тому, насколько они ведут к этой цели, по степени совершенства, определяемой с помощью этих оценок. Таким образом, все реальные человеческие действия, полагает Аггаци, являются интенциональными в смысле достижения некоторого, более высокого уровня интенциональности, что дает человеку возможность определять еще несуществующее положение вещей и принимать решения, воплощающие при своей реализации возможность в действительность, руководствуясь определенными ценностями как критериями совершенства в достижении данной цели.

Если оценивание может быть определено как процесс наполнения внешнего объекта внутренними, субъективными смыслами, значениями, связанными с определенными переживаниями, то *оценочность* будет выступать свойством процесса мышления, связанным с попыткой субъективизации, с одной стороны, и стремлением к приобщению к высшим ценностям, с другой. Это свойство в наиболее полной мере характерно для философского мировоззрения, которое, в отличие от

<sup>64</sup> Аггаци Э. Человек как предмет философского познания // О человеческом в человеке /Под общ. ред. И.Т. Фролова. М., 1991. С. 66.

<sup>65</sup> Там же.

научного, не избегает, а предполагает субъективность переживания и оценочность в поиске истины. Философское мировоззрение стремится к объективности истины, но исходит из того, что она будет переживаться каждым по-своему. Н. Бердяев писал об этом так: «Познание философское всегда включает в себе элементы объективации, но оно стремится быть необъективированным познанием, иначе оно не могло бы искать внутреннего смысла бытия. Раскрытие смысла материи есть дух»<sup>66</sup>. Бердяев справедливо противопоставляет здесь не только научное и философское знание, но и натуралистическую и субъективную метафизику, отталкивающуюся от кантианства. Преодоление объективированного натурализма в философии он связывает с преодолением той ошибочной мысли, что мышление может быть отделено от эмоций. При объективированном познании возможно лишь раскрытие феноменального бытия, полагает Бердяев, в то время как ценности жизни и ее смысла, тайна существования останутся за пределами возможности этого процесса. Смысл, как и общение, полагал он, принадлежат к царству духа, а не царству природы, и потому их познание не может идти по тем же законам. Он приходит к выводу, что объективация господствует как в познании, так и в культуре и теологии, и, в конечном итоге, она есть царство необходимости, ведущее к отчуждению субъекта от самого себя. Ее преодоление, полагает теоретик персонализма, возможно и необходимо через развитие общения и творчества.

Рассуждения Бердяева и Аггаци оказались внутренне созвучны, хотя и отталкивались от различных метафизических оснований. В этом мы видим характерный для неклассической философии отказ от жесткой рационализации философствования и попытку возрождения догегелевской (объективной), а именно – кантианской (субъективной) метафизической традиции. Кризис гегельянства и рациональной объективной философии привел к новому обращению европейских и русских философов к наследию Канта, активному включению субъективного фактора в анализ не только гносеологических, но и онтологических проблем. Оценочность и субъективизм становятся необходимыми признаками неклассического философствования, в то время как позитивизм и марксизм продолжали свое развитие, ориентируясь, в первую очередь, на принципы объективности и абсолютности.

Таким образом, оценивание, оценка, оценочность могут быть определены как проявление креативной деятельности субъекта в создании вербальных и смысловых форм, сопутствующих процессу субъективного восприятия, осмысления и переживания мира и его объектов, присутствующих, как на обыденном, так и на теоретическом уровне мировоззрения, а именно – в философствовании.

---

<sup>66</sup> Бердяев Н.А. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1931. С. 58.



Оценивание, отнесение к ценности выступает процессом внесения в существующий предметный мир значений и смыслов, преобразующих действительность. Субъект создает особую реальность мира ценностей, который не только отражает данность, но и указывает направленность изменений. Те ценности, которые обладают высшей значимостью и имеют исключительно духовное содержание – благо, свобода, вера, мир способны ускорить и качественно изменить развитие социальной и биологической форм бытия, выступая главными мотивами преобразовательной деятельности субъекта. Материальные объекты, наделяемые индивидом ценностью и «особым смыслом», такие, как предметы религиозных культов (крест, фетиш, храм, священные книги и т.д.), золото, деньги, предметы искусства, получают вместе с оценкой качественное отличие от других аналогичных предметов, имеющих подобную природу и внешнее выражение. Предмет, выступающий символом веры или иного значимого переживания, изменяется не только в сознании индивида, но и реально. Исследования влияния переживания на качество предмета малочисленны, но среди них значительное место занимают работы П. Флоренского. В своей статье «Эмпирей и Эмпирия» он размышляет о внутреннем изменении в человеке до и после крещения, изменении, которое не может быть обнаружено никаким опытом, но которое принципиально и существенно. Подобно различие между обычным хлебом, пропитанным вином, и тем, что есть «тело и кровь Христова»: «хлеб и вино реально пресуществились, то есть переменили свою сущность»<sup>67</sup>, полагает русский мыслитель. Сравнивая мир эмпирический, «плоский», «натуралистический» и мир эмпирей, «глубинный» и смысло- и ценностно-наполненный, «символический» Флоренский приводит не только примеры из области веры, но и математические и логические обоснования. И можно только согласиться с приводимыми им примерами о том, что смысл и переживание в поэзии, мифах качественно отличны от их внешней формы передачи, от «черно-белых» знаков на бумаге или примитивных рассказов о происхождении мира. Но размышления Флоренского не получают глубокого развития, хотя приоткрывают завесу тайны в решении одного из самых сложных вопросов о внутреннем преобразовании бытия в процессе осознания и оценивания.

Современные исследования в области теории поля убедительно доказывают, что предметы, обладающие особой ценностью для их владельца, например амулеты, кресты, обнаруживают более сильное излучение энергии, фиксируемое приборами и подтверждающее возможность влияния переживания на предметный мир (это зафиксировано, в частности, аппаратом Короткова). Однако и эти исследования еще только начинают заявлять о себе, так как основание их во многом противоречит современной материалистической науке. В то же

<sup>67</sup> Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 160.

время для исследователей в области философии сознания, религии, культуры совершенно очевидно и конкретно существование многослойной духовной реальности, оказывающей преобразующее действие на мир природный и вещественный.

Оценивание выступает процессом трансцендирования, выхода субъективности в мир объектов. При оценивании осуществляется трансценденция не только сознания субъекта, но и его эмоционально-волевой сферы.

#### **д) особенности самооценивания**

Процесс оценивания мира выступает не единственным проявлением ценностной деятельности человека. Одной из важнейших среди гносеологических, онтологических и антропологических проблем выступает вопрос самооценивания субъектом своего «Я». Самооценивание – «отнесение себя к ценности», соразмерной самой себе, – пример абсурдного умозаключения. Однако в нем и кроется главная особенность человеческого существования, когда «Я» оценивается в соотнесении с теми ценностями, которые якобы существуют объективно, вне нас, но, по сути, являются выражением внутренних побуждений и переживаний. Таким образом, самооценивание – это начальный этап развития системы отношений «человек – мир», в которой рождается принципиальная возможность включенности в объективную реальность, ее познания, собственного самоопределения в ее условиях. Самооценивание – это поиск внутреннего необусловленного объектами духовно-практического «стержня», «ядра» личности, который может выражаться в самовосприятии или самоосознании. Ценностное сознание в этом случае бывает парадоксальным: чем выше нравственно-интеллектуальный уровень развития личности, тем ниже уровень самооценки, тем более человек не доволен собой и своим духовным состоянием, в то время как примитивная или утилитарно ориентированная личность будет тяготеть к высокой самооценке, так как она есть чистая «воля», стремящаяся к самоутверждению и подчинению всего внешнего своим интересам, следовательно, ей будет необходимо обоснование собственной ценности как наивысшей и наилучшей. Личность, имеющая повышенное чувственное восприятие (эстетическое, эмоциональное), будет оценивать себя в зависимости от тех целей, которых достигает, и ее самооценивание будет тем выше, чем сложнее степень получаемых наслаждений, удовольствий, благ и т.д. «Этический» тип (по определению, данному С. Кьеркегором<sup>68</sup>) как личность с развитым нравственным восприятием мира будет оценивать себя предельно высоко, если вступает на «путь избранных», духовного совершенствования. Но не потому, что высоко ценит свою актуальную жизнь, а в связи с тем, что более всех претендует

<sup>68</sup> См. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Ростов-н-Дону, 1998. С. 272–283.

на вечное исключительное по своей ценности бытие, возвышая себя в своей надежде на обретение спасения (в Брахмане, Нирване, Дао, Боге и т.д.).

Интеллектуальное развитие как доминирующий фактор становления личности обуславливает, с одной стороны, предельно низкую оценку собственных возможностей («Я знаю, что я ничего не знаю» у Сократа, или «Чем больше я знаю, тем больше я не знаю» у Анаксагора), а с другой – непомерно высокие претензии ко всему миру относительно самого себя, как еще менее ценному, поскольку он (мир) не знает и этого. В таком подходе отражается противоречивый синтез, помогающий понять драматизм философской рефлексии европейской и русской ментальности, практически не характерный для восточной модели мышления, несмотря на интеллектуальность всех религиозных систем от индуистских школ до дзэн.

Обратимся к примерам некоторых рассуждений по этому вопросу. Основатель русской славянофильской традиции И.В. Киреевский, сравнивая западного и русского человека, приходил к выводу, что одно из главных различий связано с их самооценкой. Он полагал, что западный человек «...почти всегда доволен своим нравственным состоянием; почти каждый из Европейцев всегда готов, с гордостью ударяя себя по сердцу, говорить себе и другим, что совесть его вполне спокойна, что он совершенно чист перед Богом и людьми, что он одного только просит у Бога, чтобы другие люди все были на него похожи»<sup>69</sup>. В отличие от него, пишет далее Киреевский, русский человек всегда «живо чувствует свои недостатки, и чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем более требует от себя и потому, тем менее, бывает доволен собой»<sup>70</sup>. Амбициозность и высокая самооценка, по мнению Н.О. Лосского, являются чертами человека безбожного, для которого отрицание Бога – не столько результат логического умозаключения, а гордыня, нежелание «допустить бытие существа, стоящего бесконечно выше, чем их «я»<sup>71</sup>. Еще более категоричен в своих рассуждениях Г. Шпет: «...источником самих педагогических стремлений каждого, как имярека, является то отвращение к себе, которое так естественно присуще каждому. Любовь к другим, высокая их оценка не могут погасить в человеке его отвращения к себе, которое так естественно присуще каждому»<sup>72</sup>. Любовь к другим порождает желание «быть достойным» того, другого, что и диктует идеалы подражания. Вместе с тем возможность быть независимым от внешних образцов человеку может дать, полагает он, только «чистая философия» как «чистая человечность»: «Философия... дает своего рода аскезис, – один из результатов его, что человек перестает иметь нужду в авторитете,

<sup>69</sup> Киреевский И.В. Полное собрание сочинений. М., 1911. Т. 1. С. 216.

<sup>70</sup> Там же.

<sup>71</sup> Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1999. С. 312.

<sup>72</sup> Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. С. 333.

– лица ли, или отвлеченной нормы, – и абсолютно свободен в выборе своего жизненного образца или «идеала»; даже подражая, человек сохраняет в себе полную свободу творчества, углубления, преобразования и преодоления своих «образцов»<sup>73</sup>. Приведенные высказывания поднимают целый ряд глубоких проблем: В чем причины высокой и низкой самооценки? Как связаны самооценка и личная свобода? Предполагает ли высокая самооценка любовь к Другому или отрицает ее? Как связана самооценка с религиозностью человека? Как влияет философичность субъекта на его самооценку?

Ответы на эти и на другие аналогичные вопросы будут различны в зависимости от основания, выбранного нами для исследования. Если это будет религиозная философия в традициях христианства или его истоков, то наши ответы неизбежно окажутся связанными с понятиями греховности, гордыни, скромности, любви к ближнему, свободой воли и т.д. В этом случае мы вероятнее всего придем к выводу о том, что несовершенство человека по сравнению с Богом не дает ему права на высокую самооценку, и понимание этого является, в некотором роде, критерием духовного развития человека. Впервые подобные идеи мы встречаем в платонизме и стоицизме, в частности, Эпиктет так представлял возможное обращение к нему со стороны Бога: «Я мог бы даровать гораздо больше твоему ничтожному телу и твоей маленькой судьбе. Но не упрекай Меня в том, что Я этого не сделал. ...Я не хотел даровать тебе полной свободы делать все, что вздумается, но Я вселил в тебя божественную частицу Себя Самого. ...Если ты будешь прикладывать свой разум ко всему тому, что случается с тобою, ...ты никогда не будешь плакаться ни на свою судьбу, ни на людей...»<sup>74</sup> Эпиктет призывает нас быть довольными даже тем, чем мы уже обладаем, несмотря на очевидное несовершенство своей сути. Но смирение и покорность высшей мудрости в стоицизме не исключали внутреннего достоинства и оптимизма, с которыми человек мог быть счастлив в самопознании. В дальнейшем в христианской теологии оптимистические настроения будут убавляться по мере роста ценности Бога и его совершенства. Точнее всего эту идею выразил Августин Аврелий, представитель западной патристики: «Любовь к себе, доведенная до презрения к себе как к греховному существу, суть любовь к Богу, и любовь к себе, доведенная до презрения к Богу – порок»<sup>75</sup>. Свобода в этом случае выступает возможной в том случае, если внешний авторитет как источник образцов и идеалов, которым человек *вынужден* следовать, является для него объектом любви, то есть выбран им по свободному волеизъявлению. Если же авторитет поддерживается чувством страха (перед своим могуществом, перед смертью и т.д.), то

<sup>73</sup> Там же С. 332–333.

<sup>74</sup> Эпиктет В чем наше благо?// Древнеримская философия. От Эпиктета до Марка Аврелия: Сочинения. Харьков, 1999.С. 647–648.

<sup>75</sup> Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского. Киев, 1905–1915. Ч. 14. С. 28.

свободное морально-волевое действие в данном случае будет невозможным.

Любовь к ближнему и его высокая оценка будут, в свою очередь, проявлением любви и уважения к Богу, хотя в то же время предполагают любовь и уважение к самому себе (на том же основании). Любовь к себе как условие возможности любви к ближнему при этом может быть и не связана с высокой самооценкой, потому что любовь может быть и состраданием и жалостью, если направлена на того, кто достаточно слаб. Самооценивание в этом случае будет не исключать любовь в себе, но утверждать свое несовершенство и предполагать возможность духовного развития.

Если при ответе на те же вопросы исходить из иного основания, скажем, теории психоанализа, то и выводы будут совершенно другими. Низкая самооценка в этом случае будет рассматриваться как результат депрессивного состояния личности, или проявления неуверенности инфантильного субъекта. Это состояние не только не исключает, но и предполагает высокую самооценку другого при условии признания силы его личности и религиозной веры как состояния выражения детской слабости перед могуществом Бога-Отца.

Свое понимание оценки и самооценки дает П. Рикер, предлагая еще одно основание для исследования – феноменологическую герменевтику. Поставив перед собой задачу обоснования роли процессов оценки в конституировании личности, Рикер отмечает, что «оценивая наши действия, мы осуществляем своеобразную интерпретацию собственного «я» в этических терминах»<sup>76</sup>. Вслед за Ч. Тэйлором, П. Рикер определяет сущность человека как самоинтерпретирующего животного, подчеркивая, что самоинтерпретация идет через оценку наших действий, то есть косвенно. И в этом случае оценка приводит к «невероятному расширению нашей «Я»-концепции, ибо «я», как «тот, кто действует» – не только самообозначение человека как владельца и автора каких-то деяний», это еще и «его самоинтерпретация в терминах достижений и неудач» в области его практики. «Такую косвенную самоинтерпретацию, опосредованную этической оценкой собственных действий, – пишет Рикер, – я предлагаю называть *самооценкой*»<sup>77</sup>.

Самооценка выступает в его определении сферой проявления морального сознания, что сужает рамки для ее дальнейшего анализа как гносеологического и онтологического понятия, но позволяет более глубоко проследить ее значение в отношениях Я и Другой. Рикер считает, что если самооценка выступает субъективным коррелятивом этической оценки действия, то субъективным коррелятивом морального долга является

<sup>76</sup> Рикер П. Какого рода высказывания о человеке могут принадлежать философам // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М., 1991. С. 56.

<sup>77</sup> Там же.

уважение, которое исходно сконструировано как категория диалогическая. «Нет и не может быть самоуважения без уважения другого, – считает Рикер. – Больше того, оценивая себя как себя, я уважаю себя как кого-то другого. Я уважаю другого в себе. Свидетелем этой интернализации другого в самоуважении является совесть»<sup>78</sup>. Уважение в этом случае не исключает самооценки, а скорее, включает ее, что позволяет понять заповедь любить ближнего как самого себя, которая суть «интерпретация самооценки в терминах уважения к другому, а уважения к другому – в терминах самооценки»<sup>79</sup>. В теории интерпретации П. Рикер трактует истолкование как преимущественный способ включения индивида в целостный культурный процесс, вводя в герменевтический анализ в качестве его основы принцип деятельности. Самооценивание в этом смысле выступает процессом, опосредованным практической деятельностью, с одной стороны, и социальным взаимодействием, с другой. Подобный анализ выступает последовательным диалектическим способом разрешения проблемы определения самооценки как этической категории.

Приведенные суждения показывают, насколько велика роль самооценки как для внутреннего состояния личности, так и для ее отношений с элементами внешнего мира. Из чего же складывается самооценка?

#### **е) структура самооценивания**

Самооценка как процесс ценностной деятельности нашего сознания, включающий в свою структуру ряд уровней, неизбежно будет соединять в себе три взаимосвязанных акта: самопереживание, самоосмысление и выявление самозначимости. Первоначальным в формировании самооценки выступает процесс самопереживания, который в данном случае будет проявлением эмоционально-интуитивного ощущения своего Я, которое в целом удовлетворяет или не удовлетворяет его субъекта. Чувства, волеизъявления, поступки являются выражением проявления нашего Я, и его самопереживания, так как их бытие – это бытие для Я, как то, в чем Я живет и обладает для-себя-бытием. В этом случае можно согласиться с Н.О. Лосским, который утверждал, что самопереживание Я в своих проявлениях есть «нечто более простое, чем сознание, в котором посредством акта внимания выделены и противопоставлены субъект и объект; оно может быть названо *предсознанием*, так как оно есть условие возможности сознания, поскольку в нем уже содержатся важнейшие элементы строения сознания»<sup>80</sup>. В самопереживании проявляются такие структуры сознания, как наличность Я и его проявлений, связанные с

<sup>78</sup> Там же. С. 58.

<sup>79</sup> Там же.

<sup>80</sup> Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1999. С. 269.

имманентностью Я своим переживаниям и с возможностью их трансцендирования за пределы своей ограниченности. Н.О. Лосский считает, что в развитой сознательной жизни субъекта самопереживание выражается в более или менее сложных и разнообразных чувствах, положительных или отрицательных, а на низших ступенях жизни – в элементарном переживании приятия или неприятия, которое он называет *предчувством*. Он вкладывает в это понятие психический, точнее психоидный характер, означающий, что данные проявления Я оформлены лишь временем и не имеют реального оформления в пространстве. Отсутствие пространственной характеристики свидетельствует об идеальной сущности самопереживания, несмотря на прямую взаимосвязь с чувственностью субъекта. Самопереживание действительно отличается от переживания любого внешнего объекта тем, что ощущения, с помощью которых мы познаем внешний мир, не играют той же ведущей роли в восприятии самого себя. Поэтому самопереживание – это не сами чувства как они проявляются в восприятии внешних объектов, а их своеобразные аналоги. В то время как самоосознание, самообоняние, самозрение и самослышание могут не иметь принципиального значения для самопереживания даже в плане физического ощущения, такие чувства, как боль, наполненность силой или энергией, усталость, страх и т.д. могут быть источником многих последующих восприятий и представлений. Своеобразие самопереживания в этом случае будет во многом объяснять неадекватность самооценок и их принципиальную невозможность.

Процесс самоосмысления будет выступать логическим продолжением самопереживания, поднимающим на уровень сознания. Истолкование смысла своего Я здесь не означает выяснения смысла жизни вообще, речь идет о более простом и первичном процессе, который можно назвать предпониманием природы своего Я и его целостного восприятия при сравнении с чем бы то ни было другим. Самоосмысление включает в себя не только физическое и экзистенциальное самопереживание, но и истолкование своего Я как ограниченной единичности, чуждой всему внешнему и первостепенной для самого себя. В то время как наше эмпирическое Я есть вещь среди вещей, наша идеальная самость, подчиненная иной нематериальной причинно-следственной связи, может быть понята как необобщаемая единичность, и в этом смысле – свобода. О сложности определения самости и субъективности в философии размышляет Г. Шпет<sup>81</sup>. Он приходит к заключению о том, что рассмотрение субъекта и самости как феномена, как «чистого Я», без переживания, сознания, направленных вовне, невозможно. В этом случае Я как нечто индивидуальное, конкретное, единичное и даже необобщаемое, то есть как бесконечная полнота содержания, неисчерпаемая в своем богатстве окажется «чистым Я и больше ничего». Таким образом, считает

<sup>81</sup> Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. С. 20-116.

Г. Шпет, мы просто потеряем все содержание этого Я. Он предлагает исходить из социальной природы субъекта и его неотъемлемости от эмпирического бытия.

К аналогичному выводу приходит и Ю. Хабермас в обосновании теории коммуникативного поведения, когда определяет смысл понятий «индивидуальность» и «самость». Концепция самости субъекта, субъекта, который презентует и, в конечном счете, оправдывает себя, когда он находится один на один с самим собой, обосновывает самоидентичность человека, считает Хабермас. «В самоидентичности, – пишет он, – самоосознание ясно выражает себя не как самоотнесенность познающего субъекта, но как этическое самоутверждение ответственной личности»<sup>82</sup>. В этом случае он уточняет, что смысл понятия самости следует искать не в самом субъекте, а в его стремлении к тому, чем он хочет быть и его отношении с другими. Самоосознанием в этом смысле можно считать тот момент, когда личность, которая знает, что она есть и чем желает быть – vis-a-vis к себе самой и другим, может обладать понятием самости, индивидуальности, указывающим выход за пределы просто единичности. Хабермас настаивает на том, что самость этического самопонимания не является абсолютной внутренней собственностью индивида; она должна полагаться на признание адресатов, поскольку Ego образует себя, в первую очередь, как ответ на экспектацию Alter Ego. Самости для себя не существует, полагает Хабермас, поскольку я не могу просто для себя самого удержать то «я», которое в моем самосознании предстает как данное мне, – оно не «принадлежит» мне. Скорее, это Ego сохраняет «интерсубъективную сердцевину потому, что процесс индивидуальности направлен по каналам социализации и истории»<sup>83</sup>. В том обществе, где отношения между членами не имеют жесткой нормативности в стремлении к тоталитарности, субъект может рассчитывать на отношение к нему как к индивидуальной личности. В случае, если он получит подобного рода подтверждение и признание, его концепция Я как автономно действующего и полностью индивидуализированного существа может быть достаточно устойчивой. Таким образом, самоосознание индивидуальности нуждается в том, чтобы другие признали данную личность как индивидуальную в своем роде.

Однако этот вывод Хабермаса справедлив лишь том, что касается моральной деятельности, если же рассматривать более широкий спектр проблем, неизбежно возникают и иные выводы. Самосознание и самоосмысление категории не только этические, но и в некотором роде онтологические и гносеологические, и в этих случаях роль социального общения может и не иметь приоритета в поиске субъектом своей

<sup>82</sup> Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М., 1991. С. 201.

<sup>83</sup> Там же. С. 203.



индивидуальности и единичности. Самоосмысление себя среди чуждого бытия, где даже сродное выступает *другим*, способно привести к предсознанию и затем к самосознанию своего внутреннего мира, не только как проекции внешнего, но и как самостоятельной сущности, присутствие которой и выступает основанием этого искания. Поиск самости Я как изменчивого среди изменчивой среды приводит исследователей к самым различным выводам относительно его природы и относительно его реальности вообще, что свидетельствует о глубине самой проблемы и о том, что ее решение всегда будет оценочным как любое философское суждение, связанное с бытием человека.

Третьим компонентом процесса самооценивания выступает выявление самозначимости, которое становится возможным в качестве результата самопереживания и самоосмысления. Уяснение своего значения для внешнего мира в этом смысле тесно связано с понятием достоинства, которое отражает отношение к себе через отношение к себе со стороны других или отношение к себе как к одному из числа других. В то же время уяснение своего значения для самого себя (которое Шпет и Хабермас считали невозможным) есть, вероятно, своя оценка себя перед осознанием факта смерти, факта чуждости мира, факта своего существования и возможности действия. Самооценивание в этом случае и будет выявлением собственной значимости через самопереживание и самоосмысление. Выявление значения собственного Я, таким образом, будет включать в себя поиск смысла собственной самости данного индивиду через переживание.

Роль самооценки в процессе социального взаимодействия также не является полным отражением общественных связей. Если Шпет и Хабермас утверждали, что отношение к себе обусловлено отношением к себе со стороны другого, то Т. Гоббс в свое время полагал обратное. Показывая ценность как понятие эмпирическое по своему содержанию, он отмечал, что «ценить человека высоко – значит уважать его; ценить его низко – значит не уважать. Но высоко и низко в этом случае следует понимать по сравнению с той ценой, которую человек придает самому себе»<sup>84</sup>. Таким образом, Гоббс ставит отношение субъекта к себе на первое место, а социальную оценку лишь на второе. Несмотря на то, что у Гоббса этот тезис не получает достаточного развития, его позиция в этом вопросе имеет свои сильные стороны. Высокая оценка субъекта со стороны общества чаще всего не выступает основанием такой же высокой самооценки субъекта, она может сопутствовать его критичному мнению о себе и своих способностях. В то время как личность, имеющая высокую самооценку, далеко не всегда опирается в этом на общественное мнение. Завышение самооценки выступает признаком низкого нравственного уровня развития субъекта, а не исключительного признания его достоинств

<sup>84</sup> Гоббс Т. Соч.: В 2 т. М., 1991. Т. 2. С. 67.

со стороны общества. Самооценка есть результат внутреннего процесса переживания, осмысления и обозначения своей сущности, которое затем становится основой для формирования низкой или высокой оценки других. Самоуважение в этом смысле может быть как основанием для уважения другого как самого себя, при высоком уровне нравственного развития индивида, или основанием для презрения к другому, при низком уровне духовного состояния самого субъекта. Определяющую роль в этом процессе играет анализ тех или иных способностей индивида, которые удовлетворяют или не удовлетворяют его собственные внутренние запросы. Основанием анализа могут выступать физические, интеллектуальные, нравственные способности и качества, общий уровень духовного развития в целом.

### **ж) субъект и объект самооценивания**

Направленность ценностной деятельности на самого себя имеет определенную специфику, связанную с тем, что субъект выступает объектом собственного ценностного анализа. Кто же в этом случае остается субъектом? Либо им становится общество и его представители, которые через свою оценку индивида незримо для него формируют его собственное отношение к себе; либо им становятся высшие иррациональные силы, которые через совесть вносят момент объективной оценки в субъективную сущность индивида; либо им может быть признан бессознательный природный регулятор как представитель всего человеческого рода, некой целостности, которая оценивает единичность индивида как один из возможных моментов своего проявления. Социологический, религиозный и волюнтаристический подходы, как известно, разошлись в ответах на этот вопрос. Но, на наш взгляд, субъект может и не заменяться объективным представителем внешних сил, а остаться самим собой даже в случае самооценки. При этом следует учесть необходимость процесса самоотчуждения, присущего акту самооценивания. Субъект, направляя ценностный анализ на самого себя, последовательно совершает выход вовне, от себя как сущности к себе как феномену. Оценивание завершается возвращением к сущности Я, прошедшее этапы переживания, осмысления и выявления значимости многочисленных феноменов Я. Результаты самооценивания фиксируются в чувствах, сознании индивида и проявляются в его деятельности, которая в целом может быть свидетельством низкой или высокой самооценки. Наблюдатель в этом смысле наблюдает самого себя. Его субъективный мир составляет содержание Я, познание которого и есть самопознание. Целостное и объективное познание в этом случае недостижимо, что не умаляет, однако, его ценности для Я. С позиции принципа дополнительности одни и те же феномены способны демонстрировать качества принципиально различных субстанций. Субъективный мир

оказывается одновременно источником наблюдения и его объектом, так как он реально существующий, с одной стороны, и не обладает объективностью, с другой. Если полагать, что сознание не может быть «чистым», «пустым», то неизбежно следование логике теории интенциональности. В этом случае мы можем заключить, что мир Я – это мир того, на что направлено сознание и субъективное переживание, оценивание, осмысление содержания этой информации. Уникальность индивида как раз состоит в этих актах чувствования и мышления, которые отражают биологическую, психическую, ментальную неповторимость субъекта. Парадоксальность индивидуального бытия состоит в том, что человек является автором, исполнителем и зрителем феноменов сознания одновременно.

Диапазон подобных оценок может быть очень широк: от признания своей исключительной ценности в мире и полной правомерности до ощущения своей ничтожности перед бездной бытия и его неумолимостью. История развития человечества знает примеры, продемонстрировавшие достоинства и недостатки таких позиций, и если в древних культурах это наблюдалось в античном гуманизме и классическом южном буддизме (с полным отрицанием Я), то в XX веке – в персонализме (М. Бубер, Н. Бердяев) и суфизме (Г. Гурджиев, Пак Субу). Золотую середину между амбициями человека и сохранением уважения к себе искали не меньше, начиная еще с Аристотеля, но умеренность так и не стала характерной чертой человека западной культуры. Восток же, в свою очередь, не смог подойти к решению проблемы достоинства личности, которое продолжало ассоциироваться с эгоизмом и нарушением общинной поруки. Современный синтез восточных и западных религиозных и мистических учений сделал модным для Запада стремление преодолеть собственную значимость в поиске духовного совершенства, а для Востока – стремление к большей независимости индивида. В России противоречиво соединились обе тенденции, имеющие при этом глубокие корни: с одной стороны, самоуничужение и христианское ощущение ущербности и греховности человека, а с другой – уважение к сильной личности, которая и в одиночку способна спасти мир.

## 1.4. ПРОБЛЕМА СУБЪЕКТИВНОГО И ОБЪЕКТИВНОГО В ЦЕННОСТИ

*Теория окружающих нас ценностей  
должна исходить из дуализма.*

Philosophy Today. 2001. № 1.

Соотношение и взаимодействие субъекта и объекта ценности – одна из наиболее острых проблем аксиологии, волновавших мыслителей различных эпох и философских течений. Ее решение велось по трем основным направлениям. Во-первых, с позиции субъективизма, где ценность выступала свойством разумной воли человека, наделяющего мир значениями и смыслами. Во-вторых, с позиции объективизма, где утверждалось понимание ценности как внешней для человека духовной реальности (идеализм), либо как отражение в общественном и индивидуальном сознании наиболее существенных для деятельности личности процессов и факторов материальной реальности (материализм). В-третьих, как попытка «возвышения» ценности над субъектом и объектом в трансцендентное, надиндивидуальное бытие, обладающее высшими качественными характеристиками и исключительной значимостью в гносеологическом отношении. В каждом из подходов мы встречаем не упрощенную абсолютизацию роли субъективного или объективного, но, скорее, попытку установления сложной взаимосвязи и взаимовлияния этих факторов в формировании и развитии ценности. Все названные подходы имеют определенные достоинства и недостатки, к анализу которых и следует обратиться для углубленного исследования данной проблемы.

### **а) субъективная сущность ценности**

Представителями первого подхода, названного нами субъективизмом, в разное время были Протагор, Д. Юм, И. Кант, Р. Штайнер, Р. Перри, Дж. Дьюи, Ж.П. Сартр и др. Эти мыслители давали исключительно высокую оценку субъекту в процессе формирования ценности, хотя и по-разному обосновывали это. В чем же сильные и слабые стороны такой позиции?

1. Сильной стороной теории субъективизма, во-первых, выступает довод о том, что ценности как идеальные феномены могут быть результатом развития мышления субъекта (человека и человечества) как единственного источника духовной реальности. Представители этого подхода опираются на *факт* наличия сознания и переживания у человека как источник ценностного отношения, а не на *веру* в духовный абсолют. Божественное бытие (при условии его признания) не может быть связано с ценностным творчеством, в силу того, что Высший Разум (Воля, Душа), не

имея проблемы существования и возможности его утраты, вряд ли может стремиться к определению смысла бесконечного бытия, не имеющего своего итога и цели. Внесение каких бы то ни было ценностей в мир для людей (в воспитательных или образовательных целях) было бы странно при условии дарованной человечеству свободной воли и нравственного выбора, когда любая нормативность теряет возможность воплощения.

2. Кроме того, в одних и тех же объективных условиях различные по духовно-нравственному и интеллектуальному уровню личности утверждают различные ценности, которые, таким образом, не могут быть выведены исключительно из внешних условий. Даже представители одной социальной группы или дети в одной и той же семье могут иметь различные устремления и приоритеты жизнедеятельности, что свидетельствует о ведущем значении индивидуально-субъективного фактора в формировании ценностей.

3. Ценности несут на себе отпечаток мировоззрения определенной исторической и культурной эпохи как определенной стадии в духовном и интеллектуальном развитии человечества. Увеличение интеллектуального потенциала – субъективного по своим субстанциональным свойствам (так как разумная, творческая деятельность всегда личностна) – отражается на появлении новых ценностей, свидетельствующих о развитии индивидуальных задатков субъектов.

4. Оценивание как важнейший процесс формирования ценности представляет собой результат исключительно субъективной деятельности как соотнесения внешнего и внутреннего, имеющим смысл-для-себя. В этом процессе роль субъекта заключается не в «усмотрении» ценности в объективном или «отражении» того, что уже существует или создано как ценное, а наделение ценностным содержанием, а в более широком значении – духовным смыслом того, что существует или может существовать в реальности.

Приведенные аргументы свидетельствуют о том, что теория субъективизма в понимании ценности имеет достаточно серьезные обоснования и не теряет своей актуальности на современном этапе развития аксиологической мысли. Вместе с тем данный подход имеет и свои слабые стороны.

1. Одной из них является недостаточно четкое выявление связи объективных внешних условий и потребностей самого субъекта в процессе формирования ценности. Если в течение этого процесса субъект «вносит» в мир определенную значимость и смысл, то каковы причины его предпочтений? В какой мере они обусловлены внешними (природным, трудовым, социальным) факторами? Эти вопросы не находят достаточного внимания и ясного ответа в воззрениях представителей этого направления.

2. Кроме того, в данной позиции не содержится объяснения того, почему особую значимость имеют общие, надиндивидуальные ценности,

возникающие у множества субъектов одновременно. Какие причины этому способствуют? Если объективные, внешние, то позиции данного подхода теряют свой концептуальный смысл. Если субъективные, то следует признать безусловной единую природу человеческой личности – в волевом, нравственном или интеллектуальном плане, что также дает многие основания для выявления объективных факторов в становлении самой личности и ее деятельности (в том числе, и ценностной).

3. Исходя из теории жесткого субъективизма, следовало бы признать, что мир ценностей представляет собой мир «ценностей-монад», которые бесконечны по количеству и смыслу в силу множественности и нетождественности их субъектов. Но субстанциональность ценности заключается в ее значимости и всеобщности, следовательно, для ее существования как социального феномена необходимо наличие всеобщего значимого. В этом случае теория субъективизма может сохранить свои позиции лишь при условии отказа от идеи всеобщности по отношению к ценностям и признанию ее субстанциональным свойством личной значимости. В этой связи значимость будет иметь исключительно единичный смысл и выступать как субъективный феномен. Само существование ценности в социальном бытии в этом случае будет неправомерным. В то время как большинство ценностей как раз являются выражением приоритетов и ориентиров субъектов, социально взаимосвязанных и взаимозависимых.

В целом теории субъективизма, несмотря на однозначно критический подход к ним со стороны отечественных исследователей и приписываемый им обязательный волюнтаризм и субъективный идеализм, имеют, на наш взгляд, достаточно сильные позиции в аксиологии. При рассмотренных выше слабых сторонах этой концепции необходимо учесть его достоинства, теоретическую и историческую ценность.

### **б) объективная сущность ценности**

Второй подход, условно названный теорией объективизма, неоднороден и развивается в объективно-идеалистическом и объективно-материалистическом вариантах. Первый возможен в силу признания существования объективной духовной субстанции, противостоящий материальному бытию и индивидуальному сознанию, направляющей высшие ценности в мир с целью его развития и совершенствования. Постигание ценности возможно в этом случае пассивно, как результат отражения «идей», воспитания в духе соблюдения определенных, данных свыше, заповедей и стереотипов поведения, и активно – через собственное внутреннее усмотрение в мире высшего духовного смысла и его оценивание как проявления со стороны Абсолютного духовного бытия. Теории объективизма, безусловно, имеют свои сильные стороны.

1. Данный подход позволяет проследить взаимосвязь между объективно-историческими процессами и эволюцией ценностных ориентиров общества. Так, например, определенные внешние природные и географические факторы обуславливают ориентир хозяйственной деятельности общества и, таким образом, его приоритеты и ценности. Постоянные, стабильные природные условия могут способствовать формированию ориентира на гармоничные отношения с внешней средой, в то время как изменчивые природные условия в большей степени способны вызвать формирование стремления к независимости от стихии, к опоре на собственные силы человека, общества в целом, или помощь высшей трансцендентальной силы, способной контролировать естественные процессы.

2. Ценности как явление, имеющее общую значимость, могут быть результатом совокупной деятельности субъектов и выступать как надындивидуальный, сверхличностный феномен. Ценности «усваиваются», «передаются» от поколения к поколению через мифологию и религию – ведущие мировоззренческие формы обыденного сознания. Это подтверждает теорию объективизма, которая утверждает внешний, общественно-исторический характер ценности, не свойственный человеку изначально, от природы и его индивидуального развития. В этом контексте ценности могут быть поняты как результат социализации, трудовой деятельности и духовной потребности в осмыслении бытия и его включения во внутренний мир человека.

3. Следующий аргумент в пользу объективизма связан с важнейшей характеристикой ценности – всеобщностью. Общеизвестность делает индивидуальную ценность общественной, той, которая становится ориентирующим вектором изменений и общественных процессов. Объективность ценности имеет в этом случае относительный характер, так как выступает таковой в отношении отдельной личности, но при анализе отношений «общество-природа», становится субъективным фактором, учитывая, что под субъектом будет пониматься общество в целом. Теория единого, коллективного субъекта познания и ценности, тяготеющая к холизму, имеет глубокие традиции в русской философии и аксиологии. Например, в контексте учения А.С. Хомякова о соборном субъекте, утверждается, что истинная духовная (познавательная и ценностная деятельность) возможна только для всеобщего единого субъекта, все же индивидуальные духовные виды деятельности имеют лишь относительную ценность в гносеологическом и аксиологическом отношении.

Эта теория ценности, таким образом, также представляет собой попытку связи субъектно-объектных отношений в своеобразный синтез, позволяющий понять характер ценности как результата свободного внутреннего выбора, который совпадает с общественной потребностью или с трансцендентным смыслом высшего мира. Однако этот подход

предполагает идеализацию самого субъекта. Это было характерно для русской славянофильской традиции православного свободомыслия, наделявшего индивида способностью желать именно того, что является общественным Благом и Истиной. В этом случае учитывается и абсолютизируется духовная и социальная сущность личности, в то время как его природные, биологические потребности и способности игнорируются, и не получает серьезного анализа.

Кроме достоинств, теории объективизма имеют и свои слабые стороны, главными среди которых, на наш взгляд, являются следующие.

1. Субъект в контексте данной позиции выступает исключительно пассивной стороной процесса формирования ценности, который либо «отражает» объекты внешнего мира, ощущает потребности в достижении каких-либо целей под влиянием внешних материальных факторов, либо «усматривает» и воспринимает данные свыше ориентиры жизнедеятельности. Однако не сама внешняя предметная реальность, не мир Абсолютного безусловного Духа, не могли бы быть источниками ценностей, если бы не было мира людей. Ценности могут существовать и проявляться через реальную практическую деятельность носителя воли и сознания в силу того, что их составляющими являются субъективное переживание, выявление смысла и значимости предметов и явлений для собственного Я. Ценности обладают содержанием лишь в том случае, если выражают состояние несовершенства по сравнению с тем, «как должно быть». Состояние несовершенства не может быть характеристикой духовного абсолюта как источника ценностей.

В рамках теории материального детерминизма воля является результатом биологической природы человека и обусловлена, таким образом, объективными факторами. Сознание в этом контексте есть активное, но все же *отражение* объективного мира, поэтому субъективный фактор традиционно оценивается здесь как ведомый, вторичный. На наш взгляд, ценность представляет собой феномен, имеющий смысл только в силу его имманентности субъекту, воля и сознание которого всегда уникальны, единичны и конкретны, несмотря на общие для всех объективные условия природного, материально-технического и социально-культурного бытия. В противном случае ценности различных субъектов совпадали бы или были бы полностью обусловлены изменениями в материальной и социальной сфере. Однако ценности, детерминированные названными факторами, являются историческими, преходящими, помимо которых существуют единые общечеловеческие ценности и субъективные ценности, имеющие значимость и смысл только для отдельного субъекта. И те, и другие в данном случае не имеют прямой связи с меняющимися (или постоянно действующими) внешними факторами, а представляют собой более



сложное духовно-волевое образование, не выводимое и не сводимое к процессу отражения или детерминации внешними силами.

2. Один из основных тезисов теории объективизма состоит в утверждении того, что ценности объективны, но проявляются только через деятельность субъекта. Этот довод – наиболее характерная попытка соединения субъективного и объективного фактора в один при преобладании последнего. Субъект в этом случае имеет гораздо больше возможностей и рассматривается как творческая личность, способная на основе восприятия явлений внешнего мира проявить особый вид способностей производства духовных объектов, в том числе и ценностей. Это, безусловно, одна из наиболее обоснованных в аксиологии позиций, тем не менее, она связана с определенными противоречиями. Сущность и смысл рождаемых человеком духовных объектов связаны не только с объективной реальностью, вызывающей у индивида определенную реакцию – «неприятие» или «одобрение», но и с творческим сознанием индивида как субъекта ценности. Таким образом, объективные внешние условия могут быть не источником ценностей, порожденных человеческим духом, а формами их существования. Суть и смысл ценности будет являться субъективной проекцией индивида в меняющемся мире.

Таким образом, мы можем сделать вывод о том, что субстанция ценности субъективна по своей природе, а акциденция – обусловленная объективной реальностью форма ее проявления – объективна.

Однако вся критика данного подхода основана на отрицании материалистического объективизма, с одной стороны, и объективного идеализма, с другой. В рамках классической философии эта критика могла бы привести исследователя только к субъективизму в его вариантах – от сенсуализма до кантианства. В условиях постнеклассического современного мировоззрения и философствования возможно преодоление этого разграничения и противоречия через использование принципа дополнительности, идеи множественности истины, сочетания объективизма и субъективизма на основах экзистенциализма, постмодернизма и т.д.

### **в) трансцендентная сущность ценности**

Третий из подходов к пониманию ценностей в целом также тяготеет к теориям объективного идеализма, но имеет ряд существенных особенностей. Ценности понимаются его сторонниками как внеэмпирическая, надындивидуальная реальность, не совпадающая с индивидуальным сознанием субъекта и в то же время не являющаяся результатом развития материального мира. Данный подход включает в себя концепции мира идей Платона, мира ценностей Шелера, всеединого сущего Вл. Соловьева и др., и в целом имеет ряд логических обоснований и сильных сторон.

Во-первых, неизменность высших ценностей (Благо, Истина, Красота, Свобода и т.д.) свидетельствует о том, что они не могли иметь своим источником преходящее, изменчивое по своей сути материальное бытие или еще более динамичное сознание индивида. Вечное и неизменное не может быть следствием меняющегося, смертного в силу их различной природы и сущности, где первое исключает внутреннюю противоречивость, а последнее ее предполагает.

В этом случае существование высших ценностей может иметь только божественный источник или выступать онтологически самостоятельным идеальным бытием. Вечность и неизменность ценностей в этом случае выступает аргументом их особой объективной абсолютной природы.

Во-вторых, сущность ценности состоит в ее целостности, неделимости, внутреннем единстве. Несмотря на то, что ценность ощущается и передается многими субъектами (из поколения в поколение, из одной культуры – в другую), она не может быть подвергнута какому-либо разделению или умножению, что возможно только в силу их непричастности к бытию протяженному и дискретному. Таким образом, материальное природное бытие не может выступать не только сферой существования ценностей, но и их источником, так как множественное и делимое не может порождать единое и непротяженное. Всякая возможность разделения ценности, связана, по словам М. Шелера, только с «символами и техниками»<sup>85</sup>, но не с самой сущностью ценности.

Сущность высших ценностей вневременная и внепространственная не зависит от познания со стороны субъекта. Это скрытая форма бытия, которая выступает открытой только в сознании субъекта, не меняя своей сути – тождества с собой. Различия здесь есть лишь момент обусловленности, проявления конкретных единичных факторов, абстрагирование от которых позволяет понять, что духовная сущность лично значимых ценностей есть то же, что и единственная реальность идеального абсолюта, рассматриваемого вне его атрибутов, тождество самому себе.

В-третьих, абсолютные ценности не могут быть результатом развития или функции относительного. Абсолютное понимается в данном случае как совершенная независимость от факта их восприятия, усмотрения, проверки их устойчивости и т.д. Логического или эмпирического подтверждения абсолютности истины провести невозможно, так как она связана только с непосредственной очевидностью того, что данная ценность не может быть принесена в жертву чему-либо другому или используется как средство. Глубина этого чувствования (М. Шелер) или разумного осознания (Платон) и выступает степенью абсолютности или относительности ценности. Если не принимать во

<sup>85</sup> Шелер М. Избр. произв. М., 1994. С. 313.

внимание этот аспект, мы должны были бы признать невозможность существования высших абсолютных ценностей.

Логические обоснования данного подхода, вместе с тем, весьма уязвимы и могут перейти в основание его критического анализа.

Первым недостатком этого подхода выступает сама идея неизменности, абсолютности высших ценностей, их независимости от индивида и его бытия. Обоснованием этому может выступать только *вера* в Абсолютное бытие духа. Однако значимость даже высших ценностей для каждого индивида глубоко субъективна. Говоря об их абсолютности как универсальности во все времена, индивид, тем не менее, вкладывает в каждую ценность собственный содержательный смысл. Исторический анализ таких ценностей, как Блага, Истины и Красоты свидетельствует о том, что они имели различное содержательное наполнение в зависимости от общего уровня развития субъекта ценностей, с одной стороны, от условий конкретной эпохи и формы жизнедеятельности общества, с другой. Благо в традиционном обществе – это неизменность и поддержание существующего положения вещей, для инновационного – это движение вперед, изменение к лучшему; в средневековье – это трансцендентальное бытие бога, в новое время – то, что имеет практическую пользу для человека и т.д. Оценка Истины и ее критериев также обусловлена возможностями самого субъекта и историческими условиями процесса познания. Уверенность в наличии Единой Абсолютной Истины в современную эпоху постепенно уступает место постмодернистскому скептицизму и идее множественности истины в силу выявления множественности самого бытия.

Идея Красоты в истории философии неоднократно выступала обоснованием объективности существования высшего духовного бытия (И. Кант, Вл. Соловьев), и выносилась представителями этого подхода в сферу объективного. Доказывая это, Вл. Соловьев, например, отмечал, что красота существует в природе и может усматриваться и оцениваться даже животными (сложные украшения, особое оперение «не только не могут иметь никакого утилитарного значения, но прямо вредны, ибо развиваются в ущерб их удобоподвижности – мешают им летать, бегать, выдают их с головою преследующему врагу; но, очевидно, для них красота дороже самой жизни»<sup>86</sup>). Ценность, в том числе и Красоты, может быть внесена в мир только носителями активности (воли и разума). Высшие животные, имеющие волевую сферу, таким образом, могут выступать субъектами оценки и оценивания других по определенным витальным и эстетическим критериям. Эстетическое восприятие, связанное с чувственностью, может быть присуще в определенном смысле высшим животным, но будет обусловленным в данном случае не разумной рефлексией, а бессознательной сферой. Красота в этом смысле имманентна не

<sup>86</sup> Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 387.

объективному миру, а способности субъекта (волевого, разумного) видеть в окружающем образы самого себя (отсюда любование тем, что сродно человеку и его деятельности), либо того, что им желаемо.

Таким образом, абсолютность и необусловленность высших ценностей, утверждаемая представителями данного подхода, далеко не являются очевидными и логически обоснованными. Поэтому последующие выводы, отталкивающиеся от этих спорных по своей сути посылок, также оказываются во многом противоречивыми и незавершенными.

Второй аргумент против данного подхода может быть связан с историческим анализом общественных ценностей. Теоретики объективизма утверждают существование единых общечеловеческих высших ценностей, не связанных с историческими условиями, и относительных исторических ценностей, в отличие от первых, конкретных и преходящих. Исследуя различные группы ценностей и их восприятие различными народами, такой вывод можно сделать исключительно с позиции европоцентризма (или другого «центризма» относительно своей культуры). Применение цивилизационного подхода в его ценностном аспекте позволяет увидеть различное содержание даже одинаково называемых ценностей у народов тех или иных типов цивилизации. Универсальными общечеловеческими могут выступать только наиболее простые – витальные ценности. Но представители данного подхода, отстаивая идеалистический или дуалистический подход, под универсальными и общезначимыми имели в виду совершенно не естественно-природные, а духовно-нравственные ценности. Однако все общественные ценности имеют исторический преходящий характер в рамках динамики определенного типа общества. Абсолютными и едиными при этом каждый считает свой набор ценностей – гармонию с природой, внутреннее самосовершенствование или внешнее господство, свободу от объективации.

Каждый из рассмотренных подходов к пониманию «мира ценностей» имеет как свои сильные стороны и логические обоснования, так и слабости, и недостаточную аргументированность. В то же время все они по-своему правомерны и являются частью единого духовного бытия, как субъективные переживания важнейшей философской проблемы с позиции конкретных личностей. Тот или иной подход, однако, может быть принят, несмотря на явную несостоятельность его теоретических обоснований, если окажется внутренне созвучным личному переживанию конкретного субъекта или мировоззрению определенной исторической эпохи в целом. Внутренние переживания и особенности личности самого субъекта играют подчас более значимую роль, чем достоинства и доказательства научных теорий. Субъективизм, тяготеющий к объективной значимости, характерный для философского мировоззрения в целом, особенно

проявляется в аксиологии, где роль личного опыта неизмеримо выше, чем, к примеру, в онтологии. Вместе с тем, следует отметить, что сопоставление различных подходов и анализ их аргументов, даже если они не могут изменить ценностно-мировоззренческих оснований личности, способны, тем не менее, сообщить ему необходимый опыт духовного и интеллектуального участия в осмыслении индивидуального и общечеловеческого бытия. Этот опыт может быть только результатом общения и разрешения противоречия как единства противостоящих парадигм и способен обогатить собственную интерпретацию смыслов и ценностей бытия, привести в них момент всеобщности и объективности.

### **1.5. ПРОБЛЕМА МАТЕРИАЛЬНОГО И ИДЕАЛЬНОГО В ЦЕННОСТИ**

Если проблема субъективного и объективного в ценности связана с гносеологическим аспектом, то проблема соотношения материального и идеального, прежде всего, касается онтологии.

Сущность проблемы соотношения материального и идеального в ценности состоит в поиске субстанциональных оснований ценности как мировоззренческого феномена. Определение основания ценности означает не столько выявление причины или фактора, формирующего ее, сколько нахождение той сферы бытия, которая соответствует параметрам и качеству мира ценностей, изучение его свойств и атрибутов. В решении этой проблемы также можно выделить несколько различных подходов.

Идеализм в понимании ценностей – наиболее широко представленное направление, имеющее сторонников, принадлежащих к самым различным взглядам и направлениям в онтологии и гносеологии. В аксиологии его представителей объединяет интерпретация ценностей как духовных, идеальных по форме и содержанию объектов, формирующихся субъектом в процессе оценивающей деятельности, либо существующих самостоятельно и объективно в трансцендентальном идеальном бытии (теории объективизма). Идеальный характер ценностей представители этого направления объясняют следующим образом.

1. Мир ценностей, как правило, лежит в сфере иррационального (мистические, нравственные, эстетические ценности) или рационального (социальные, политические, культурные ценности) сознания и, таким образом, не связан с эмпирическими формами бытия, познания, деятельности. Сфера ценности – область отвлеченного, абстрактного. Ценность выступает идеальным феноменом, но может в то же время иметь материальное воплощение. Так, в неокантианстве, мы встречаем понимание ценности как чисто идеального явления, которое реализуется в деятельности и создает так называемые «культурные блага». Культурные

блага здесь трактуются как ценные части действительности, в отличие от самих ценностей, которые действительностью не обладают.

2) Сущность ценности связана со значимостью и смыслоположением и, следовательно, также имеет идеальный характер. В этой связи ценность утверждается как философская категория, представляющая наивысший уровень абстрактного мышления и выступающая всеобщим по отношению ко всем единично существующим ценностям. Она воплощена в понятие и имеет только теоретический смысл и содержание.

3. Ценность воплощает собой *отношение* между субъектом и объективным миром с точки зрения смыслоположения и значимости. Отношение является идеальным феноменом (так как не имеет физических характеристик, зависит от субъекта) и выступает онтологической основой ценности, раскрывающей ее природу. Обладать ценностью что-либо может только в отношении к субъекту, и, таким образом, ценность выступает элементом взаимосвязи отдельных компонентов бытия.

4. Ценности как моменты всеобщего могут иметь только идеальную природу (как субъективную, так и объективную), так как всеобщность выступает результатом умозаключения и обобщения. Как любая другая универсалия, ценность – идеальный феномен, выражающий общезначимость и высший смысл. С этих позиций представители данного подхода (Платон, Риккерт, Шелер) обосновывают идеальный характер мира ценностей и, таким образом, его вечность и неизменную сущность.

Второй подход в целом неоднороден и состоит в утверждении материальной природы ценностей. В его контексте ценности либо рассматриваются как стоимость и полезность каких-либо вещей и явлений и имеют непосредственный эмпирический способ существования (Сократ, А. Смит), либо выступают отражением материального бытия в сознании субъекта (марксизм).

Доказательства сторонников первого варианта данного подхода отталкиваются от анализа этических и общественных ценностей, которые тесно связаны с понятием Блага, Прогресса, Богатства и т.д. Понятие Добра имеет с этой точки зрения два основных аспекта – духовный и материальный, что позволяет провести аналогию с пониманием ценности, необходимо связанной с материальностью.

Ценности как один из компонентов субъективного сознания и мировоззрения выступают отражением объективных отношений между субъектом и материальным миром. Сами отношения представители этого подхода, например, сторонники марксизма, понимают материалистически, утверждая важнейшими среди них производственные или экономические. В этом контексте ценности имеют смысл и значимость исключительно в реальной, предметной, материальной действительности (практике). Изменяя не только внутренний мир субъекта, но и внешнюю реальность, ценности, таким образом, материальны по содержанию и идеальны по

форме выражения (если исходить из аристотелевского понимания формы как внутренней сущности). Ценности могут существовать, таким образом, не на словах и в теориях, а в поступках и деятельности субъекта, они отражают характер и ориентир ее направленности.

Материальность ценности составляет ее «практическую сущность», которая неотъемлема от «теоретической сущности» и без которой последняя уже не имела бы собственной значимости и смысла. Следовательно, основание ценности внутренне материально, хотя и облачено в понятийно-логическую или иррационально-мистическую форму (как внешнюю сторону явления). Каждая из ценностей, даже относящаяся к самым абстрактным и умозрительным областям, имеет смысл только в сфере свободной, волевой, интеллектуальной, нравственной или эстетической деятельности субъекта. Деятельность же всегда есть практическая активность, даже если область ее проявления на первый взгляд имеет своим результатом изменение духовного бытия. В первоначальном (причинном) и в итоговом процессе ценности имеют практический смысл и, следовательно, обладают материальным содержательным наполнением.

Как видно, каждый из подходов имеет свои аргументы и вместе с тем обнаруживает ряд слабостей, на которые и опираются в идейном споре их оппоненты. Материализм, в целом определяя сферу сознания как зависимую и материально детерминированную, неизбежно признает, что ценности – идеальный феномен, имеющий материальную причину и практическую применимость, не отвечая при этом на вопрос, что же является сущностью ценности – теоретический *смысл* или практическая *значимость*.

Мы видим, что две важнейшие характеристики ценности – смысл и значимость – в этом смысле могут быть рассмотрены в двуединстве идеального и материального. Сторонники кантианства и неокантианства, безусловно, оспорили бы включение «значимости» в материальную сферу бытия. Но значимость – это именно «практическая значимость», жизненная необходимость, без которой невозможно и духовное существование. Бытийственность, таким образом, приобретает здесь особое значение и может быть представлена как проявление субъективного сознания в предметном внешнем мире. В этом смысле материальное и идеальное в ценности могут быть рассмотрены во взаимодополняющем единстве, внутренне противоречивом, как и все обусловленные феномены мироздания. Общественные ценности как ориентир развития также могут быть поняты как идеальный феномен, имеющий свое значение только в практическом измерении, в противном случае мы имели бы дело с идеалом, но не ценностью. Ценности же существуют реально и составляют своего рода проект будущего в настоящем, в чем также проявляется их двойственный материально-идеальный характер.

Ценность как определенный вид информации о субъекте и его предпочтении выступает идеальным феноменом, не существующим без своего носителя, имеющего телесное (материальное) воплощение. Физическая и пространственно-временная форма субъекта ценности не позволяет отнести данный феномен субъективной реальности всецело к идеальному бытию. На этом основывается наш тезис о двойственной идеально-материальной основе ценности.



## 1.6. Общая классификация ценностей

### а) классические подходы к построению классификации ценностей

Попытки провести классификацию ценностей предпринимались и предпринимаются, несмотря на явный субъективизм выбираемых оснований, острую критику со стороны оппонентов и высокую полемичность самой проблемы, несоизмеримо более конкретной и соотнесенной с личным опытом индивида, нежели вопросы онтологии и гносеологии. Вместе с тем эта задача продолжает оставаться чрезвычайно актуальной в мировоззренческом смысле как для исследователей в области аксиологии, так и для каждого отдельного человека, наделенного способностью к философской рефлексии. Что касается полемичности и остроты этого вопроса, то они, вероятно, неизбежны, так как каждый из вариантов его решения будет затрагивать глубочайшие внутренние уровни индивидуального бытия личности, связанные с особым для каждого опытом и переживанием. Субъективный идеализм, так основательно подвергнутый критике в вопросах метафизики и теории познания, продолжает оставаться реальным видением мира с позиции ценностей для многих из нас. Поэтому отнесение тех или иных ценностей к разряду высших, общечеловеческих всегда будет выражением отдельной субъективной позиции, претендующей на приближение к истине в той мере, в какой позволяет видеть во всеобщности и объективности всю конкретность и субъективность в их диалектическом единстве.

Одну из первых классификаций в аксиологии дает Платон, составляя иерархию ценностей, где их развитие строится от абстрактного к конкретному, от трансцендентального к реальному и логически постижимому, от всеобщего к особенному. Высшие ступени занимают ценности (идеи) Блага, Истины и Красоты, каждая из которых имеет свою собственную иерархию в направлении к частному. Подобную классификацию можно оценить как онтологическую в связи с тем, что она представляет собой попытку объяснения структуры мироздания в целом, процесса его становления и развития.

Антропологические и гносеологические тенденции в построении классификации можно встретить у Аристотеля, который разделял ценности относительно их направленности к определенным целям – «то, что принято», «то, что заслуживает похвалы», «безотносительное благо»<sup>87</sup>. В этой системе те ценности, которые существуют как «ценимые» (*timia*) – душа, ум, первопринцип, стоят выше тех, что относятся к хвалимым вещам и возможностям. Говоря о ценности для общества и для отдельного субъекта в частности, Аристотель подходит к важнейшей аксиологической проблеме соотнесения субъективных оценок и объективной ценности. Все

<sup>87</sup> См. Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976. Т.4. С. 616.

последующие классификации строились, во многом опираясь на эти традиции, заложенные гениальным учителем и гениальным учеником, и ориентировались либо на объективность бытия ценности, либо на субъективную значимость.

И. Кант разделял ценности на относительные и абсолютные, исходя из характера их целей: «предметы, существование которых хотя зависит не от нашей воли, а от природы, имеют, тем не менее, если они не наделены разумом, только относительную ценность, как средства и называются поэтому *вещами*»<sup>88</sup>. Вещи существуют независимо от нашей воли, не наделены разумом и, по мнению И. Канта, могут быть названы объективными, имеющими «цели сами по себе», в отличие от тех, что имеют «цели для нас». Их существование и есть сама по себе цель, отмечает он, и приходит к выводу, что объективная цель придает абсолютную ценность.

Подробную классификацию ценностей предлагает М. Шелер в работе «Формализм в этике». В первую очередь он разделяет ценности на абсолютные и относительные в зависимости от «чистоты чувств», которые сопутствуют их переживанию. Абсолютными он называет ценности, «которые существуют для «чистого» чувства (предпочтения, любви), то есть для чувства *независимого* в способе и законах своего функционирования от *сущности* чувственности и от *сущности* жизни»<sup>89</sup>. Шелер поясняет, что чистыми чувствами являются не те, в которых есть место наслаждению или удовольствию, а те, что связаны с их абстрактным пониманием. К таким ценностям Шелер, в первую очередь, относит нравственные, исходя при этом из критерия глубины чувственности. Относительные ценности, по его мнению, реально связаны с благами и даны субъекту в эмпирическом переживании. Более подробная классификация приводит Шелера к созданию иерархического ряда, где он выделяет ценности святого, духовные ценности, витальные ценности, ценности благородного и низкого, ценности приятного и неприятного. Принципиально новым является включение Шелером в эту иерархию витальных ценностей, самостоятельность которых до этого не признавалась классической философией (И. Кант, к примеру, считал, что в наиболее общем виде все ценности можно разделить на «добро-зло» и «приятное-неприятное»). Шелер обосновал необходимость самостоятельного значения витальных ценностей, которые не могут быть сведены ни к гедонистическим, ни к духовным ценностям. К витальным ценностям он относит ценности жизни, здоровья, которые присущи не только человеку, но и «вообще всем живым существам»<sup>90</sup>.

<sup>88</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 269.

<sup>89</sup> Шелер М. Избр. произв. М., 1994. С. 317.

<sup>90</sup> Там же С. 305.

Таким образом, Шелер вплотную подходит к выводу о том, что ценностное отношение и ценностная деятельность не являются приоритетом человека, а присущи на более низком уровне развития живой природе в целом. Это послужило в дальнейшем более четкому разграничению значений понятий ценностного отношения и ценностного сознания, поскольку традиционно, вплоть до настоящего времени, субъектом, способным к формированию ценности, считается исключительно человек как существо, способное к утверждению должного, а не только желаемого.

Влияние идей М. Шелера испытал Н. Гартман, подойдя к пониманию ценностей как интенциональных предметов, познающихся интуитивно в актах любви и ненависти. Гартман разделил ценности удовольствия, жизненные ценности, нравственные, эстетические и ценности познания. Главным критерием в этой классификации становится польза, которую могут принести те или иные ценностные блага для субъекта.

Г. Риккерт рассматривает проблему соотношения культурных и жизненных ценностей как наиболее принципиальную в аксиологической классификации. Рождение ценностей теоретических, в частности ценностей познания, Г. Риккерт относит в эпоху античности, когда жизнь только и получила ценность благодаря истине. Биологический детерминизм и прагматизм Г. Риккерт критикует за попытки приравнять научную истину полезности для витальной жизни, что, по его мнению, означает не меньше чем «возврат к варварству»<sup>91</sup>. Научные, логические, эстетические ценности находятся на значительном «расстоянии» от витальных ценностей. С последними наиболее близко связаны этические ценности, хотя именно они на первый взгляд обращены против жизненных, природных потребностей и стремятся к их ограничению. Но этическая воля, по мнению Г. Риккерта, не имеет целью преобразование витальной жизни. «Напротив, – пишет он, – в качестве условия нравственной культуры, вследствие относительной близости ее к жизни, просто витальное живое также может оказаться связанным с этическими ценностями и получить иной раз большее значение»<sup>92</sup>. Таким образом, Г. Риккерт приводит нас к выводу о том, что обесценивание жизненных ценностей, наряду с социальными, культурными, этическими и даже религиозными, будет лишь новой крайностью и односторонностью, «узким морализмом» и продолжением монизма в мировоззрении. Более ценным и полным в этом случае может быть универсальный подход, не обязывающий принять неизбежность «или–или», а признающий возможность включить в единое целое все мировоззренческие компоненты и ценностные ориентиры.

---

<sup>91</sup> Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 317.

<sup>92</sup> Там же. С. 321.

Главная проблема, стоящая перед исследователями, заключается в том, что классифицировать ценности можно по самым различным основаниям, причем каждый из путей имеет явные достоинства и в то же время ограничен по своим возможностям. С точки зрения исторического и социологического подхода, наиболее существенным является деление ценностей на общечеловеческие и локальные (региональные). Но, как правило, такие типологии также свидетельствуют о принадлежности их автора к той или иной культурной традиции, в рамках которой он и определяет «свои» общечеловеческие ценности как универсальные, характерные для всего человечества. В рамках теории линейного развития эта проблема, вероятно, не может быть решена без ущерба для ценностной системы тех народов, исторический путь которых отличается от генеральной линии развития «осевых» культур. В этом случае наиболее эффективным и демократичным оказывается цивилизационный подход, применение которого позволяет лучше понять и по достоинству оценить мировоззрение и деятельность народов в различных по направленности формах жизнедеятельности общества.

Если исходить из сложной структуры ценности, включающей в себя смыслообразующий компонент, значимость и субъективное переживание, то классификация может быть построена в соответствии с акцентом на каждом из этих оснований.

В первом случае ценности могут быть разделены в зависимости от выявления смысла, который они воплощают в себе. Высшими ступенями иерархии ценностей в этом контексте могут быть названы Бог, Мыслящий Дух, Разум, Идея, Материя, Воля и т.д., то есть то, что являет собой высший смысл бытия и его сущность. Подобный подход может быть условно назван логическим или смысловым.

Если классификация строится в соответствии с акцентом на роль значимости в составе ценности, то здесь возможны самые многочисленные типологии и системы, в которых главным будет деление на вечное и преходящее, общечеловеческое, локальное и личное. В этом смысле построение классификации возможно по двум основным направлениям. С одной стороны, как утверждение самобытного, неповторимого, уникального в развитии как высшего и наиболее богатого по содержанию. С другой стороны, как обоснование общечеловеческого, общезначимого как наиболее ценного и приоритетного, и в этой связи оценка каждого явления относительно важности для всего человечества. Такой подход может быть назван функциональным в силу того, что опирается на выявление значения того или иного объекта для субъектов ценности.

В третьем случае, если центральным компонентом ценности мы будем считать субъективное переживание (индивидуальное или коллективное, если субъектом выступает коллектив или сообщество), то классификация будет строиться в соответствии с теми сферами души,

психики, сознания, воли, чувственности, которые они затрагивают. И здесь на вершине ценностной иерархии могут оказаться ценности Красоты, Добра, Истины, Наслаждения, Удовольствия, Власти, Славы и т.д. Данный подход может быть назван ценностно-феноменологическим.

Исходя из этого разделения, становятся понятными основания различных типов классификаций, каждая из которых является в определенном смысле ограниченной. Мыслители, исследующие, в первую очередь, онтологические проблемы, наделяя сверх-смыслами определенные понятия и символы, тем самым, наиболее близки к классификации ценностей по первому типу (исходя из смыслообразования) и представляют логико-смысловой подход. Теоретики философии истории, социологи, историографы более всего заняты исследованием ценностей общественных и исторических и, таким образом, склоняются к типологии ценности с позиции ее значимости для социального субъекта, формируя тем самым позиции функционального подхода. Теоретики в области этики, эстетики, философии религии исследуют сферу субъективного переживания ценности и, как правило, выстраивают свою классификацию в контексте их соответствия уровню эмоционального, нравственного, психологического восприятия и освоения «переживающим» экзистенциальным субъектом, что соответствует ценностно-феноменологическому подходу в построении классификации ценностей. Следует отметить, что наибольшее внимание к ценностям в истории философии было уделено именно в этико-эстетической сфере, что сказалось и на многообразии классификаций именно этого типа. Эта традиция имеет глубокие корни, но претерпевает значительные изменения, по мере того как аксиологические проблемы включаются в онтологические и гносеологические области философского знания.

В то время как сама ценность, понимаемая как единство трех компонентов, внутренне неразрывна, так и все названные уровни как основания для классификации тесно взаимосвязаны и переплетены между собой. Так, ценности, воплощающие смысловую заданность и значимость, могут быть рассмотрены через переживание их субъектом, и наоборот, ценности, выражающие переживание, тесно связаны с их значимостью в конкретном типе общества и с онтологическим обоснованием (картиной мира в целом). Например, ценность Человека может быть рассмотрена с позиции онтологического и гносеологического смысла (как носитель Разума, как вершина развития Материи, как подобие Бога и т.д.), с точки зрения ее исторической значимости в конкретных эпохах и типах общества, и как самосознание, самоощущение, рефлексия самого субъекта.

Однако современная эпоха поставила перед исследователями новую задачу: создать иерархию ценностей, исходя из принципа множественности, толерантности. По словам Ч. Фрида, профессора философии из Кембриджа, «мораль, после всего произошедшего, не может

быть диктующей; она должна быть предлагающей выбор»<sup>93</sup>. И с этим мнением нельзя не согласиться.

---

<sup>93</sup> Fried Ch. An Anatomy of Values. Problem of personal and social choice. Harvard, Cambridge. 1971. P.2.

### б) антиномический принцип классификации

По мере того как происходит сближение интенционально-феноменологической концепции с экзистенциально-онтологическими проблемами, этико-эстетической теории с гносеологическим знанием и праксеологией, становится очевидной необходимостью построения универсальной единой классификационной основы ценностей. Одновременно с этим человечество пришло к выводу о том, что построение универсальных парадигмальных концепций, истинных всегда и везде, вероятно, несостоятельно. Результатом такого противоречия явились попытки антиномического решения проблемы построения классификации ценностей, предлагаемые современными исследователями как единственно возможные. Примером такой классификации может послужить конструкция ценностных антиномий Н.С. Розова<sup>94</sup>. Исходя из условий постоянной смены и обновления ценностей в современном мире, а также необходимости осознания равноправности ценностей различных культур и народов, Н.С. Розов составляет антиномический ряд ценностей как полюсов измерений для выбора мировоззренческих ориентиров. Это позволяет сохранить исторический принцип и дополнить его рационально-логическим и дескриптивным. Общезначимые ценности в этом случае выступают ценностями «минимальными», необходимыми для взаимодействия субъектов, но не являющимися нормативными установлениями для каждого отдельного индивида. Подобный подход может быть назван плюралистическим и антиномическим в силу того, что пытается сделать возможным примирение противоречивых реалий и тенденций ценностного сознания.

Метод антиномий предполагает классификацию ценностей и антиценностей. В отличие от него, наш подход к этой проблеме связан изучением ценностей различных типов субъектов и включением каждой из них (а не только полярных по свойствам) в своеобразные ценностные ряды. Если антиномический принцип построения классификации показывает присутствие позитивной ценности и ее отрицания, принятого в отдельных случаях как ценность, то в дальнейшем возможно построение ценностной типологии, дающей перечень диапазонов ценностного ряда, которые показывают всю вариантность ценностного предпочтения.

К **онтологическим** ценностям в этом случае может быть отнесен следующий диапазон: существование–равновесие–усложнение–самоорганизация–прогресс.

К **биологическим** ценностям могут быть отнесены: природа–жизнь–гомеостаз–размножение–расширение ареала–адаптация–совершенствование вида.

<sup>94</sup> См. Розов Н.С. Конструктивная аксиология и этика ценностного сознания // Философия и общество. 1999 № 5. С. 92-119.

**Антропологические** ценности, имеющие индивидуальную значимость, могут быть разделены по отдельным направлениям, имеющим собственные диапазоны: 1) человек–сила (жизненная, физическая, духовная)–самореализация; 2) созерцание–познание–знание–истина–творчество; 3) добродетель–самосовершенствование–самоконтроль; 4) свобода как единичность–свобода как соборность, целостность; 5) чувственность–разум–интуиция–слияние с объектом (просветление, мистическая интуиция).

**Общественные** или **социальные** ценности также имеют сложную внутреннюю иерархию и соответствуют различным типам цивилизаций и историческим эпохам: 1) общество–человечество–социальные группы различной степени обобщения до семьи; 2) гармония с внешней средой обитания–подчинение и контроль над внешней средой; 3) автаркия–сотрудничество–захват–господство; 4) коллективный труд–разделение труда–специализация; 5) труд–свободное время–отдых; 6) простое воспроизводство–расширенное воспроизводство–приумножающий характер экономики–устойчивое развитие; 7) контроль над численностью населения–неограниченное размножение, демографический рост; 8) традиционность–цикличность–инноваторство; 9) законодательство–личные права и свободы.

К **эстетическим** ценностям могут быть отнесены следующие диапазоны: 1) удовольствие–целесообразность; 2) гармония–красота; 3) художественное восприятие–художественное творчество.

К **религиозным** ценностям, в свою очередь, относятся следующие диапазоны приоритетов: 1) освобождение–спасение; 2) святость–мистическая сила; 3) Душа–Дух–Бог.

Каждый из диапазонов включает в себя целый ряд ценностей, принадлежащих той или иной эпохе, народу или отдельной личности, исключая строгую нормативность и в то же время исходя из потребности в поиске всеобщности.

Самым спорным в предложенной классификации, вероятно, является включение в разряд ценностей тех приоритетов и ориентиров развития, которые не связаны с человеком и его сознанием. Включение онтологического и биологического уровня в понимание ценностей на первый взгляд не правомерно в силу того, что ценности как феномен, связанный с образованием смысла, значимости и предполагающий субъективное переживание, не могут иметь иного субъекта, кроме человека. В целом, разделяя данное положение, следует отметить, что в отношении бытия мы имеем дело не только с ценностным сознанием, бесспорно относящимся исключительно к способности человека, но и с неосознанным ценностным отношением или деятельностью. В этом случае можно говорить не только о предпочтении и выборе средств существования и развития, характерных для живой природы, но и о приоритетах и ориентирах изменения в неорганической материи.



Усложнение или самоорганизация в этом смысле могут быть условно определены как своеобразные ценности бытия в целом, которые определяют ориентир процессов движения и развития при условии их необратимости. В данном отношении, вероятно, можно говорить о ценностных ориентирах, присутствующих в любой форме самодвижения, выражающего какое-либо стремление. Стремление может быть силой, направляющей к распаду и хаосу или усложнению и прогрессу, либо к тому и другому попеременно. Ориентир изменения в этом случае может быть условно назван ценностным, поскольку он внутренне связан с общим смыслом существования бытия и отражает некое «предпочтение» среди многообразия вариантных решений.

Говоря о биологическом измерении ценностной активности, мы имеем в виду сферу жизнедеятельности живых организмов, имеющих неотъемлемым свойством рост и развитие, выступающую одной из форм неосознанного самоизменения. В этом случае жизнь выступает главной ценностью, на поддержание и утверждение которой направлены все силы организма. Здоровье, приспособленность, активность становятся условиями поддержания ценности жизни для отдельной особи, в то время как сила размножения и способность к межвидовому отбору выступают условиями поддержания жизни рода в целом. Самореализация, исполненность совпадают в этом случае с внесением своей индивидуальной роли в общий экологический баланс, хотя в то же время бессознательно тяготеют к его нарушению в свою пользу. Специфическими ценностями, сопутствующими ценности жизни, в разных случаях могут выступать как соперничество, межвидовая и внутривидовая борьба, так и сотрудничество, симбиозы, экологическое равновесие в целом. Стремление к поддержанию и распространению жизни включено в жизненную программу организма и выступает имманентной бессознательной ценностью как полагание смысла в себе самом и как значимость для единого природного пространства.

Антропологические ценности, начиная с ценности человека, уникальны и разнородны в своих выражениях. Наиболее общей для представителей различных эпох и народов является, вероятно, ценность собственного существования, экзистенции, проявляющаяся в стремлении к максимальной самореализации потенциальных сил и усовершенствованию своей природы. Показателем возможностей человека при этом могут выступать его способности, имеющие различную ценность в ту или иную эпоху у отдельных народов и цивилизаций. Так, для народов, обладающих мифологическим мировоззрением, наибольшую ценность имеет так называемая «жизненная» сила человека, включающая в себя физический, волевой и духовный компоненты в единстве. Для народов на ступени цивилизации характерна повышенная ценность интеллектуальных, иррациональных, эмоциональных, физических, волевых способностей в

обособленном виде. Индивидуально значимые ценности выражают стремление к поиску высших добродетелей в сфере нравственной жизни. Несмотря на существенные колебания в содержании самих добродетелей, признаваемых различными народами в качестве эталонов, общим является ориентир на постоянное совершенствование своего нравственного состояния, в итоге предполагающего возможность подчинения своих низших стремлений высшим. Стремление к самоконтролю выступает более сложным и развитым вариантом ценности, чем власть или контроль над другими людьми, и присутствует в той или иной форме практически у всех народов. Кроме того, к этой группе могут быть отнесены ценности, связанные с освоением внешнего мира, утверждающие ценность полученной человеком информации о бытии, о собственных способностях восприятия и мышления как средствах для получения достоверного знания, а также о степени свободы деятельности человека как условия для самореализации. Ценность свободы при этом имеет достаточно широкий диапазон смыслов – от утверждения независимости от внешних для субъекта условий до осознания своей свободы в коллективном или всемирном проявлении необходимости. По сравнению с ценностями онтологического и биологического уровней, антропологические ценности имеют своим субъектом мыслящего, переживающего, творческого индивида, что делает каждую субъективную ценность индивидуальной, неповторимой и связывает ее не только с физическими, но и духовными сферами бытия.

Общественные ценности вытекают из потребности человека в общении, коллективном труде как средствах поддержания и дальнейшего укрепления собственного индивидуального и общего видового существования. Однако само существование народов в природной среде и индивидов внутри общества имеет свои особенности, позволяющие говорить о том, что ценностные диапазоны имеют значительные колебания. Отсюда – различные оценки роли природной среды для жизни общества, роли социальных институтов власти, прав и свобод отдельной личности, роли традиции и новаторства в процессе общественного развития.

Эстетические ценности отличаются повышенной ролью субъективного переживания в структуре и выражении ценностного чувства. Ценностью эстетического в целом обладает, по сути, все, что связано с эмоциональным переживанием субъекта. Центральной эстетической ценностью выступает прекрасное (Красота), понимание которой колеблется от утилитарно-практического (Сократ), до бескорыстного удовольствия, получаемого субъектом от восприятия объекта (Кант). Ценностью выступают также сами способности субъекта к созданию или восприятию эстетических объектов – креативность, способность к творчеству, чувство прекрасного, чувство меры, вкуса и т.д.

Ценности эстетического могут в равной степени выступать проявлениями ценностей индивидуально значимых и общественно значимых, так как, с одной стороны, они не могут формироваться без личного эмоционального переживания субъекта, а с другой – имеют более высокую значимость при наличии общения между субъектами, усиливающего ее через коллективную оценку того или иного объекта. Такую же двойственную природу имеют и религиозные ценности, которые аккумулируют в себе стремление человека подняться из обыденности и пределов физического существования к высшему духовному бытию.

Многообразие форм религиозного мировоззрения свидетельствует о субъективизме источников религиозного знания. Вместе с тем диапазоны ценностей на этом уровне не отличаются особой широтой и свидетельствуют о более или менее возможных сближениях в понимании религиозного идеала, религиозного опыта или религиозного чувства у отдельных народов. Освобождение от цепи причинности и пут физического существования составляет ценность для индийских религиозных школ, в то время как ценностью христианства выступает спасение от греховности физического земного бытия человека и возвращение к бытию божественному не обусловленному. Близость нравственно-религиозных обетов и заповедей в религиозных доктринах свидетельствует о том, что ценности мистического имеют в данном случае вполне земное социальное происхождение и обусловлены стремлением к поддержанию единичного в составе целостности. Ценность существования поддерживается заповедями человеколюбия, гуманности, милосердия, отвергаемыми лишь узко индивидуализированными религиозными учениями, не признающими ценности земного бытия и жизни. С таким парадоксальным явлением мы встречаемся в джайнизме, когда главным обетом объявляется ненанесение вреда всему живому, но в то же время собственная жизнь не обладает ценностью, что открывает возможность самоубийства для прерывания кармических зависимостей. Общим для восточных и западных религиозных учений выступает утверждение ценности духовного мистического опыта, переживания религиозного иррационального знания и откровения или просветления. Утверждение ценности души как сосредоточения нравственных, волевых, мистических способностей субъекта, стремящихся к слиянию с создателем, также характерно для многих конфессий, хотя и в этом случае встречаются исключения, где индивидуальность и само существование души преодолевается через понимание единой не разграниченной природы всего обусловленного (буддизм). В последнем случае ценностью выступает не единичное существование и самореализация, а изначальное и конечное тождество субстанций, достигших совершенства.

Характерным для религиозных ценностей в целом, таким образом, является стремление к утверждению духовного всеединства или тождества

как преодоления, снятия данного природой единичного физического существования. Ценность жизни в этом случае выступает не самоцелью, а средством к исполненности потенции духовного бытия и обретению духовного бессмертия.

В построении данной классификации использованы возможности экзистенциального и феноменологического методов, так как основными критериями типологии ценностей выступают принципы существования объектов и субъектов, стремящихся к обретению самости в условиях (и даже вопреки) всеобщей детерминированности. С другой стороны, ведущим основанием классификации ценностей, связанных с человеком, выступает субъективное переживание и смыслообозначение как результаты интенциональных связей сознания с внешним миром. Выявление ключевых ценностей человечества вряд ли может избежать субъективизма, связанного с определенным личным мировоззрением, духовными приоритетами того или иного общества, типа цивилизации. В этом смысле более эффективным видится построение классификации по принципу ценностных рядов, дополняющих и уточняющих ценностные ориентиры одни другими при учете их равноправности, а не развития от высших к низшим. Подобная классификация будет выступать линейной, если рассматривать ее по вертикали от онтологических ценностей к религиозным, духовным, и нелинейной – по горизонтали, когда в каждой группе ценностей мы видим не восхождение и развитие одного устремления, а множество самостоятельных равноценных приоритетов мировоззрения, развивающихся собственным путем. Линейность от онтологического до духовного также весьма условна и представляет собой, скорее, выражение связей всеобщего и единичного, чем простого и сложного. Онтологические ценности составляют в этом смысле основание ценностно-ориентированного процесса саморазвития бытия в целом, биологические – основание процесса жизнедеятельности как формы саморазвития при наличии способности к восприятию и ощущению, антропологические – основание процесса сознательного и творческого (как в физическом, так и в интенциональном аспектах) единичного бытия во всем многообразии его форм и проявлений.

Возникает вопрос, существует ли единый смысл в многообразии ценностей? Ответы на него тоже оказались различными. Так, представители религиозной философии видят единый смысл в «собрании», воссоединении мира и Бога. Наиболее ярко эта идея представлена у Платона, неоплатоников, Августина, Вл. Соловьева, С. Булгакова, Н. Лосского. Восточная философия видит это единство в открытии собственной «божественной» сущности (индуизм, ислам). Сторонники атеистической традиции видят общий смысл ценностей в достижении гармонии с миром (даосизм), в нестрадании (буддизм), в знании истины (Аристотель, Ф. Бэкон), в свободе (Ж.П. Сартр, А. Камю).

Сторонники психоанализа считают единым смыслом всех ценностей стремление к удовольствию, А. Маслоу – рост собственного качества, самореализацию. Может ли что-либо объединять столь различные устремления и ценности?

По нашему мнению, единым в формировании ценностей всех типов выступает стремление к укреплению своего присутствия в бытие, к той или иной форме бессмертия. Оно может явно и неявно присутствовать в ценностях жизни, социума, мира, любви, творчества, духа, через которые субъект считает возможным продление своего бытия или выведение его на качественно более высокий уровень. Когда ценность человека и его жизни оказывается ниже ценности Абсолюта, Бога, Дао, Брахмана и т.д., это означает, что индивид стремится к приобщению к безначальному и бесконечному источнику мира, оценивая себя как его уменьшенный аналог (даосизм, пантеизм), его порождение (христианство, гегельянство) или как его собственную форму (брахманизм, буддизм). Ценности удовольствия, ценности мгновенного, неповторимого (красоты, радости, восторга, мученичества и т.д.) косвенно также связаны со стремлением к насыщению жизни сильными переживаниями, способствующими возвышению ее качества. Стремление прожить более полную, яркую жизнь означает осознанное и неосознанное понимание ее конечности, невозможности достижения бессмертия. Однако и эти ценности свидетельствуют о том, что их субъект пытается сделать жизнь больше, чем существование, и если не продлить жизнь во времени, то умножить ее качество и увеличить в «объеме».

Особенностью нашего исследования выступает идея о том, что все виды ценностей, несмотря на их многообразие, утверждаются как экзистенциальные ценности личности, отражающие смысло-жизненные притязания. Смысл жизни субъектов связан с их своеобразием, устремленностью к духовному или телесному, внутреннему или внешнему, динамичному или статичному. Отсюда – многообразие переживаний и значений, формирующих ценности. Общим смыслом мира ценностей выступает стремление к вечному совершенствованию, бессмертию, которое не достижимо, но является незримой целью всех видов жизнедеятельности индивидов. Понимание невозможности бессмертия, его противоречия законам природы, открывает простор иррациональным поискам его обретения и логическим обоснованиям своей уникальности, чуждости всему природному, что позволяет рассчитывать на выход из общей цепи детерминизма.

Одним из вариантов решения проблемы бессмертия становится творчество общественных ценностей. Индивид, рассматривая себя как часть человечества, стремится к бессмертию в его коллективном варианте. Ценности общества, такие, как мир, прогресс, устойчивость, традиция, гуманизм, свобода, справедливость – показывают, какие условия

необходимы личности для наиболее полного исполнения ее смысло-жизненных устремлений и умножения своего бытия в бытие других. Другим вариантом решения проблемы бессмертия выступает творчество религиозно-мистических ценностей. Через отнесение себя к более высокой ценности Бога индивид обретает возможность реализации смысла жизни себя как Избранного, уникального и возможность бессмертия как проявления высшего вечного источника бытия и всякого блага.

Ценности творчества, труда, свершения великих деяний или открытий – свидетельства стремления личности оставить свой след в бытии, если другие виды бессмертия видятся невозможными. По словам Лао-цзы, сделанная работа сделана навсегда, и в этом смысле все виды творческой, созидательной и, к сожалению, разрушительной деятельности – варианты обретения бессмертия. По мнению русского мыслителя XIX века П.Д. Юркевича, душа человека бессмертна, поскольку она есть сердечность, доброта, квинтэссенция нравственности, и не является целостной. Она способна к передаче другим, и в этом смысле человек, сделавший добро другому или оказавший влияние на его смысл жизни, ценности, направленность мыслей, оставил ему часть своей души, даже уйдя из мира живых<sup>95</sup>. Так, понимаемое бессмертие формирует ценности более высокого нравственного порядка, поскольку их воплощение неизбежно предполагает осознание ценности существования Другого. По мнению Э. Левинаса, перенос основного внимания и заботы на ближнего, Другого, неизбежно приводит к потере самого себя<sup>96</sup>. Выходом из этого противоречия мыслитель считает утверждение в качестве главной добродетели и ценности Ответственности, всегда персонифицированной, личностной. Можно заключить, что высшими ценностями оказываются те, что выражают стремление к воплощению своего качества в бытие не только ради самого себя, но и ради этого бытия. Если субъект, стремящийся к вечности или совершенствованию, включает в свой мир Другого или все общество, природу, Вселенную, его личный смысл жизни становится онтологическим фактором. Многообразие способов продления и усовершенствования своего существования оказывается основой формирования великого множества ценностей и способов их обоснования.

### **в) краткие выводы**

По нашему мнению, ценностное отношение в его различных формах является одним из ведущих факторов в становлении природного, общественного и индивидуального бытия.

<sup>95</sup> Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия // Избранные произв. М., 1998.

<sup>96</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. 179-187.

Ценности выступают ключевыми ориентирами существования и жизнедеятельности индивида и общества, воплощающими субстанционально-значимые идеи, возникающие в результате отношения субъекта к объектам внешней реальности. Ценности выражают внутренний код, шифр всей полноты информации о субъекте, выносимой в мир, выражая его стремление к присутствию, раскрытию и усовершенствованию собственной природы. Ценность имеет сложную внутреннюю структуру, включающую внешние компоненты: направленность и цель, выраженную в символе и в понятии. Помимо этого, ценность включает в себя три внутренних уровня: значимость, смысл и переживание, взаимоусиливающих друг друга. Таким образом, ценность может быть определена как форма духовно-психической информации о субъекте, активно влияющей на объекты и процессы бытия, наполняя их смыслом, значениями под влиянием переживаний. В свою очередь, каждый из объектов, направляя информацию о себе в мир, в том числе и субъекту, выражает избирательное, предценностное отношение, суть которого предпочтение бытия, становления, адаптации, совершенствования и т.д.

Единым смыслом ценностей выступает стремление к вечности, бессмертию в тех или иных формах. Значимость приобретают те объекты, которые в наибольшей степени способствуют укреплению или усовершенствованию бытия личности. Даже если внешние объекты обладают ценностью большей, чем сам субъект (природа, Бог, человечество), это предполагает, что собственная значимость усиливается за счет сближения (единства) с абсолютной ценностью.

Оценивание выступает творческим процессом наполнения объектов субъективными внутренними значениями и смыслами, связанными с определенными переживаниями субъекта, результатом которых оказывается преобразование действительности. По отношению к субъекту оценивание есть акт трансцендирования, выхода индивидуальности вовне, по отношению в действительности оценивание есть *субъективация* объектов, их активизация, подавление или трансформация в соответствии со смыслами существования субъекта. Феномен **субъективации** внешнего для индивида бытия, когда происходит привнесение в него нового значения, смысла, служит основанием для активного практического его изменения. Субъективация, с одной стороны, может быть оценена как процесс внесения разума в мир, не обладающий сознанием, что в позитивном смысле способно привести к формированию ноосферы и «очеловечить» (в данном случае «оценить», то есть наделить смыслом, значением) природу и космос. С другой стороны, субъективация трансформирует, искажает объекты внешней реальности, которые индивид оценивает, исходя из собственных специфических потребностей и особенностей. И, наконец, в-третьих, субъективация изменяет и того, кто

выступает ее активной стороной. Человек, высоко оценивающий объекты внешней реальности, связывает свое существование с их достижением и обладанием, что приводит к усилению его «вростания» 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. Процесс оценивания и формирования ценности, включающий в себя не только мыслительные, но и эмоциональные, интуитивные и другие виды деятельности, выступает наиболее полным воплощением феномена субъективации, в то время как само мышление, чувственность, интуиция и т.д. являются его отдельными проявлениями.

Анализ субъективной и объективной составляющей ценности позволяет заключить, что первичной и активной стороной ценностного отношения выступает субъективная реальность. Объекты ценностного отношения есть не ценности, но качества, необходимые индивиду для реализации или совершенствования своего субъективного начала. Всеобщность ценностей или универсализм, с одной стороны, результат развития субъективности сходного типа, а с другой – форма гармонизации отношения «субъекта-объекта» через наделение бытия духовно-нравственными сферами (по аналогии с человеком как микрокосмом).

Материальное и идеальное наполнение оказываются в той или иной степени представленными в ценности. С одной стороны, ценность как отношение и мера совершенства есть идеальный феномен, с другой, ценность – следствие бытия, присутствия в том или ином качестве, с определенными потенциями, ждущими раскрытия при соприкосновении с другими объектами. Материальность ценности состоит в неразрывности с укоренением в пространстве-времени, факт которых вызывает стремление к свободе от их условности. Единство материального и идеального в ценности заключено в практической значимости ее идеального смысла.

Классификации ценностных систем, создание ценностных иерархий неизбежно приводят к нормативности мышления, несовместимого с толерантным духом самого философствования. В то же время релятивизм и отрицание единых ценностей со своей стороны лишает философию функций гуманизации мировоззрения и систематизации форм реальности. Исходя из этого парадокса, представляется возможным построение классификации в виде перечня диапазонов ценностных рядов, которые показывают всю вариантность ценностных предпочтений. Подобная классификация будет выступать линейной, если рассматривать ее по вертикали от онтологических ценностей к религиозным, духовным, и нелинейной – по горизонтали – в трактовке индивидуальных ценностей субъектов (личностей или общественных систем) во всем многообразии их форм от одной стороны антиномического ряда до другой.



Все виды ценностей выступают экзистенциальными, направленными на решение смысло-жизненных проблем бессмертия или совершенствования своего бытия. Способность включить в свой внутренний мир Другого, природу, Вселенную превращает ценностный фактор из личностного в онтологический.

Ценность как многофакторный феномен, имеющий внутреннюю и внешнюю детерминацию, идеальное и материальное основания, связана с экзистенцией личности в природе и обществе, ее развитием и динамикой. Поэтому аскиологическое исследование должно быть дополнено генеалогией ценности, то есть раскрытием внутренних источников и природы ценности в процессе генезиса. К этой проблеме мы и обратимся в следующей главе данного исследования.

## Глава 2. Комплексная природа ценностей

*Нашей целью является утверждение множественности, не допускающей слияния в единство: мы – как бы дерзко это не звучало – намерены порвать с Парменидом.*

Эммануэль Левинас

Общими задачами данной главы выступают раскрытие внутренней природы ценности в процессе генезиса (генеалогия ценности), а также выяснение механизма формирования и проявления ценности. Для этого необходимо решить ряд частных задач, а именно: определить роль и меру влияния материального (природного и экономического), бессознательного (чувственного, инстинктивного, волевого) и осознанного факторов в процессе формирования ценностей.

Природа ценностей, в особенности ценностей общественного бытия, справедливо считается одной из сложнейших аксиологических проблем. Традиции монистической философии позволяли увидеть в основании ценности лишь один доминирующий фактор: экономический, теологический, бессознательный и т.д. Современное философствование, как известно, пошло по пути отрицания жестких однолинейных конструкций, теорий монофакторной детерминации. Результатом этого явилось понимание многих феноменов как комплексных, синтетических в своей основе. Принцип дополнительности позволил исследователям проводить описания одного и того же объекта с позиции различных категориальных систем. Изучение природы ценности, по нашему мнению, требует применения многофакторного метода, с одной стороны, и сочетания понятийного аппарата различных монистических теорий в характеристике данного феномена, с другой. Поиск природы и прояснение генеалогии ценности при использовании данной методологии и является задачами этого раздела.

Особенность исследования состоит в раскрытии комплексной природы ценности и ценностных ориентиров, включающей в себя три основные сферы, формирующие мировоззренческий потенциал человека и общества: материальное бытие, сфера неосознанного и сфера осознанного. К необходимости такого подхода автор приходит после анализа теорий, исходящих из абсолютизации каждого из названных факторов в отдельности. Но это путь, неизбежно ведущий исследователя к признанию жесткого детерминизма. Попытка объединения всех трех факторов выглядит возможной и необходимой, так как ценности и ценностные ориентиры – идеально-практические феномены, имеющие непосредственное отношение, как к глубинам психики, так и к социальной

активности, в том числе и к активности в сфере осознания потребностей и интересов.

Успех исследования связан с анализом сущности и структуры мировоззрения в целом, формирование которого начинается еще в архаический период истории, на доцивилизационном этапе. Как уже отмечалось, данное исследование в целом исходит из цивилизационного понимания исторического процесса. При этом под цивилизацией понимается способ жизнедеятельности общества, стремящегося к экологической самодостаточности, то есть противостоянию природной среде и ее использованию в своих целях. Естественнo-природными условиями формирования цивилизации как определенного типа жизнедеятельности стала изменчивая внешняя среда, создававшая угрозу жизнедеятельности общества, что и повлияло прямо или косвенно на мировоззренческие ориентиры и ценности цивилизованного мира. Первым из рассматриваемых нами источников, формирующих мировоззренческие ценности цивилизации, выступает материальное бытие, сфера, которая включает в себя два главных фактора: природную среду и материальное производство (сферу экономического развития).

## **2.1. МАТЕРИАЛЬНЫЕ ФАКТОРЫ В ПРИРОДЕ ЦЕННОСТИ**

### **а) фактор природной среды**

Исследование роли природной среды в формировании мировоззренческих ценностей имеет, на наш взгляд, глубокие основания. При этом важно не столько изучить влияние природного ландшафта на особенности менталитета, сколько провести аксиологический анализ «отпадения» социальной истории от истории природы, изменения системы мировосприятия в процессе устойчивого конфликта с внешней средой. Фактор влияния среды на историю духовного развития человеческого общества и его мировоззрение стал предметом исследования в науке достаточно поздно, с XVIII века. Представители географизма в тот период пришли к выводу, что «характер цивилизации и социального строя зависят главным образом от того способа приспособления к условиям окружающей среды, какой практикует каждый народ» (Э. Рэклю).<sup>97</sup> Таким образом, те народы, которые предпочитали активное приспособление природы под свои растущие потребности, постепенно вырабатывали двойственное отношение к внешнему миру: стремление к освобождению от его абсолютной власти и стремление к максимальному использованию ее возможностей в своих целях.

Среда и способ адаптации к ней формируют, на наш взгляд, главные мировоззренческие ориентиры и ценности – нормы этики отношений со средой, внешним миром, природой. Эта этика является, в свою очередь,

<sup>97</sup> Цит. по: Мечников Л. Цивилизации и великие исторические реки. М., 1995. С. 227.

решающей в формировании установки на активную самореализацию, исходя не из баланса отношений со средой, а из приоритета собственного человеческого императива.

Период появления человека (антропоген или плейстоцен) стал периодом грандиозных перемен среды: «Неоген-плейстоценовое время – эпоха усиления неотектонических движений, оказавших огромное влияние на изменение лика Земли. Они стали причиной значительных изменений очертания суши, морей, океанов, образования горных массивов, изменения океанической и атмосферной циркуляции. Все это приводило к крупным перестройкам климата»<sup>98</sup>. Многочисленные данные археологии и палеонтологии дают основания для вывода о решающем воздействии на общественное бытие и сознание древних людей климата и его перемен.

Время формирования новой этики относится к эпохе «неолитической революции» – периоду появления великих достижений человечества: умения пользоваться огнем, изобретения лука и стрел, колеса, керамики, появления металлургии, земледелия, домашнего скотоводства, плуга, ткачества и т.д. Природа, с одной стороны, вынуждала человека быть готовым к ее изменениям, и, с другой, предоставляла возможности для нахождения новых способов адаптации: наличие злаковых растений, мелких травоядных животных давали возможность жить оседло, а, следовательно, по-другому воспринимать и оценивать мир.

Таким образом, изменчивая природная среда, угроза гибели человека как индивида и рода приводит к формированию первичных ценностей: жизни, человека, общества, ребенка, здоровья, молодости, силы, безопасности, знания – всего того, что способствует укреплению в бытии, что продлевает жизнедеятельность, делает ее возможной и максимально эффективной. Отсутствие принципиального разделения человека и природы в мифологическом мировоззрении первобытного общества вызывает не только страх и враждебность по отношению к природе, но и уважение ее силы, вечности, а, следовательно, стремление к единству и взаимодействию с ней.

Технология стала Ответом человека на Вызов природы. Переход к оседлости имел значительные мировоззренческие последствия: появление состояния относительной безопасности, защищенности, с одной стороны, перенос ориентира внимания с Природы на социум, с другой. Природная среда и характер ее изменений формируют первые ценности человека раннего общества: жизнь, безопасность, адаптация (приспособление или создание условий для независимого существования), коллектив (семья, род, община), благодаря которому индивид был способен выжить, а также ценность самой природы или конкретной территории, где была возможна и

---

<sup>98</sup> Природа и древний человек: Основные этапы развития природы палеолитического человека и его культуры на территории СССР в плейстоцене. М., 1981.

наиболее желаемая жизнедеятельность человека. Постепенно общественные проблемы становятся более значимыми, чем экологические. Новое отношение к миру связано и с появлением производящего хозяйства, но это уже действие другого материального фактора – экономического.

### **б) экономический фактор**

Роль производственного или экономического фактора в процессе формирования мировоззрения и его ориентиров была подробно проанализирована в марксизме. Анализ аргументов этой теории приводит к выводу, что для его абсолютизации (особенно в ранней истории человечества) нет особых оснований, однако и не учитывать его влияние нельзя. Трудовая деятельность позволяет фактически утвердить активность человека в мире. Созданные человеком продукты труда зачастую оценивались выше, чем жизнь самого человека. Посредством труда и создания артефактов человек пытается бороться с изменчивостью мира, непременностью собственного индивидуального бытия. Восприятие мира человеком, приумножающим созданные природой блага, свидетельствует об уверенности продолжения истории человечества, о возможности неограниченного увеличения своего рода, о свободе выбора и поведения. Это подтверждает и возникновение новых форм социально-семейной организации того времени (патриархальной семьи, ведущей собственное хозяйство, так называемого «компаунда»), и изменения в верованиях (перенос предметов поклонения от духов природы к духам предков, рода). В процессе развития хозяйства у людей, связанных с определенным родом деятельности (собирачество, охота, земледелие, скотоводство, ремесло), формировались определенные стереотипы поведения, нормы общения, специфический образ жизни.

Самостоятельная деятельность человека в природе, безусловно, связана и с появлением техники земледелия, хотя с ее оценкой в современной литературе не всегда можно согласиться. Так, в исследовании, проведенном В.Н. Самородовым, делается вывод о том, что техника земледелия выступает «созидательной» по сравнению с «разрушительной охотничьей»<sup>99</sup>. С этим можно согласиться лишь отчасти, ведь охота, в известном смысле, имеет место в природе без человека и не выступает ее разрушительным элементом. В то же время земледелие – кардинальное изменение ландшафта, биоценоза, микросистем – процесс, гораздо более разрушительный для природы, нежели охота (понимаемая не как развлечение, а как необходимость). В контексте отношений внутри общества земледелие выступает как более созидательная деятельность, по сравнению с охотой, но в системе отношений «общество–природа» оценки будут противоположны. Деятельность человека, связанная с земледелием, градостроительством, добычей ископаемых, промышленным

<sup>99</sup> Самородов В.Н. Проблема генезиса первичных цивилизаций. СПб., 1996. С.8.

производством, имеет безусловную ценность, когда мы рассматриваем историю развития самого общества. Однако, если расширить рамки анализа от социального до экологического, положительная ценность созидательной деятельности человека не будет столь бесспорной. Поэтому современные исследования по истории должны быть дополнены существенным разделом, касающимся влияния деятельности человека (техника, технология, научные открытия, войны, переселения) на природную среду.

В становлении мировоззрения народов цивилизации большая роль принадлежала разделению труда между городом и деревней. Именно с появлением городов многие исследователи связывают начало цивилизации<sup>100</sup>. Урбанизация сформировала особый образ жизни «вне природы». Это был ключевой момент изоляции общества, способствующий существенному принижению роли естественной среды. Процесс урбанизации неизбежно приводил к изменению ценностных приоритетов, на первое место среди которых вставали свобода, богатство, власть, успех в хозяйственной и торговой деятельности.

Основу поведения человека с позиции материализма составляют процессы, связанные с удовлетворением материальных потребностей. Главной из них для человека цивилизации, на наш взгляд, является материальная независимость от условий внешней среды. В этой связи наиболее важным выступает вопрос о том, что оказывается первичным – труд как деятельность, направленная на увеличение материальных благ, или стремление к независимости от природных изменений? Этот вопрос марксизм решает в пользу трудовой деятельности, осознание которой вторично. На наш взгляд, в этой логической цепи мировоззренческий ориентир на материальную независимость выступает в роли мотива, который все же предшествует трудовой активности (альтернативным вариантом могла выступить и адаптация, приспособление к условиям среды без ее качественного преобразования). Сама трудовая деятельность в сочетании с творческими возможностями человека существенно меняет образ жизни последнего и косвенно вызывает перемены в его мироощущении. Главным ценностным «достижением» на этом этапе оказывается обретение самооценности человека, который в условиях производящего хозяйства оказался гораздо более самостоятельным и независимым, нежели в условиях присваивающего. Теперь в хозяйственной деятельности общества решающую роль играли не природные условия и климат, а трудолюбие, терпение, хитрость, умения и изобретения самого человека. Этот момент можно считать переходным в процессе появления собственных ценностных приоритетов цивилизации.

<sup>100</sup> См. Рейснер Л.И. Цивилизация и способ общения. М., 1993; Клягин Н.В. От доистории к истории. М., 1992; Бэгби Ф. Культура и история. Введение в сравнительную историю цивилизаций // Современные теории цивилизаций: РЖ. М., 1995.

Другая перемена в мировоззренческих ориентирах и ценностях человека складывающейся цивилизации была связана с усилением роли социума, коллектива, общины, от которых индивид зависел теперь еще больше, так как не мог являться самостоятельной хозяйственной единицей. В результате центральными мировоззренческими проблемами оказывались социальные отношения – связи, контакты и конфликты, а проблемы природной среды были вытеснены на «периферию сознания», потеряв свою приоритетную роль.

В процессе формирования мировоззрения общества в условиях цивилизации происходило постепенное понижение роли природного фактора и усиление производственного. Отношение к земле, а затем к другим предметам и средствам труда как к собственности становятся определяющими в поведении различных социальных групп. Результатом этого оказывается дифференциация общества и общественного мировоззрения: принципы и интересы, свойственные людям, испытывающим лишения, не могут совпадать с переживаниями тех, кто имеет власть, могущество, богатство. По мере развития общества роль производственного фактора в формировании мировоззренческих ценностей возрастала и достигла предела в Новое и Новейшее время. В современной истории интеграция производственной деятельности, появление мирового рынка создают условия для формирования нового планетарного мировосприятия, которое, однако, затрудняется существованием различных длительных и устойчивых стереотипов жизни, хозяйства, этики, религии.

Таким образом, становление и динамика мировоззренческих ценностей цивилизации во многом определяется естественно-природными условиями, играющими главную роль на ранних стадиях истории человечества, и производственной сферой как доминанты современности.

Экономический фактор в составе природы ценности отражает стремление к «совершенствованию» внешней реальности, подчинению ее человеку и его растущим потребностям под влиянием духовно-практического ориентира вечного существования. «Вторая природа» призвана обезопасить жизнь индивида, с одной стороны, и сделать ее более полной, насыщенной благами, с другой. Обладание экономическими ценностями (богатство, собственность, деньги, управление, распределение, накопление и т.д.) оказываются наиболее простым вариантом решения проблемы качественного и количественного продления жизни. Однако сфера материального обнаруживает непрочность и преходящий характер, что вызывает потребность у мыслящего индивида найти иные способы решения задачи совершенствования своей экзистенции.

## 2.2. ФАКТОР БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО В СТАНОВЛЕНИИ ЦЕННОСТЕЙ

*Успех никогда не обеспечен, он зависит от соединения разнородных моментов, причем, видимо, ни от одного другого в такой мере, как от способности психического аппарата приспособлять свои функции к окружающему миру...*

Зигмунд Фрейд

Вторым источником формирования мировоззренческих ценностей цивилизации выступает сфера бессознательного (неосознанного). Для аргументации этого утверждения мы используем возможности психоаналитического метода. Сочетание в работе методов географизма, экономизма и психоанализа предлагается, исходя из методов дополнительности и многофакторности.

### **а) проблемы изучения бессознательного**

Использование психоаналитического метода широко применимо к изучению отдельной личности или социальных отношений. Наше исследование ставит перед собой новую задачу: применить данный метод в анализе отношений «общество–природа». Для ее решения необходимо изучить «бессознательную» («неосознанную») сферу мировоззрения в целом и цивилизации как формы жизни общества, отделившейся от природы, в частности, показать динамику ее изменений и выяснить меру влияния бессознательного на мировоззренческие ценности цивилизации. Предполагается, что результатом решения этой задачи будет вывод, не совпадающий с утверждениями классического психоанализа, так как вместе со сменой альтернативы «человек–общество» на «общество–природа» оказываются измененными и многие существенные акценты и определения. Это не свидетельствует о «неверном» понимании психоаналитического метода, а является развитием последнего и применением его к решению задач, выходящих за определенные его создателями пределы.

Оценивание человеком внешней реальности, конструирование должного и желаемого бытия, усовершенствование собственных возможностей – деятельность, которая может быть объяснена и истолкована как в иррациональном, так и в рациональном аспектах. С одной стороны, перечисленные выше способности есть некая манифестация разума в мире природы, а сама возможность внесения значимости и смысла – акт осмысления несовершенства наличного бытия



и его корректировка. С другой стороны, оценивание – спонтанное следование иррационально-волевому импульсу притяжения или неприятия каких-либо феноменов еще до того, как осмыслена их сущность и изучено их воздействие в отношении субъекта.

Понимание ценности как значимости, обусловленной личным переживанием субъекта на первый взгляд предполагает доминирование бессознательного фактора в ее природе. Но включение смыслового компонента в структуру ценности уже не позволяет столь однозначно сводить ценностное отношение к феноменам бессознательного в психике индивида. Для того чтобы выяснить, какова роль сознательных (осознанных) и бессознательных (неосознанных) процессов в актах оценивания обратимся к анализу ценности с позиции доминирования каждого из факторов.

Структура ценности включает, с одной стороны, переживания, имеющие эмоционально-чувственную, интуитивно-образную природу, а с другой, смыслы, связанные с той деятельностью мышления, которая характеризуется как осознанная. Из этого следует, что ценность представляет собой специфический комплекс неосознанных и сознательных актов субъективной реальности. В чем же состоит роль каждого из них в процессе становления ценности?

Если опираться на традицию классического психоанализа, следует признать, что логически и понятийно описать бессознательные феномены мы не способны. Поэтому все рассуждения о том, что в структуру ценности входят переживания страха, тревоги, влечения и т.д., строго говоря, будут противоречить самому определению бессознательного как алогичного, внерационального. Однако повсюду в психологии мы встречаем теории бессознательного, выстроенные на основе логических законов. Вероятно, это означает, что бессознательное в большинстве случаев понимается учеными и философами как то, что в принципе может стать доступным осознанию, но пока не является таковым. Так, современный исследователь проблемы сознания Дж. Серл определяет бессознательное как интенциональные ментальные состояния, которые «есть возможная сознательная мысль или опыт»<sup>101</sup>, и которые еще не стали объектом осознания, или подверглись «вытеснению». Если опираться на такую трактовку бессознательного, то в процессе описания неосознанных оснований ценности вполне допустимы как логический анализ, так и использование научного понятийного аппарата.

Бессознательное в природе ценностного отношения связано, с одной стороны, с инстинктивными влечениями, чувственностью, а с другой, с интуитивными способностями. Эти стороны взаимосвязаны, но качественно отличаются друг от друга. Обратимся к рассмотрению роли каждой из них в процессе формирования ценностного отношения.

<sup>101</sup> Серл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 154.

### б) инстинкты и ценности

Сфера инстинктов, чувственности, подробно исследуемая в физиологии человека, в философии традиционно не относилась к разряду основных объектов внимания. Ее изучение сопутствовало, с одной стороны, анализу телесной составляющей в природе человека, и с другой – выявлению форм познания. Человек как существо, находящееся во власти инстинкта, в религиозной философии оценивался как низшая стадия духовного развития личности, что во многом предопределило пренебрежение к исследованию бессознательной биологической сферы в природе человека вплоть до эпохи секуляризма. Но и современная философия в лице психоанализа, непосредственно обратившаяся к изучению этого пласта психической жизни, закрепила за сферой инстинктов самые негативные детерминанты поведения. Отсюда физическая природа человека зачастую оценивается определенной философско-религиозной традицией как причина аморального, животного, порой преступного отношения к ближним, а чувственность – как преобладание страстей и эмоций, лишаящих человека его *человечности*. В то же время Ф. Brentano отмечал, что «наша симпатия и антипатия, точно так же как и гадательные суждения, зачастую представляют собой всего-навсего инстинктивные или привычные импульсы»<sup>102</sup>. Попробуем разобраться, какие ценностные отношения формирует сфера инстинктов и чувственности, и всегда ли они эгоистичны и асоциальны.

Прежде всего, отметим, что инстинкт есть некий отлаженный механизм взаимоотношений субъекта и среды, нацеленный на устойчивое обеспечение средств жизнедеятельности, который наследуется генетически или приобретается в опыте. Доминирующие инстинкты в психике человека включают самосохранение, размножение, утверждение своего влияния (как вида и как особи). Инстинкт для животных выступает формой выражения предпочтения определенного варианта существования в среде. Ценностные отношения, которые формируются исходя из этих неосознанных устремлений, связывают главные приоритеты существования с заботой о жизни, потомстве (детях и семье, будущем поколении), о жилище (Доме бытия), своей этнической и социальной общности, и о том, что способствует укреплению этого. Таким образом, ведущие витальные ценности, и главная среди них ценность – Жизнь, складываются под влиянием сферы инстинктов. Этим целевым ценностям сопутствуют и ценности-средства, обеспечивающие или усиливающие значение и влияние первых, к таковым относятся: здоровье, нестрадание (удовольствие), любовь, родина, собратья и т.д. Но девиз «живи и дай жить

<sup>102</sup> Brentano Ф. О происхождении нравственного сознания. СПб., 2000. С. 55.

другим» не является естественным принципом отношений тех, кто не обладает осознанием ценности Другого. Поэтому следует отметить, что сфера инстинктов формирует отношения, которые способствуют утверждению Своей жизни, Своего потомства, Своего дома, Своего рода, а, следовательно, предопределяют вражду со всем Чуждым. Нравственные и социальные ценности, закрепляющие значимость Другого, в этом смысле противостоят бессознательной сфере инстинктов. Но именно эта сфера оказывается основанием ценности самого себя, снятие которой расценивается как нравственное становление. Утверждение само-ценности возможно через переживание своей особенности, исключительности, не тождественности единичности Другого. Еще С. Кьеркегор говорил о том, что бесконечная заинтересованность в единичности Другого составляет основу как чувственной, так и нравственной жизни. Можно добавить, что единичность и ценность Другого постигается и переживается только благодаря ощущению значимости собственной индивидуальности и ощущению своего подобия другому.

«Ценности по привычке» также являются вариантом проявления инстинктивного источника ценностного отношения. Стереотипное мышление и оценивание оказываются выражением стремления к стадному образу жизни, где творчество и ответственность за собственный выбор подвергаются вытеснению ради покоя и безответственности. Выбор ценностей и следование в направлении чьих-то ценностей – два основных вида ценностного отношения. И если первый характерен для творчески мыслящих личностей, второй, основанный на условном инстинкте и стремлении «быть как все», – для тех, кто не обладает достаточным уровнем творческих способностей или сознательно их не использует. Автоматическое поведение, следование чужим ценностям выступают своеобразным способом укоренения в социуме через отождествление своего существования с более значимыми ценностями. Отказ от выбора, собственного мнения, предпочтения – есть выбор и предпочтение привычки, стандарта, стереотипа, моды, традиции, осуществленный однократно и избавляющий от необходимости оценивания в дальнейшем. Это своеобразное решение проблемы существования как обретения гомеостаза – состояния, при котором напряжение сведено к минимуму.

Сфера инстинктов, таким образом, оказывается в основании важнейших витальных и экзистенциальных ценностей личности. Тяга к существованию, его продлению и совершенствованию кроется в природной сущности человека. Однако личность оказывается уникальным типом животного, способного не подчиниться биологической программе и наделять высшей ценностью жизнь Другого и даже собственную смерть во имя этого. Продление своего бытия в жизни других выступает еще одним вариантом решения экзистенциально-эссенциальной проблемы вечности без потери смысла.

### в) чувственное в природе ценности

Что касается чувственности, области «страстей», «аффектов», то рождаемые здесь устремления направлены, прежде всего, к достижению удовольствия, радости, наслаждения от самой жизни и ее возможностей.

Диапазон ценностей, формирующихся под влиянием чувственности, предельно широк: от многочисленных источников того, что дает наслаждение и удовольствие, до презрения к ним, которое тоже видится как высшее наслаждение. Классификация видов удовольствия, данная Эпикуром, показывает, что большая часть из них не является результатом природной необходимости, а, следовательно, значительная часть страстей проистекает не из нашей биологической природы, а из природы социальной. Потребность в пище, воде, тепле не предполагает пресыщенности, насилия, погони за богатством или славой. Но, несмотря на это, все негативные качества личности, как правило, связываются с «чувственной распущенностью», преобладанием чувств над разумом и т.д. В то же время пороки, в которых обвиняют физическую природу человека, формируются не генетически, а приобретаются в процессе социализации. Вероятно, чувственность – только основа, на которой могут произрасти как пороки, так и добродетели. С одной стороны, господство чувств может вызвать жадность, развращенность, властолюбие, с другой – щедрость, любовь, эстетическую радость. Ценность формируется под влиянием чувственности, и значительная часть переживаний, высвечивающих, что является значимым для существования личности и ее наполнения смыслом, связана именно с неосознанным чувственным опытом, который далеко не всегда подчинен природной целесообразности.

Наиболее подробно тему чувственности исследует Г. Буркхардт, делая вывод об ее исключительной ценности в межличностном бытии в силу того, что из нее рождается все экзистенциальное общение. Он подчеркивает, что «основу экзистенциального общения мы находим в непосредственности чувственного самораскрытия», а сама чувственность есть «чистая открытость»<sup>103</sup>, основа гармоничности, эстетического и этического восприятия мира, утраченная механической, «обесчувствленной» цивилизацией Запада. Осознание того, что человек не может жить только чувствами, привело к тому, что их роль стала оцениваться как второстепенная и неконструктивная. Подобные выводы в основном характерны для западной цивилизации. И можно только согласиться с немецким философом в том, что утрата ценности чувственного отношения превращает «открытого» человека в «закрытого», формирует тотальные государства и механическое мировоззрение.

Итак, очевидна взаимосвязь между эмоционально-волевой, чувственной способностью индивида и оценивающим процессом: то, что

<sup>103</sup> Буркхардт Г. Непонятая чувственность // Это человек: Антология. М., 1995. С. 143-144.

приятно и вызывает положительные эмоции, наделяется высокой оценкой, в то время как то, что вызывает боль, страдание – оценивается негативно. Чувственность, относящаяся к неосознанным сторонам психики, оказывается одним из фундаментов ценностного отношения. В то же время в истории человечества немало примеров, когда чувственное удовольствие и наслаждение рассматриваются как преграда на пути к более высоким формам совершенства и трактуются негативно. Такая оценка связана с пониманием неразрывности наслаждения и страдания, где первое неизбежно влечет за собой второе (буддизм, стоицизм). Оценивание бытия в этом случае оказывается результатом осмысления последствий выбора, сделанного на основе чувственности. Как видно, ценностное отношение может формироваться как на чувственной, так и на сознательной мотивации.

Большинство ценностей, формирующихся под влиянием чувственности (красота, удовольствие, наслаждение и т.д.) призваны наполнить существование личности радостью восприятия, положительной «энергией» творчества, богатством способов наслаждения жизнью. Если при этом индивид надеется на вечное послесмертное бытие, он видит его наполненным блаженством и удовлетворением всех потребностей. Если человек рассматривает жизнь как конечную и единственную, то его желание наслаждаться жизнью здесь-и-теперь свидетельствует о стремлении к приращению ее качества или полноты. Личность, способная к творчеству ценностей эстетического или гедонического содержания, реализует возможность увековечения своей субъективности в феноменах искусства и переживаниях публики. Сфера чувств, таким образом, оказывается одной из составляющих экзистенциально-ценностного отношения к миру.

#### **г) фактор интуиции**

Следует заметить, что бессознательное основание бытия личности включает не только инстинктивную, чувственную и волевую сферы, но также и интуитивные способности, «неподвластные» осознанию. В отличие от предыдущих сфер, интуиция часто оценивается как высшая духовная деятельность, а в ряде философских школ как единственный достоверный источник знаний и сущности мира. Как утверждали русские интуитивисты Н.О. Лосский, С.Л. Франк, внутреннее бытие есть единство переживания и пережитого, сознательного и подсознательного, индивидуального и всеединого.

Интуитивность не объяснима логически, а, следовательно, не может быть антиномичной, разграниченной, фрагментарной, то есть не обладает свойствами, искажающими познание. Интуиция выступает высшей формой бессознательного и выражает природное стремление к гармоничному существованию, возникающее спонтанно, иррационально.

Интуиция каждого человека также индивидуальна, как и чувственность, интеллект, темперамент. Поэтому варианты гармоничного существования в каждом случае уникальны. Интуитивные способности разделяют на первичные, связанные с чувственно-образным восприятием, вторичные – умозрительные и высшие – мистические<sup>104</sup>. Каждый вид выступает формой отношения субъекта к объекту и, следовательно, может иметь ценностный аспект. При этом интуитивная основа зачастую имеет решающее значение для оценивания, даже если идет вразрез с практическим опытом. Интуиция помогает гораздо раньше отличить добро от зла, чистоту от подлости, чем опыт и логика. Поэтому именно интуитивное восприятие во многом и формирует ценностную картину мира личности.

А. Бергсон связывает интуицию с реализацией творческого, а, следовательно, личностного начала<sup>105</sup>. В этом, по его мнению, состоит процесс эволюции жизни на высшем уровне сознания. Интуиция способствует развитию и познанию жизни, сознания, в то время как интеллект способен только к познанию неживого, механического. Н.О. Лосский уже не разделяет интуицию и интеллект, отмечая в этом случае различие между интеллектуальной и мистической интуицией, где последняя связана с познанием «металогического» мира. Но в каждом из вариантов интуиция оказывается формой выражения отношения к жизни и духу как ценности: «Ценность бытия также воспринимается непосредственно; это – аксиологическая интуиция; особенно важные ее виды представляют собою нравственный и эстетический опыт»<sup>106</sup>.

Если, объясняя сущность ценности, мы разграничиваем субъект и объект, стремимся выявить их отношения и влияния, то, изучая интуицию, мы ищем возможность их объединения. Интуиция как созерцание сущности объекта не разделяет, а связывает субъекта и мир. В индуистской традиции, например, для постижения истины необходимо тождество с миром, которое достигается через понимание себя как самого Брахмана. «Брахман один, но он является причиной множества. Другой причины нет. Брахман – это и есть ты. Сосредоточь свое сознание на этой истине», – учит Шанкара<sup>107</sup>. Подобные идеи пронизывают и учение о Дао как едином во всех вещах принципе гармонии, и христианские догматы о присутствии Бога в каждом человеке, и суфийские идеи о поиске внутреннего Я как Бога. В этих вариантах мистического интуитивизма ценность субъекта оказывается равной ценности объекта, главным (единственным) из которых выступает Бог. Следствием этого оказывается предельно высокое оценивание Я как всеединого с Богом или как

<sup>104</sup> См. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Сост. А.П. Поляков. М., 1995. С. 336-337.

<sup>105</sup> См. Бергсон А. Творческая эволюция. М., 2001. С. 184-240.

<sup>106</sup> Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Сост. А.П. Поляков. М., 1995. С. 337.

<sup>107</sup> Хаксли О. Вечная философия. М., 1997. С. 17.

имеющим сущность в Боге. Традиции расходятся лишь в степени пантеизма. Если даосизм утверждает, что Дао присутствует во всем, то индуизм, христианство и ислам подразумевают, что Бог лишь в том, кто обладает сознанием, душой. Отсюда – различия в оценивании мира и человека. Общим во всех вариантах выступает методология понимания себя как Бога – интуитивизм. Интуиция, таким образом, оказывается основанием для отождествления субъекта с Абсолютом и в этом смысле, источником возрастания ценности собственного Я и ценности Другого, аналогичного Я, также равного Богу. В этом можно увидеть еще один вариант решения проблемы смерти и бессмертия.

Р. Штайнер полагает, что основой ценностного стремления развитой личности является интуиция, которая и отражает субъективное волеизъявление. Человек «действует так, как он *хочет*, то есть сообразно своим этическим интуициям»<sup>108</sup>, отмечает автор «Философии свободы». И в основе этих «интуиций» лежит не стремление к удовольствию, а реализация свободного «духовного воления». Р. Штайнер поясняет, что стремления к физическому удовольствию также могут выступать основой ценности, но это характерно для «незрелых» в духовном отношении людей. В существе «созревшего» человека содержится целостность, включающая и желания, проистекающие из духа. Из этого следует, что низшие физические потребности и стремление к удовольствию составляют инстинктивную бессознательную природу ценности, а высшие духовно-нравственные устремления – ее интуитивную бессознательную природу. В этом подходе природа ценности трактуется как чисто бессознательная и, следовательно, связанная только с переживанием и значимостью. Однако духовное развитие личности, в первую очередь, связано с нравственной сферой. Нравственное отношение непосредственно связано с полаганием смыслов, которые для духовно развитой личности не сводятся к эгоистическим или гедонистическим стремлениям. Духовно-нравственное развитие предполагает осмысление, осознание *своей* природной потребности, желания, а также того, что выступает *внешней*, объективной детерминантой, и на этом основании – выбор приоритета и поведения, преодолевающее эти факторы.

Итак, бессознательное как составляющая часть субъективности оказывается сферой, способной вызвать как эгоистические, так и альтруистические ценности, формировать как низшие, примитивные ценности, так и высшие, трансцендентные. Но бессознательное – не только выражение субъективности, это сфера, формирующаяся в условиях коллективного бытия и коллективного переживания. Исследователи-психоаналитики доказывают, что людей объединяет не только следование одним и тем же природным инстинктам, но и стремление к одним и тем же духовным архетипическим ориентирам. Это объясняет то, что ценности

<sup>108</sup>Штайнер Р. Философия свободы. Калуга, 1994. С. 203.

при всем многообразии отношений к реальности имеют сходные черты и являются типичными для многих людей. Но даже если принять во внимание все аргументы Г. Юнга и Э. Фромма, то бессознательную сферу не следует рассматривать как полностью надындивидуальную. Одни и те же коллективные образы, символы переживаний, влечений, страданий проявляются во внутреннем бытии каждой личности совершенно особым образом. Это касается как наиболее общих архетипов Матери и Отца, так и специфических символов Души, Бога, Природы, Воды, Огня и т.д. Коллективность психической жизни – умозрительный вывод, основанный на многочисленной практике аналогичных переживаний внутренних актов интуитивных видений. Их типологии всегда условны и каждый специалист понимает, что одни и те же образы (называемые одинаково) могут иметь различное толкование, смысл и значимость для индивида. Это следует иметь в виду и при исследовании бессознательных переживаний больших коллективов людей, цивилизации в целом.

Интуиция оказывается сферой, способствующей отбору и оцениванию внешних и внутренних феноменов и явлений с позиции определения их возможности совершенствования бытия личности. Бессознательно осуществляется выбор тех или иных качеств, которые способствуют внесению смысла, обретению полноты жизни, продлевают ее физически или в сознании других людей. Даже выбор в пользу разрушения и гибели других интуитивно предполагает надежду на память о содеянном в сознании врагов или человечества в целом (например, разрушение Парфенона Геростратом). Выбор позитивных, жизнеутверждающих ценностей (жизни, духовности, здоровья, красоты, молодости, силы, радости, знания и т.д.) отражает интуитивное ощущение того, *что* есть полнота, совершенство бытия и *чего именно* не достает до этой целостности.

Анализ индивидуального бытия приводит нас к выводу о том, что неосознанная сфера психики индивида, включающая в себя как чувственные, инстинктивные, волевые, так и интуитивные способности и акты выступает важнейшим источником формирования ценностей, поскольку именно здесь закладываются основания субъективности личности, возникают индивидуальные переживания положительного или отрицательного наполнения, влияющие на определенное отношение к миру и себе с позиции не достаточного совершенства и восполнения не достоящего качества, а также устремление и активность для изменения в желаемом направлении.

### **2.3. ФАКТОР СОЗНАНИЯ И ПРОЦЕСС ФОРМИРОВАНИЯ ЦЕННОСТЕЙ**

*Я мыслю, следовательно, существую.*



**а) сознание личности**

Третьим источником, влияющим на природу ценности, выступает сам факт сознания человека. Это означает, что становление ценности происходит под влиянием разумной, осмысленной деятельности, которая связана с выявлением и внесением смыслов в те или иные объекты, оказавшиеся связанными с определенными переживаниями индивида и получивших в связи с этим особую значимость. На первый взгляд оценивание, в отличие от познания, выступает сферой, где разумное, осознанное не имеет приоритетного значения и играет роль вторичной рефлексии. Ее сутью выступает направление мысли на феномены, получившие значимость, под влиянием чувственно-волевой или иррационально-интуитивной сфер. Однако более внимательное изучение различных типов ценностей приводит к иным заключениям.

Прежде всего, следует уяснить, что ценности выступают уникальным феноменом, который может не только следовать из бытия и его условий, но способен оказываться «впереди бытия», активно влияя на него. Иначе говоря, биологическая природа самого человека и внешние материальные условия, в которых он присутствует, формируют определенный набор ценностей как адекватных Ответов на внешний и внутренний Вызовы бытия личности. Но среди различного рода ценностей есть и такие, которые свидетельствуют о возможности неадекватного Ответа на Вызов бытия, ответа, который выстраивается вопреки природной и социальной программе и позволяет говорить о человеке как о свободном, самоопределяющемся существе. Рассмотрим это на примере ценности ненасилия, являющейся воплощением высшей значимости в отношении человека к наиболее агрессивным Вызовам бытия. Ненасилие как ценность практического выражения мировоззрения характерно не только для определенных религиозных конфессий, но имеет, по нашему мнению, универсальное значение. Так, формами обоснования ненасилия выступают ахимса (индийская традиция), у-вэй или недеяние, частным случаем которого выступает ненасилие (даосизм), ненасильственное управление обществом в конфуцианстве, христианская этика, учение о благоговении перед жизнью А. Швейцера. Стремление к ненасилию, таким образом, характерно для различных культур, хотя и не разделяется большинством индивидов на практике. В чем же сущность этого принципа? Если насилие выступает естественным, адекватным, логичным ответом на покушение или вызов свободе и жизни личности, то ненасилие можно определить как свободу по отношению к биологической и социальной программе воздаяния. Ненасилие есть высшая форма самоконтроля индивида над желанием справедливого возмездия и наказания зла. Выбор ненасилия может осуществить лишь высоко развитая

духовно личность, способная к подчинению своего «низшего Я» своему «высшему Я». Способность к подобной детерминации традиционно относится к характерным чертам духовной элиты и не присуща сознанию большинства. Для большинства людей высшим видом ценности выступает Справедливость, а, следовательно, равное возмездие. Это вариант формирования ценностного отношения из самого бытия. Что касается ценности Ненасилия, свойственной гораздо меньшему числу людей, то она являет собой пример того, как ценности могут выступать впереди бытия и реально демонстрировать господство духа над природой.

Следовательно, ценности могут формироваться не только из естественно-природных, биологических способностей индивида, но и под влиянием осмысления последствий претворения таких ценностей в действительность. Генезис высших духовных ценностей, в том числе ценности Истины, Знания, Творчества, бескорыстного Добра, не может быть сведен к деятельности бессознательной инстинктивно-чувственной сферы. Их формирование связано с высшей разумной способностью человека, суть которой не *программа*, а *проект* самого себя.

Если бессознательная сфера способствует интенсификации переживания по отношению к тому или иному объекту, формируя их значимость, то сознание оказывается областью, формирующей смысловое поле ценности и выражающей свободное ценностное отношение и творчество.

В отличие от М. Шелера, который отстаивал интуитивное происхождение ценности, Ж.П. Сартр приходил к выводу, что существует и другой путь, который может вызвать ее появление. Напомним, что ценность, по Сартру, – некое желаемое совершенство, полнота бытия. Осмысление недостаточности чего-либо в бытие и понимание, что совершенству не хватает определенного компонента вызывает ценностное чувство по отношению к последнему. Только полнота бытия являет смысл, а ценность есть «недосягаемый смысл того, чего не достает»<sup>109</sup>. Постигание этого смысла и есть задача рефлексивного сознания, которое, по словам Ж.П. Сартра, оказывается и моральным сознанием, «поскольку оно не способно появиться, не раскрывая тут же и ценностей»<sup>110</sup>. Сартр справедливо связывает бытие ценности и смысл реальности, что позволяет ему усматривать не только иррациональную (феноменальную) сторону основания ценности, но и сферу осознания и осмысления как ее важнейший источник.

Ценность как синтез субъективного и объективного, материального и идеального, реального и должного в этом аспекте оказывается и синтезом иррационального и рационального. В то же время этот синтез имеет место, когда речь идет о социальных и духовных ценностях, в то

<sup>109</sup> Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2002. С. 127.

<sup>110</sup> Там же.

время как витальные ценности могут формироваться совершенно неосознанно. Потребности, обеспечивающие жизнедеятельность, вызывают инстинктивное переживание недостатка в чем-либо, проистекающее из бессознательной и волевой сфер психики индивида. Жажда и голод в большинстве случаев не являются объектами рефлексивного или морального сознания (если речь не идет об особом типе теоретически мыслящего субъекта), в то время как стремление к знанию или справедливости неизбежно предполагает рефлексю. В то же время и первичные витальные ценности (по Эпикуру, проистекающие из «естественных и необходимых» желаний) могут оказаться связанными с деятельностью мышления, например, когда речь идет о постах, диете, или напротив, культуре гастрономических наслаждений. В тех же случаях, когда речь идет о более сложных ценностях, которые Эпикур называл «естественными, но не необходимыми» и тем более «не естественными и не необходимыми», рациональное осознание окажется неизбежным дополнением сферы бессознательного.

Но если мы обратимся к изучению нравственных и эстетических ценностей, то роль и взаимодействие сознательного и бессознательного факторов окажутся еще более сложными. Добро и красота получают высший ценностный статус, являясь следствием безотчетного, спонтанного переживания восхищения, радости, благоговения перед их проявлениями. Уместно ли здесь говорить о феноменах мышления? Вероятно, это окажется неизбежным, ведь само разделение на добро и зло, прекрасное и безобразное уже выступает результатом разграничения, антиномичности мышления. Недаром главный трактат даосизма начинается с размышлений о том, что все негативное появляется в результате восхищения ценностями. Мышление и рационализм здесь выступают препятствиями для достижения созерцания изначальной тотальности, где мир еще не был раздвоен. То есть само различение добра или красоты на фоне остальной реальности оказывается следствием деятельности рационального мышления, «обрабатывающего», разделяющего «рассекающего» (Ницше) чувственно и интуитивно воспринимаемые ощущения и переживания. Стремление к ценностям и оцениванию предполагает ощущение и понимание двойственности красоты и уродства, радости и страдания, добра и зла, свободы и неволи. И если эстетические и гедонистические ценности в большей степени связаны с ощущениями, чувственностью, то нравственные и социальные предполагают рефлексю. По мнению Сократа, неосознанно совершенное зло хуже намеренного, поскольку совершивший его даже не различает Добро и Зло. Понимание сущности нравственных ценностей оказывается неизбежно связанным с Разумом, выявлением смысла и осознанием последствий выбора.

Таким образом, мы пришли к заключению, что осмысление, рефлексия, мышление есть важнейший источник формирования ценности, поскольку, с одной стороны, ценность предполагает наполненность смыслом, а с другой, само оценивание есть следствие двойственного восприятия бытия, соответствующего рациональной сфере.

### **б) сознание общества**

Если обратиться к анализу истории человечества, то можно увидеть, что развитие сознания активно влияет на мировоззрение в целом и его ценностное ядро. Наиболее ярко этот тезис проиллюстрирован примером западной, инновационной цивилизации, где Разум и Рациональность оказываются в ряду высших ценностей бытия.

Особенностью развития сознания, его потенциала в инновационной цивилизации является новый в истории, творческий, инноваторский способ восприятия мира. Сознание выступает здесь не только формой отражения и созерцания бытия, но и средством его активного преобразования и исследования. Начиная с античности, усиливаясь в Новое время и вплоть до конца XX века, формируется и утверждается уникальная ценностная установка, основанная на вере в торжество и всемогущество человеческого разума. Какие же аргументы в пользу нашего тезиса об осознанном источнике ценности «предоставляет» нам этот рационалистический подход?

Первый и наиболее существенный связан с периодом перехода от доцивилизации к цивилизации. Этот процесс оказался имманентно связанным с осознанием человечеством самого себя. К. Ясперс датирует этот период «осевой эпохой», когда народы начинают формулировать смысложизненные вопросы, демонстрируя этим взросление своего сознания, возвышение его до уровня абстрактного мышления. Осознание себя выступает как решающее условие появления цивилизации и меняет мировоззренческую и ценностную картину мира.

Другим существенным показателем изменения сознания, его возрастающей роли является развитие социальных отношений. Современные исследователи проблем цивилизации отмечают, что решающим фактором перехода к новому обществу является «сознательное регулирование обмена веществ, деятельности и информации внутри системы и с окружающей средой»<sup>111</sup>. В этом исследователи во многом отталкиваются от идей европейских социологов и историков XVIII века. В русле этих идей сформировались теории «естественного права» и «общественного договора», интерпретируемые сегодня по-новому. Так, продолжая традицию «Нового Левиафана» Т. Гоббса, английский историк XX века Дж. Коллингвуд утверждает, что цивилизованность – это общество согласия, а не насилия, где главные ценности – мир, закон,

<sup>111</sup> Новикова Л.И. // Цивилизация. М., 1992. Вып. 1. С.17.

процветание и порядок<sup>112</sup>. Таким образом, развитие цивилизации прочно связывается с эволюцией разумности, духовной и нравственной культурой.

Роль развивающегося сознания проявляется и в том, что сознание выступает одним из факторов становления человеческой истории. Развитие и совершенствование практической трудовой деятельности означало и расширение сферы осознанного. Человеческая психика, и, прежде всего, сознание, «научается» духовно осваивать действительность в более разнообразных формах. Обогащаются новым содержанием, разнообразием целевых установок мировоззренческие ориентиры человека и общества в целом. Важным следствием развития сознания оказывается и появление в человеческом сообществе массы творчески мыслящих субъектов, которые берут на себя формулирование Ответа и разработку новых методов реализации социальной активности. Появляются специальные организации и институты для хранения информации, а в инновационной цивилизации – для их приращения и развития. Таким образом, развитие рациональной способности, рефлексия выступают еще одним важнейшим источником формирования ценностей, как феномена утверждающего смысло-значимость объектов.

Генеалогия ценностного отношения непосредственно связана с тремя ведущими факторами: материальным, бессознательным и рациональным, что обуславливает синтетическую, комплексную сущность ценности как феномена. Роль каждого из факторов в ценностном отношении каждого субъекта не одинакова и зависит от его биологических и духовных способностей. Поэтому одни и те же материальные условия или действующий на каждого члена общества «груз» коллективного бессознательного вызывают различное отношение к ним и формируют совершенно не схожие ценности. Если одни субъекты неизбежно будут «следовать за бытием» и его детерминация будет односторонней, то другие могут противостоять бытию и преобразовывать его. Ценности в первом случае окажутся связанными с внешними объектами и благами, а во втором – с внутренними способностями самой личности.

Но генеалогия ценностного отношения была бы не полной, если бы мы не коснулись вопроса о том, каким образом индивидуальные переживания отдельных субъектов приобретают ранг *ценности*.

## 2.4. МЕХАНИЗМ ФОРМИРОВАНИЯ ЦЕННОСТЕЙ

*Что было пороками, то теперь нравы.*

Сенека

<sup>112</sup> См. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. М., 1980.

### **а) как субъективное становится «всеобщим»?**

Одна из самых сложных проблем аксиологии состоит в выявлении механизма формирования ценности, осмыслении процесса «практического» зарождения, развития и проявления ценности в сознании субъекта и в объективной реальности.

Ценности как ориентирующие образования индивидуального развития личности не могут возникать «вне» и независимо от субъекта. Вместе с тем ценности имеют смысл и содержание только при наличии отношений «субъект–объект», «человек–общество» или «Я–Другой». Этим во многом объясняется невыводимость и несводимость общественно значимых ценностей к чисто субъективным факторам по природе их формирования. Процесс объективации ценности как трансценденции внутреннего во внешнее, субъективно-значимого в общественно-ценное требует особого изучения в силу его исключительной важности для понимания природы и механизма связи ценностного фактора с направлением индивидуального и общественного развития.

Ценность как ориентир развития и жизнедеятельности может быть условно представлена как вектор, «стрела», указывающая, в каком направлении происходит «движение» физических, интеллектуальных и нравственных сил личности. Сам ориентир имеет ключевое значение, так как результаты зависят не только от приложенных к их достижению сил, но и от поставленной цели. При этом значимость цели способна многократно увеличивать отдельные способности и приводить к скачкообразным изменениям, не выводимым из простого сложения всех сил индивида в процессе естественной жизнедеятельности.

Представители субъективного подхода в аксиологии при решении данной проблемы исходят из способностей и задатков самого субъекта ценностей. Ценностная сфера либо рассматривается как «врожденная», заложенная жизненной программой индивида и проявляющаяся в течение его развития через взаимодействие субъективных ценностных ориентиров других индивидов и общественных потребностей в совокупности, либо как проявление в человеке изначально заложенного духовного начала, в традициях платонизма и христианства. Представители объективизма исходят из представления о том, что ценности уже присутствуют в бытии (идеальном или физическом) и «усматриваются», воспринимаются субъектом, переживаясь каждым индивидуально. Субъективно-объективный подход связывает механизм возникновения ценности с процессом взаимоотношения, взаимодействия субъекта и объективного бытия, без наличия которых ценности не имеют своего источника.

Исследование механизма формирования ценностей позволяет понять процесс перехода субъективного, индивидуального во внешнее, объективное и представляет высокий интерес как с точки зрения

антропологии, так и с позиций онтологии. Индивидуальное существование и возможность его выхода во внешнее бытие составляет предмет экзистенциальной и феноменологической философской традиции, которая привела к постановке проблемы «понимания» бытия, его тайны, в силу его открытости субъекту и через направленность мысли на объект формирования нового, не присущего самой объективной действительности феномена. Вместе с тем интересующая нас ценностно-формирующая деятельность связана не только с рациональным пониманием бытия, а обусловлена духовно-эмоциональным переживанием субъектом своих взаимосвязей с миром. Таким образом, важнейшим компонентом этого процесса выступают, во-первых, сами отношения субъекта и объекта и, во-вторых, субъективная «реакция» на эти отношения.

При всем многообразии вариантов отношения субъекта и объекта могут представлять собой три основные типа взаимосвязи:

- «гармония» субъективного в составе объективного;
- «несвобода» как преобладание внешней детерминации, зависимость субъективного от объективного, преобладание физических потребностей над духовными (нравственными, интеллектуальными, эстетическими);
- «свобода» как субъективная детерминация, когда духовное обуславливает объективные потребности и влияет на внешние уровни бытия.

Переживание субъектом отношений «Гармонии» зависит как от качества и степени проявления самих отношений, так и от индивидуальных особенностей субъекта, его способности к эмоциональному, нравственному переживанию и рефлексии. Переживание собственного существования как части единого, мирового бытия выражает стремление к неразграничению в сознании субъективного и объективного, индивидуального и онтологического. Такое переживание, с одной стороны, исключает пессимизм от ощущения «чуждости» бытию и способствует гармоничному включению индивида в объективную реальность. Но оно может вызвать пессимизм иного рода, возникший от ощущения всеобщности изменения и бренности мира. В этом случае индивид воспринимает мир и собственную жизнь как поток страданий. В то же время переживание своего бытия как части объективного мира может сформировать и оптимистическое мировоззрение. Это может быть связано с осмыслением вечности мироздания и себя как его органической части. Ценности, формирующиеся под влиянием таких переживаний, имеют различное обозначение в тех или иных культурах, но суть их во многом близка. Это ценности Равновесия, Гармонии, Надежды, Сопричастности, Целостности, Всеединства и т.д. Они, в свою очередь, становятся основанием других ценностей и ведут к формированию стремления к консервативности, автаркии (или, напротив, космополитизму), коллективизму, ненасилию и т.д. Моделью механизма формирования

ценности в этом случае выступают следующие отношения: гармония субъективного в объективном–переживание удовлетворения существованием–ценности поддержания существующего положения.

Переживание отношений «Несвободы» является наиболее типичным для человека цивилизации. При этом формирование ценностей, с одной стороны, может идти через ощущение определенных потребностей во внешних благах, с помощью которых индивидуальное существование субъекта было бы более полным и продуктивным. С другой стороны, ощущение зависимости от внешнего бытия и от собственных ограниченных возможностей формирует состояние страха перед последствиями несвободы и агрессию как форму самореализации, когда существование есть противостояние. Ценностью наделяется не только собственное субъективное существование, но и те объекты внешнего мира, или их свойства, которые отвечают потребностям и интересам субъекта, содействуют его утверждению, «высвобождению» от внешней зависимости и обусловленности.

Моделью механизма формирования ценностей в этом случае может служить следующая схема: «несвобода» субъекта по отношению к объекту–негативное переживание собственной зависимости–стремление к изменению внешнего бытия (или изменению собственных возможностей)–ценность самого субъекта (выше ценности единого целостного бытия) и ценность того внешнего, что отвечает потребностям субъективного существования и самоутверждения.

Ценностями материального в этом случае могут выступать природные богатства, труд, интенсивное производство, экономический рост, прибыль. Социальными ценностями выступают общественные институты, государство, законодательство, право – как средства, гарантирующие личное саморазвитие в условиях несвободы внутри общества. Духовными выступают ценности Разума как средства для утверждения субъективного приоритета вопреки внешней стихии, ценности Бога и Души – как выражения стремления к необусловленному, недетерминированному материальными отношениями бытию, которые приводят к обретению личностной свободы и индивидуальному духовному саморазвитию.

Переживание отношений «Свободы» характерно для определенного типа субъекта и зависит в большей степени от интеллектуального, нравственного, духовного уровня развития самой личности, вступающей во взаимосвязи с внешним миром. Субъект «свободы» ориентирован к целям, имеющим идеальные, духовные основания, в то время как потребности, диктуемые материальными условиями, играют для него второстепенную роль. Такая особенность не связана с изначальным материальным благополучием субъекта, или отсутствием такового, но характерна для личности, для которой идея, идеал, дух имеют более



высокую значимость, нежели стремление к удовлетворению материальных запросов. В этом случае субъект в большей степени зависит от собственных возможностей, творческих способностей и действует по своему выбору и замыслу. В этом и заключается его свобода по отношению к внешнему бытию.

Ценности, формируемые в переживании такого субъекта, во многом связаны со свободой как условием существования этого типа личности, а также со средствами и условиями, способствующими укреплению данной ценности или следствий, вытекающих из ее утверждения (Творчество, Ответственность, Самость, Самовыражение, Самосознание, Самоконтроль и т.д.). Следует отметить, что внешние условия оказывают на субъект, ориентированный на состояние Свободы, такое же влияние и формируют такие же потребности, что и у субъекта, воспринимающего себя в состоянии «Несвободы». Но различно само отношение субъектов к этому влиянию, которое изменяет и сам характер этих воздействий. Так, потребность в питании или комфорте формируется как результат отношений человека и физического мира и вызывает стремления к утверждению деятельности по их обеспечению как первостепенной и приоритетной. Но в том случае, когда мы имеем дело с субъектом, для которого важна не материальная, а идеальная, духовная реальность, даже эти стремления могут выступать второстепенными. Примерами таких отношений могут выступать аскетические традиции джайнизма, монашеского даосизма, раннего христианства, исихазма и т.д. Но подобные ограничения и самоконтроль являются не только результатом религиозного чувства, но могут быть связаны со стремлением утверждения духовных интересов как высших, что проявляется и в философском мировоззрении.

Наиболее яркими примерами в этом отношении выступают кинизм, стоицизм, нравственно-философские принципы которых стали вариантами подчинения физических потребностей духовным. Стоицизм, в свою очередь, оказал влияние не только на христианство, но и на атеистическую традицию, что выразилось в утверждении идеи величия силы духа, разума (Логоса) как высшего начала в человеке и космосе. Свобода в отношениях с внешним бытием характерна для субъекта, ориентированного либо на собственные духовные цели, либо на объективные духовные идеалы. В первом случае ценностями могут выступать потенциальные или реальные способности и таланты индивида, идея его центральной значимости, любви и уважения к человеку (Творчество, Знание, Любовь, Милосердие, Гуманизм и др.). Во втором случае ценностями могут быть общезначимые блага, такие, как Справедливость, Мир, Равенство, Братство или политические системы, которые, по мнению субъекта, гарантируют возможность реализации этих ценностей.

Модель механизма отношений «Свободы» условно может быть представлена так: высокий уровень духовного развития субъекта–независимость от материальной обусловленности–идея, духовные устремления–свобода в отношениях субъекта и объекта.

Особенностью данной модели выступает специфический источник складывания ценности. Он в большей степени привязан личностному, внутреннему бытию, нежели в других моделях. Данный механизм показывает доминирующую роль субъективного компонента в природе ценности. Переживание собственной экзистенции здесь оказывается более важным, чем переживание зависимости от внешнего бытия. Свобода становится сущностью ценностного отношения субъекта к миру. Взаимосвязи субъекта и объективного мира имеют здесь иное значение и оказывают влияние на то, какие именно духовные потребности будут выступать определяющими и доминирующими в деятельности субъекта. Цели личности не противоречат реальности, скорее, они независимы от ее условий. Субъекты, способные к формированию подобных ценностных отношений, отличаются высокой степенью самоконтроля, интеллектуального и духовного развития.

Можно заключить, что доминирование объективных факторов по отношению к субъективной природе личности формирует примат физических потребностей над духовными. И даже если в вершине ценностной системы такой личности окажутся Разум, Бог или Свобода, их роль будет сводиться к средству для противостояния внешней детерминации. Доминирование субъективного над объективной реальностью характеризует особый тип личности, не столько преодолевающей внешнюю зависимость, сколько способный к совершенствованию своей биологической природы. Эта способность позволяет либо изменять внешнюю реальность в соответствии с потребностями личности, либо «подняться» над миром и, насколько это возможно, не замечать его.

Механизм формирования ценностей обусловлен, таким образом, отношениями субъекта и объекта и субъективным переживанием этих отношений, но не исчерпывается ими. Отводя большую роль отношению в процессе формирования ценностей, мы не имели в виду, что ценности и есть собственно отношения между субъектом и объектом, как это в свое время утверждал И. Хейде. Ценность выступает результатом переживания этих отношений и становится большим, нежели просто переживание. Ценность как структура, состоящая из смысла, значимости и переживания, формируется и складывается поступательно от одного компонента к другому и в конечном итоге завершается их единством. Первичным выступает момент переживания субъектом своих взаимоотношений с миром, которое приводит к формированию материальных и духовных потребностей. Те объекты, которые в наибольшей степени связаны с

удовлетворением этих потребностей, приобретают свою значимость для жизнеобеспечения и жизнедеятельности субъекта. Эти объекты имеют значимость для субъекта в той степени, в какой в нем усматривается (осознанно или бессознательно) определенный смысл, постижение которого сообщает субъекту, что данный объект может способствовать его существованию или совершенствованию.

Общий механизм образования ценности может быть представлен следующим образом: отношения субъекта и объекта—субъективное переживание—постижение смысла объекта, или наделения его таковым—выявление значимости объекта—утверждение ценности как синтеза этих превращений.

Как уже отмечалось выше, роль того или иного компонента в структуре ценности может быть различной, поэтому и механизм формирования ценности может иметь особенности, когда речь идет о ценностях материального и идеального, связанных с внешними объектами или природой самого человека.

#### **б) краткие выводы**

Поиск источников ценности приводит нас к пониманию их многофакторной природы. В основании этого феномена лежат материальный, иррациональный и рациональный факторы, роль которых усиливается или уменьшается в зависимости от особенностей самого субъекта и объективных исторических условий эпохи. Материальная (природная, производственная, вещная) сфера формирует сами объекты ценностного отношения, без которых немислимо ценностное отношение. Кроме того, материальная сфера оказывает значительное влияние на особенности мировоззрения и, в частности, на витальные, социальные, культурные ценности. Способы адаптации и технико-технологический базис воздействуют на индивидуальную реальность личности, формируя положительные и отрицательные переживания, что приводит к появлению ценностей как смысло-значимых целей существования в конкретном «здесь-бытие».

Вторым источником ценности оказывается бессознательная (неосознанная) сфера психики индивида, включающая в себя как чувственные, инстинктивные, волевые, так и интуитивные способности и акты. В этой сфере закладываются основания субъективности личности, возникают индивидуальные переживания положительного или отрицательного наполнения, влияющие на отношение к миру и к себе с позиции недостаточного совершенства и восполнения недостающего качества, а также устремление и активность для изменения в желаемом направлении (обретения большей ценности и вечности).

Третьим источником ценности выступает осмысление или рефлексия, поскольку, с одной стороны, ценности предполагают

наполненность бытия и его объектов смыслами, а с другой, само оценивание есть следствие дуального, антиномичного восприятия бытия, соответствующего рациональной сфере.

Особенностью такого понимания природы ценности оказывается идея о том, что ценности есть проект совершенного бытия, созданный самим субъектом. Этот проект активно воздействует на наличное бытие через деятельность человека и преобразует ее из «актуального» состояния в «должное».

Таким образом, изучая природу ценности, применяя метод дополнительности, можем констатировать, что она оказывается многофакторной по своей основе и включает материальную сферу, представляющую объект ценностного отношения, бессознательную и осознанную сферы, характеризующие индивидуальность субъекта, особенности его взаимодействия с реальностью и вызывающие ее оценку.

Что касается механизма формирования ценности, то он базируется на отношениях субъекта и объекта, которые вызывают определенные субъективные переживания (эмоционально-чувственные, инстинктивные, интуитивные), подвергаемые рефлексии и рождающие смыслы объектов. Это приводит к ощущению и осознанию особой значимости данного объекта для бытия индивида, вызывает формулирование ценности как комплекса чувства, понятия, символа, своего рода «кода» всей полноты информации о данном отношении.

Следовательно, самую существенную роль в процессе формирования и развития ценности играет сам субъект, именно поэтому следующий раздел работы и будет посвящен его более подробному изучению.

### Глава 3. Проблема субъекта ценностей

*Субъект не принадлежит миру, но он есть граница мира.*

Людвиг Витгенштейн

Задачами данной главы выступают: анализ проблемы субъекта ценностей и различных подходов к ее решению, изучение индивидуального и общественного субъекта ценностей, создание классификации различных типов субъектов ценностных отношений.

Одной из важнейших проблем аксиологии в общем и экзистенциальной аксиологии в частности, по праву является поиск субъекта ценностей, связанный с выявлением носителя особого рода духовных установок эпохи, ориентиров жизнедеятельности, имеющих направляющую индивидуальную и общественную значимость. Современная эпоха отмечена небывалым повышением субъективного, личностного фактора в истории цивилизации, что вызвало потребность осмысления внутренних ориентиров жизнедеятельности индивида, направляющих не только собственные силы и способности, но и весь арсенал современной науки и технологии к достижению своих 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. Многогранность бытия и возможностей его истолкования ставит перед субъектом проблему выбора среди разнородных и противоречивых фактов и явлений тех, которые в наибольшей степени отвечают его поиску смыслов и значений. В этом случае ключевую роль играют те ценности, которыми субъект будет руководствоваться в осуществлении столь важного решения. Эти процессы подводят современного исследователя к необходимости пристального изучения проблемы ценностей существования личности и общества не только в традиционном контексте этико-эстетической сферы, но, прежде всего, как ведущего онтологического и эссенциального фактора общечеловеческой истории.

Поиск субъекта ценностей выступает в этой связи попыткой решения проблемы свободы и необходимости, детерминации и выбора, объективации и субъективации реальности. Несмотря на свою актуальность и многогранность, эта проблема еще остается во многом малоизученной и требует более пристального внимания и отдельного теоретического исследования.

### 3.1. ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ПОНИМАНИЮ СУБЪЕКТА ЦЕННОСТЕЙ

Анализ истории философской и аксиологической мысли свидетельствует о том, что решение проблемы субъекта ценностей имеет самые различные основания, что позволяет выделить следующие ключевые подходы, сложившиеся в ее исследовании.

1. В первом из подходов носителем духовных ориентиров общества называется некий «целерациональный» субъект, то есть личность (одна из немногих), осознающая свои цели и умеющая их формулировать. М. Вебер, один из представителей этого направления, утверждает, что «целерационально действует тот, кто ориентирует свое действие в соответствии с целью, средством и побочными последствиями и при этом рационально взвешивает как средства по отношению к цели, так и цели по отношению к побочным следствиям...»<sup>113</sup>. Такие личности в обществе являются подлинно свободными, так как они осознают преследуемые ими цели, сознательно и ответственно избирают адекватные им средства. В реальном обществе они не связаны в единую социальную группу, класс или даже прослойку, они – исключительны и обладают своей способностью не в силу принадлежности им каких либо благ или ценностей, а в силу особого таланта и призвания.

2. Аналогично выглядит носитель ценностей в концепции Р. Арона, хотя он и имеет свои отличительные черты. Продолжая идею М. Вебера, теоретик индустриального общества считает, что субъектом выступает осознающая себя и свои цели личность, являющаяся «доверенным лицом Провидения», совмещающая в себе качества «пророка и эмпирика»: «человек действия, будучи непреклонным, открытый конъюнктурам, имеет в виду цель, которую сам себе наметил»<sup>114</sup>. Р. Арон отмечает при этом, что ценности вложены в их носителя «объективным духом»<sup>115</sup>, трансцендируя, таким образом, проблему исторического субъекта, в отличие от социологизаторской концепции М. Вебера.

3. Иной вариант решения проблемы – определение в качестве носителей духовных устремлений общества так называемых харизматических личностей, имеющих дар воздействия на массу людей, в силу обладания большой эмоциональной силой. К ним относят гениев и других исключительных личностей, которые формируют дух эпохи, утверждая в обществе собственные мировоззренческие установки, ценности и идеалы. Эта точка зрения близка многим представителям субъективизма и персонализма в истории и имела широкое

<sup>113</sup> Цит. по: Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991. С. 73.

<sup>114</sup> Арон Р. Введение в философию истории // Философия и общество. 1997. № 2. С. 254.

<sup>115</sup> Там же С. 255.

распространение в литературе средневековья и нового времени (Ф. Гизо, Н.И. Кареев и др.).

4. К противоположному выводу приходят представители материалистического подхода (Ф. Энгельс, К. Маркс, Г. Плеханов, В. Ленин). Главной силой развития общества они считают народные массы, которые непосредственно создают материальные ценности, и косвенно формируют духовные. Однако и сами люди не выступают в качестве свободных субъектов, а представляют собой нечто зависимое от действия объективных исторических законов. И если природа нравов связана с характером производственных отношений, то ее носителями и выразителями будут являться наиболее заметные представители классов и сословий (в развитом обществе – партий).

5. В русской классической традиции широко представлена идея о том, что носителями и субъектами духовности общества, в том числе и его мировоззренческих ориентиров, являются творческие личности, которые отличаются от остальных тем, что мыслят продуктивно (эту точку зрения представляют В. Белинский, Н. Михайловский, П. Лавров, В. Хвостов, И. Ильин, Вяч. Иванов). Творческие личности могут обнаружить себя в самых различных слоях общества, выступая как практиками, так и теоретиками, являясь при этом «служителями высших откровений»<sup>116</sup>.

6. Согласно следующему подходу, носителем и создателем идей в обществе называется интеллигенция как интеллектуальная и нравственная элита. Интеллигенция оценивается как выразитель духовного самосознания общества, которая продуцирует мировоззренческие ценностные ориентиры. Сторонниками данного подхода являются Л. Баткин, Д. Лихачев, А. Ахиезер, И. Яковенко и др.

7. Последний из рассматриваемых нами подходов находит отражение в работах А.С. Хомякова. Е. Трубецкого и С. Булгакова и состоит в концепции «соборного разума». В «Философии хозяйства» С. Булгаков отмечает, что «истинным и при том единственным трансцендентальным субъектом хозяйства (и знания) является не человек, а человечество»<sup>117</sup>. Трансцендентальный субъект сверхиндивидуален и по своим задачам, и по своему значению и возможностям. «Личности суть только очи, уши, руки, органы единого субъекта знания»<sup>118</sup>, – отмечает автор и, таким образом, включает решение этой проблемы в контекст органицизма.

Рамки поиска носителя (или субъекта) духовных, в том числе мировоззренческих ориентиров, то сужаются до отдельных исключительных личностей, то расширяются до всего человечества. Вероятно, будет правомерным сгруппировать многообразные подходы в

<sup>116</sup> Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 77.

<sup>117</sup> Булгаков С. Философия хозяйства. М., 1990. С. 94.

<sup>118</sup> Там же С. 96.

два наиболее общих направления. Представители первого уверены, что дух истории создается гением, творчеством, харизмой отдельной личности. Представители второго полагают, что любые феномены творчества есть проявление общего, целостного, социального, коллективного духа, и одаренность одного возможна только при наличии достаточного уровня духовного развития всех («Сама интеллектуальная деятельность – коллективное достояние человечества»<sup>119</sup>). Каждый из подходов имеет глубокое обоснование и может быть доказан, что еще раз демонстрирует парадоксальность и антиномичность человеческого сознания. Объяснить это в какой-то мере может замечательная фраза В.Г. Белинского: «всякий прав и никто не виноват, нет ложных и ошибочных мнений, но все есть моменты духа»<sup>120</sup>.

Большинство исследователей в основном интересовала проблема субъекта общественных, культурных ценностей, которые выступали определяющими для исторического изменения и развития, в то время как субъект ценностей индивидуального бытия в основном оставался на периферии теоретического исследования. В то же время каждый отдельный индивид, наделенный способностью к переживанию, осознанию становится субъектом ценностного процесса, формируя для своего индивидуального существования некие приоритеты и императивы поведения, имеющие для него особую значимость. Поэтому собственное исследование данной проблемы мы предлагаем начать с выявления и анализа субъекта индивидуальных ценностей и лишь затем перейти к рассмотрению субъекта общественных ценностей.

### 3.2. КЛАССИФИКАЦИЯ СУБЪЕКТОВ ЦЕННОСТЕЙ

Реальность, окружающая человека, множественна и неоднородна. Погружаясь в ее сферы, субъект отчасти растворяется в них, адаптируясь и «меня окраску». Смысл и ценности меняются в сознании человека с каждым новым «скачком» в бытие (сон, дом, работа, семья, одиночество и т.д.). Даже собственную жизнь человек оценивает с различной степенью относительности в зависимости от играемой социальной роли. Существует ли человек как нечто онтологическое в аксиологическом рассмотрении? Определяют ли его собственные ценности, или он является лишь переживаниями различных сочетаний объективации?

Ценность как ориентир, направляющий развитие человека и общества, воплощает собой наиболее значимые принципы и устремления. Обладая уникальным набором свойственных лишь ему ценностей, человек не предполагает, что их значительная часть «внешняя», полученная в результате объективации и социализации (ценность Чести, Долга, Мира,

<sup>119</sup> Барг М.А. Эпохи и идеи. М., 1987. С.10.

<sup>120</sup> Зеньковский Д. История русской философии. Л., 1991. Т.1. Ч. 2. С.67.



Богатства и т.д.). Ценности, относящиеся к общественно-значимым, существующие в обществе как его духовное ядро, становятся надындивидуальными, хотя и имеют собственного субъекта – субъекта исторического. Что касается большинства индивидов, то им общественно-культурные ценности усваиваются и воспринимаются в силу соответствия их направленности собственным устремлениям. Ценности индивидуального бытия могут быть настолько созвучны ценностям общественным, что личные ориентиры и императивы теряют для индивида свою значимость. Индивидуальная реальность личности может быть богаче воспринимаемого внешнего бытия. В результате возникают ценности, которые ориентированы из внутреннего бытия во внешнее и имеют субъектом личность, способную к творчеству нетипичных переживаний, смыслов и значений.

Относительно обусловленности со стороны бытия среди многообразия индивидов можно выделить три основных типа субъектов ценностей.

#### **а) витальный тип**

Это человек с ярко выраженными субъективными витальными ценностями (самосохранение, продление рода, утверждение своего влияния на определенной территории и т.д.). Он может быть назван витальным или жизненно-интравертивным типом. Ему легче, чем другим перенести тяготы объективации в силу постоянного ориентира на самосохранение собственного бытия и покоя, а внешнюю реальность он зачастую рассматривает как средство для реализации этих целей. Ценности, формируемые чувствами и сознанием такого субъекта, в большей степени связаны с предметным бытием или атрибутами предметов. Однако первостепенной для него оказывается сама ценность человека и его существования, понимаемого в биологическом и физическом аспектах. Ценными для такого субъекта выступают те объекты реальности, которые позволяют поддерживать и развивать физическое существование. К ценному им будут относиться не только собственный организм и его способности, но и внешние материальные (природные и экономические) объекты и явления, которые удовлетворяют потребности личности.

Ценности витально ориентированного субъекта призваны способствовать его максимально долгому, наполненному благами существованию. Этот тип личности может оказаться автором гедонистических воззрений, материалистического видения реальности. Он может быть и религиозен, и в этом случае его представления о вечности после смерти также окажутся связанными с наслаждением, блаженством. Он готов высоко оценивать все то, что способствует укреплению его жизни, здоровья, благополучия и комфорта. В зависимости от

нравственного и интеллектуального развития субъекты витального типа могут быть склонны к крайнему эгоизму или человеколюбию, основанному на принципе взаимности (конфуцианство). Альтруизм, жертвенность во имя идеи для них, как правило, не характерны.

Как отмечалось в разделе о механизме формирования ценностей, производство основных устремлений жизнедеятельности может происходить из состояния несвободы, хотя на первый взгляд исходит исключительно из потребностей внутреннего существования и развития. Витально ориентированный субъект может ощущать себя свободным и реализовывать, насколько это позволяет реальность, свои материальные и духовные запросы, но не задумываться о том, что эти устремления объективно обусловлены его биологической природой.

Впервые к открытию состояния несвободы человека подошел Б. Спиноза, объявивший, что христианский миф о свободной воле человека происходит из глубокого заблуждения. Человек как частица мировой детерминации действует, по его мнению, исходя из аффектов, суть которых влечение (*appetitus*), желание (*cupiditas*), радость (*laetitia*), печаль (*tristitia*). Парадоксом оказывается тот факт, что люди, стремясь к реализации собственных аффектов, оказываются их рабами. Это приводит Спинозу к выводу о власти и непреодолимой силе страстей над людьми: «Мы различным образом возбуждаемся внешними причинами и волнуемся, как волны моря, гонимые противоположными ветрами, не зная о нашем исходе и судьбе»<sup>121</sup>. Восточная, в частности, индийская философия, пришла к выводу о несвободе человека гораздо раньше, показав, что естественным для человека является состояние зависимости от пут кармы и сансары. Европейская мысль пребывала в оптимистическом настроении относительно возможностей человека и его свободы воли вплоть до Нового времени, полагая, даже в период доминирования провиденциализма, что свобода выступает главной характеристикой сотворенной души. Теоретическое обоснование несвободы субъекта в предметном мире, вслед за Спинозой, продолжили классики марксизма и психоанализа, показав природу субъективных потребностей индивида как результат развития его физиологических бессознательных инстинктов, главными из которых являются потребности в пище и удовлетворении стремления к удовольствию. В то же время витально ориентированный субъект может не ощущать собственной зависимости и пребывать в состоянии «иллюзии свободы», ошибочно принимая реализацию своих планов за проявление своей субъективной воли (Буддисты полагают, что то, что «мы не способны вникнуть в истинный смысл вещей, свидетельствует от нашем собственном невежестве..., в силу чего мы и цепляемся за нашу самость»<sup>122</sup>).

<sup>121</sup> Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 506.

<sup>122</sup> Эррикер К. Буддизм. М., 2000. С. 84.

Одной из «разновидностей» витально ориентированного субъекта ценностей выступает «экономический человек», являющийся наиболее приспособленным и влиятельным в современном мире. Период макроэкономики и либерализма породил торжествующую ныне «эру денег» – всеобщего эквивалента всех ценностей и любого труда без различий высшего и низшего, морального и аморального. «Экономический человек» стал воплощением, отражением этой эпохи. Его убежденность в силе мировой финансовой и промышленной системы приводят к «обесцениванию и обесмысливанию всех известных человеческих мотиваций кроме экономической»<sup>123</sup>. Ценность денег выступает проявлением ценностей власти, силы, самоутверждения, становясь из средства для их достижения самоцелью, подчиняющей себе все прочие приоритеты и принципы. Материальное бытие, уступающее по сложности организации духовному, не преодолевается и не снимается высшими потребностями, а, напротив, ограничивает и умаляет их возможность и значение. Этот парадокс показывает сколь не универсальной и автоматической является эволюция человека от простого к сложному, от высшего к низшему, на чем настаивали представители идеалистической и материалистической диалектики. Вера в божественное провидение или путь к богочеловечеству как концепции видения истории человечества также не дает ответа на вопрос о причинах деградации духа, начиная с эпохи Просвещения с его ценностью человека духовного и разумного к современному одномерному человеку потребления. Марксизм и либерализм со своих позиций по-разному гипертрофировали роль экономики в бытии и его ценностях. Но реальность не оправдала надежд теоретиков на то, что материальное благополучие породит духовное совершенство. «Экономический человек» стал главным субъектом современной эпохи, и его влияние на других индивидов оказалось во многом определяющим.

#### **б) социальный тип**

Второй тип субъектов характеризует индивидов, внутренне переживающих себя частью всеобщей надындивидуальной ценности (Природы, Бога, Общества). В силу этого они оценивают внешние ценностные приоритеты как внутренние, или формулируют собственные, созвучные таковым. Он может быть назван социальным или общественно-экстравертивным типом.

Если внутренние требования такого субъекта не совпадают с внешней довлеющей системой ценностей, он живет, как правило, в мире собственных идеалов и рассматривает внешнее как необходимый момент искушения жизнью, позволяющий совершить нравственный выбор, проявить собственную волю и силу. Формулирование ценности для такого

<sup>123</sup> Философия истории / Под ред. А.С. Панарина. М., 1999. С. 37.

субъекта происходит как результат осознания или ощущения своей причастности к внешнему бытию в целом, или к его отдельным компонентам. Например, мифологическое мышление дает возможность индивиду воспринимать ценность природной среды и коллектива соплеменников как ценность внутреннюю, неотъемлемую от устремлений самой личности, не вычлняющей себя из мирового целого. Несвобода в этом случае уже не является основанием жизнедеятельности субъекта, так как внешнее не противоречит внутреннему, а практически тождественно ему. Человек цивилизации также может быть отнесенным к такому типу субъектов, если рассматривает некую внешнюю ценность, например, государство (конфуцианство, легизм), полис (для гражданина Древней Греции), империю (Древний Рим, Средневековье), религиозную общину, Бога как ценности внутреннего индивидуального бытия. Такое единение ценностей приводит к утверждению особой этики долга, обоснованию того, что человек, живущий ради внешнего блага, идеала, не приносит в жертву собственную индивидуальность, а напротив, получает возможность раскрыть ее в наибольшей полноте, поскольку его устремления направлены к тем же ценностям и эталонам. Субъективное переживание, характерное для процесса формирования ценности, здесь может быть созвучным переживанию Другого и найти удовлетворение в этой поддержке, способствуя решению еще одной важнейшей проблемы – одиночества. Наряду с несвободой, одиночество оказывается снятым через ощущение коллективизма или сопричастности высшему небесному или земному началу, и в этом состоит бесспорное достоинство позиции такого типа субъекта. Как отмечает польский социолог и философ А. Штафф, если личность признает своими ценностями, одобряемые общественным мнением, то «социальная связь устойчива, а личность социально адаптирована; в противном случае она отчуждена от общества»<sup>124</sup>. В этом случае влияние общества на мировоззрение и деятельность личности будет наибольшим, способным формировать смысло-жизненные ориентиры и приоритеты. Общественная жизнь и социальные связи приобретают для такого субъекта повышенное значение в силу того, что они выступают гарантами единой для субъекта и общества (общественной группы) системы ценностей. Если речь идет о ценностях мистического, или, по терминологии М. Шелера, «священного», то таким гарантом выступает религиозная община или группа единоверцев, которая способствует духовной адаптации субъекта и сопричастности миру.

С позиции материализма и биологического детерминизма, особенности такой позиции обусловлены природным стремлением индивида к коллективному родовому существованию. Исключая природу из необходимого набора ценностей, в силу более развитого уровня социума по сравнению с первобытным существованием древних, такой

---

<sup>124</sup> Штафф А. Куда ведет дорога? // Философия истории: Антология. М., 1995.

субъект сохраняет потребность в ценности рода, который, с одной стороны, оказывает поддержку его индивидуальному существованию, а с другой – питает надежду на реальное физическое бессмертие. Кроме того, происходит и решение другой важнейшей проблемы индивидуального сознания – поиска смысла жизни, который оказывается тесно связанным с принадлежностью к внешним значимым объектам. Вместе с тем позиция такого субъекта оказывается в постоянной зависимости от внешнего положения вещей. Утрата или дискредитация смысло-жизненного идеала, подкрепляемого извне, может лишить его ценностного основания, вызвать глубочайший духовный кризис. Так, крах политических режимов, партий, учений приводил служащих им людей к потере внутреннего духовного ориентира, несмотря на то, что они, казалось бы, обретали дополнительную свободу выбора. Таким образом, позиция субъекта, ориентированного на свободный выбор внешних ценностей, также имеет свои сильные и слабые стороны.

#### **в) экзистенциальный тип**

Третий тип субъектов ценности характеризует человека, ориентированного экзистенциально, то есть переживающего собственное бытие как индивидуальное и безусловное, нуждающееся исключительно во внутреннем обосновании. Он может быть назван экзистенциальным или духовно-интервертивным типом. Его ценности и устремления, как правило, не совпадают с общественными, и в этом смысле он выступает самым уязвимым типом субъекта. Выход в бытие для него подлежит постоянной рефлексии и оценивается как онтологический выход от себя. Даже если его ценности совпадают с общественными, он наполняет их таким индивидуальным, единичным смыслом, что никакие аналогии не могут удовлетворить его притязания. Это и есть субъект-в-себе-бытия, который не подчиняется ни высшей, ни низшей силе, а пытается следовать собственному ориентиру, ведущему в мир должного. Такой субъект в наибольшей мере испытывает груз одиночества, отчужденности окружающему. В дополнении со способностью к рефлексии, самоанализу и творчеству такие личности способны к свободомыслию, деятельности противостоящей или изменяющей существующие устои и принципы, ибо они действуют, как правило, вопреки традиции. Образ этого типа субъекта характерен для экзистенциальной литературы от Ф.М. Достоевского, С. Кьеркегора до Ж.П. Сартра, А. Камю. Но его присутствие в истории не ограничивается лишь последними столетиями, оно ощущается в каждой эпохе, хотя по мере движения человечества от мифологического и религиозного мировоззрения к современным формам его влияние бесспорно усиливается. В глазах общества он, так же как и витально ориентированный субъект, выглядит эгоистической или нарциссирующей личностью, но его эгоизм не имеет основанием биологические и

материальные запросы. Эгоизм в его случае связан не с отсутствием любви к иному – миру и людям, а выступает результатом непонимания, несовпадения его внутренних устремлений и целей большинства членов социума. Дискомфорт и отчужденность такой личности могут быть, однако, не столь существенны для его бытия, если собственные искания находят удовлетворение и реализуют его субъективность.

По словам Н. Бердяева, такие люди находятся в дисгармонии с окружающим миром, чувствуя мучительность несовпадения «я» и «не-я», свою «коренную неприспособленность»<sup>125</sup>. Автор «Самопознания» относил себя именно к такому типу людей, подчеркивая собственную асоциальность, при этом отмечая стремление оставаться в мире, а не «выбрасывать его в себе». То, что было ценным в обществе, не находило в нем ценности внутренней. В то же время Бердяеву были близки ориентиры православия, хотя и понимаемые им глубоко индивидуально. Философ дает столь неортодоксальное толкование христианским догматам, что становится понятно, насколько личностным и индивидуальным является для него содержательное наполнение единой христианской идеи.

С. Кьеркегор в работе «Наслаждение или долг» («Или-или») проводит различие между «эстетиком» и «этиком» как двумя типами личностей, различающимися отношением к внешнему бытию и к самому себе. Настроение «эстетика», полагает автор, всегда эксцентрично, так как его жизненный смысл лежит в периферии. Настроение «этика», напротив, «сконцентрировано в нем самом: он трудился и обрел самого себя, а вследствие этого и его жизнь обрела известное основное настроение, которое зависит от самого себя...»<sup>126</sup> Сила такой личности в ее свободе от внешнего авторитета и наличия блага извне. Выбор этического блага, по мнению С. Кьеркегора, освобождает человека от «эстетической суетности», зависимости от страсти и изменчивости внешних ценностей. «Благодаря выбору, – пишет он, – человек обретает себя самого в своем вечном значении, то есть сознает свое вечное значение как человека, и это значение как бы подавляет его своим величием, земная конечность теряет для него всякое значение»<sup>127</sup>. Но если этот выбор ведет человека к самолюбованию, то в своем нарциссизме, он не далек от самоубийства. Поэтому для «этика» важно не безразличие к конкретной действительности. Напротив, считает Кьеркегор, действительная жизнь для него должна быть проникнута любовью, которая придаст ей более высокое значение. Понимая задачу «этика» как отождествление своего «случайного непосредственного «я» с «общечеловеческим», С. Кьеркегор снимает проблему чуждости, ориентированной на внутренние цели

<sup>125</sup> Бердяев Н. Самопознание. М., 1990. С. 41.

<sup>126</sup> Кьеркегор С. Наслаждение или долг. Ростов-на-Дону, 1998. С. 282.

<sup>127</sup> Там же. С. 283.

личности внешнему миру, поскольку внутренняя цель есть выполнение долга и забота о мире. При этом такая личность не становится субъектом, рассматривающим себя как нечто всеобщее, совпадающее с внешним коллективным субъектом. Субъективизм, основанный на самоосознании собственного «я», остается субстанциональным свойством такой личности, несмотря на то, что ее жизнь вмещает в себя весь мир и его тревоги. Позиция «этика» в этом случае также выступает проявлением экзистенциально ориентированной личности, формирующей ценности-в себе-бытия.

Можно заключить, что каждый индивид, обладающий определенными переживаниями по отношению к объектам реальности и к самому себе, является субъектом ценностного отношения. Предложенная выше классификация, выстроенная исходя из принципа большей или меньшей детерминированности индивида внешними объектами, показывает, что каждый из типов субъектов ценностей имеет свои «преимущества» и «недостатки». Витальный субъект, как правило, обладает системой ценностей, ориентированных на укрепление собственной жизни и ее качества. При низком духовном развитии это приводит к крайнему эгоизму и нарциссизму, при высоком уровне духовности – рождает чувство заботы о жизни в целом, стремление к преобразованию действительности для блага каждого. Этот тип субъектов формирует большинство витальных, материальных, экономических ценностей в силу стремления к большему обладанию материальными благами, увеличению и усложнению наслаждения, постоянному росту потребления. Второй тип субъектов характеризуется приоритетом внешних всеобщих, тотальных ценностей, в составе которых и его собственное бытие приобретает свою ценность и значение. Этот тип субъектов обладает способностью к творчеству социальных, культурных, этических, политических, религиозных ценностей, стремясь к обоснованию всеобщности переживаемых им ощущений и смыслов. И, наконец, третий тип субъектов ориентирован на внутренние переживания и поиски собственного ответа на все Вызовы бытия. Его отличает повышенное внимание к духовной реальности в ее внутреннем аспекте (в отличие от субъектов первого типа, ориентированных на внутреннее физическое бытие и субъектов второго типа, ориентированных на духовное внешнее бытие). Именно этот тип субъектов стремится к творчеству собственных смыслов объектов и явлений и способствует формированию смысло-жизненных, экзистенциальных, мистических ценностей, приобретающих не только личностное, но и общественное значение, если данный субъект обладает высокими творческими, нравственными и харизматическими способностями.

Множественность аксиологической картины мира связана с бесконечным своеобразием особенностей внутренних миров личностей,

основами которых выступают чувства, мышление, переживание, оценивание. По мнению Д.И. Дубровского, положение о «множественности типов субъективной реальности имеет важное философское значение, так как содействует отходу от антропоцентристски ориентированного мировоззрения и мироощущения»<sup>128</sup>. Действительно, исходя из принципа плюрализма, следует признать, что субъектом чувства, предпочтения может быть не только человек. Исследование психики животных, попытки решения проблемы искусственного интеллекта, по всей видимости, внесут дополнения в аналогичные исследования в будущем.

Однако вернемся к нашей классификации. Каждый из типов субъектов не однороден и включает значительную часть обыденно мыслящих субъектов и субъектов теоретических. Именно последние, формулируют и обосновывают ценностные понятия, аккумулирующие информацию о субъектно-объектном отношении, в теоретической или символической форме. В связи с этим их способности и деятельность играют особую роль в формировании общественных ценностей.

### **3.3. СУБЪЕКТ ЦЕННОСТЕЙ ОБЩЕСТВА**

#### **а) цивилизационный подход к проблеме**

Поскольку мы полагаем, что все ценности имеют своим источником субъективный внутренний мир личности, следует разяснить, какова же природа ценностей общества – всеобщих, надиндивидуальных и объективных и как возможен переход смысло-значимых переживаний отдельного человека во внешнюю социальную реальность? Если рассматривать область пересечения различных смыслов и значений, вышедших из глубин индивидуального оценивания, мы, вслед за Гуссерлем, должны будем заключить, что результатом этого процесса окажется интерсубъективный мир всеобщих ценностей. Но при этом неизбежно возникает как минимум две проблемы. Во-первых, большинство членов общества ориентировано практически и связывает благо, в первую очередь, с пользой для самого себя. Но, как известно, высшие ценности, которые признаны народами всех эпох как эталоны нравственности, святости, мудрости, добра (общее благо, истина, красота, любовь, свобода, знание и др.), во многом противостоят стремлению к эгоцентризму, утилитарности, гедонизму. Каков же их источник и механизм формирования? И, во-вторых, ценности субъектов, имеющих противоположные или различные интересы, не поглощаются друг другом в процессе столкновения, а противостоят друг другу, откуда же рождается единство и всеобщность? Наша позиция в этом вопросе может быть сформулирована следующим образом. Всеобщий мир ценностей – не

---

<sup>128</sup> Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. М., 2002. С. 124.



просто сумма или конгломерат различных приоритетов существования, но и результат их влияния друг на друга. Роль субъекта, мыслящего обыденно, и роль субъекта, способного мыслить теоретически, творчески, влиять на мнение других, далеко не равнозначна. Личности, способные к оцениванию мира не только «в свою пользу», но «в пользу» этого мира уникальны и могут оказаться либо «блаженными», не принятыми в «нормальном» прагматичном обществе, либо его духовными лидерами и святыми, в зависимости от степени собственной харизматичности и способности донести собственные переживания и смыслы до других. Стремление к ненасилию, альтруизм или служение истине не являются естественными по природным или социальным законам, утверждение всеобщего блага, красоты, мудрости и проч. не может быть природным. Естественным является их единство со своими противоположностями – злом, смертью, абсурдом. В мире жизнь и смерть являются естественными и необходимыми процессами существования организма, добро и зло постоянно проникают друг в друга, о чем красноречиво написано в «Дао дэ дзин» («когда люди узнали, что такое красота, появилось и уродство...»). Личности, способные к творчеству ценностей «больших, чем сама жизнь» (Зиммель), не выводимых из объективного бытия, и одновременно способные к их формулированию и передаче большому количеству людей, оказываются источником, рождающим надындивидуальные или всеобщие ценности. Поскольку эти ценности связаны с добром, красотой, счастьем, они становятся понятными и близкими практически каждому. Но эти ценности выступают для большинства, скорее, как идеал, к которому следует стремиться, но не как реальность. Поскольку ценность – есть «способ» обретения вечности через направление своего существования в том или ином направлении, то и творчество высших духовных приоритетов оказывается связанным с этой задачей. Его особенностью выступает то, что субъект высших ценностей – это личность способная поставить на свое место Другого человека, все общество или природу в целом. Таким образом, в движении к своему увековечению субъект высших ценностей отождествляет свой субъективный мир с миром внешним, преодолевает эгоизм и умножает возможность усовершенствования бытия в единстве его составляющих.

Таким образом, всеобщие ценности формируются теми, кто в своем внутреннем мире живет не индивидуальными, а «всеобщими» интересами, кто способен указать ориентир для «совершенствования» в этом направлении остальных. В то же время в основании существования отдельного индивида оказывается любовь к себе, забота о своей жизни, уважение личной свободы, то есть те необходимые условия, наличие которых дает возможность формирования любви к другому, заботы о жизни в целом, уважения к свободе каждого. Благодаря этим «условиям» индивид, ориентированный на личную пользу и удовольствие *способен*

«испытывать влияние» духовных лидеров, принимать *всеобщие* ценности и изменяться в их направлении. Таким образом, можно заключить, что *всеобщность* ценности определяется ее направленностью на всеобщие интересы, а не тем, что ее источником выступает единый абсолют или социум.

Если перейти к анализу конкретных общественных и общезначимых ценностей, то нам неизбежно придется столкнуться с рядом проблем, касающихся философии истории, в частности, вопроса направленности исторического процесса, понимания прогресса, роли личности и элиты в судьбе общества. Наш подход к решению данной проблемы тесно связан с теорией цивилизации<sup>129</sup>. Напомним, что под цивилизацией в данном исследовании понимается особая форма жизнедеятельности общества, характеризующаяся качественным отчуждением человека и общества от природной среды, приоритетом «антропного» и социального императивов по отношению к экологическому, реализующаяся через развитие преобразовательных, творческих способностей человека. В данном контексте основу мировоззрения общества, смысло-жизненных «вопросов и ответов» выражает та его часть, интересы которой совпадают с динамикой конкретного типа цивилизации. Так, в традиционном обществе, сущность которого – попытка преобразования внешней среды при сохранении ориентира на гармонию человека и природы, носителями ключевых идей выступают хранители традиций, знаний, порядков, норм поведения (жрецы, старейшины, духовные наставники, общественные деятели, имеющие развитую способность к теоретическому мышлению). Именно они формируют и формулируют ценности и идеалы общества, которые во многом направлены в прошлое, к «золотому веку» и служат для консервации бытия. Субъект ценности здесь, в первую очередь, осуществляет связь настоящего с прошлым, которое само по себе выступает ценностью, включающей в себя уважение и приоритет предков, отцов, традиционных моральных принципов и норм социального устройства.

На первый взгляд, главным качеством такого типа субъекта ценностей выступает способность к точному воспроизведению эталонов прошлого, избежание их собственного критического или творческого толкования, изменения. В то же время важным условием является умение такой личности адаптировать ценности неизменного прошлого к меняющемуся настоящему, дать необходимое обоснование их вневременной значимости как гаранта жизнеспособности общества, уже проверенного опытом прошлых поколений. В этом умении поддерживать взаимосвязь вечного и преходящего, прошлого и настоящего своеобразно

---

<sup>129</sup> См. Баева Л.В. Проблема субъекта ценностей в контексте цивилизационного подхода // Элитологические исследования: Научно-теоретический журнал. Астрахань. 2000. № 1-2.

реализуются творческие способности личности, стремящейся, не создавая нового, направлять поток перемен жизнедеятельности в русло традиционных ориентиров. Можно сказать, что творчество, имманентно присущее той части общества, которая составляет его подлинную элиту, оказывается здесь не «на службе» у нового, а содействует упрочению и обоснованию традиционного, отстаивая его перед лицом неизбежно меняющегося бытия. Перемены, связанные с демографическим ростом, социализацией, развитием хозяйства и техносферы, предполагают и изменение миропонимания; в этих условиях традиционное мышление стремится к консервации сложившихся форм мышления и оценки, направляя весь творческий потенциал на то, чтобы соединить временное, преходящее с вечным, незыблемым идеалом прошлого.

Другой определяющий тип цивилизации – инновационный, называемый западным или техногенным, – общество с высокой динамикой развития, характеризующееся активностью, в том числе и во взаимоотношениях с природой, ориентиром на постоянный рост материального и духовного уровня жизни, раскрытие индивидуальных способностей человека. В инновационном обществе также существует идеал «золотого века» (например, в гомеровской Греции), который выражали представители уже других социальных групп (зачастую это была аристократическая элита, не принимающая либеральных и демократических преобразований). Но в этом типе цивилизации мы видим наличие ценностей и идеалов, устремленных в будущее, формировать которые начинают субъекты, которые недостаточно удовлетворены прошлым и настоящим и активно стремятся к нововведениям.

Иначе говоря, носителями идеалов и ценностей можно назвать людей, которые обладают харизмой, творческими способностями и устремляют свои духовные силы во всеобщность и вечность. Реально этими людьми выступали философы, художники, неортодоксальные религиозные деятели и политики, а также не имеющие власти, богатства, влияния, но претендующие на это аристократы, рыцари, дворяне и т.д., то есть все те, кто имел потенциал (образование, талант, имя), не востребованный существующим и прошлым обществом. Желание большего и осознание этого является их наиболее характерным признаком, что является результатом критического анализа настоящего, современного им бытия. Эти субъекты, разумеется, не являются носителями всех мировоззренческих установок и ориентиров своего времени. Они выражают лишь те из них, которые имеют значение более высоких цивилизационных ориентиров, утверждающих дух инноваторства. Носителями мировоззренческих ценностей цивилизации, таким образом, можно назвать творчески, продуктивно мыслящих людей, духовную элиту, формирующую и формулирующую ориентиры развития той или иной эпохи. Эти люди и их сообщества являются предвестниками, а затем и

«законодателями» мировоззренческих, ценностных ориентиров цивилизации.

Субъекты ценностей в инновационном обществе формируют основу взаимосвязи настоящего и будущего, выражая направление процесса изменения общественного бытия и сознания. Будущее оказывается потенциально существующим в их творческой активности, что вызывает изменения настоящего и, с другой стороны, позволяет предвидеть и предотвратить наступление грядущих событий. Отношение к прошлому для такого типа субъектов чаще всего связано не с почитанием или идеализацией, а со стремлением к использованию накопленного предыдущими поколениями опыта, его критической переработкой. Поиск субъекта социальных ценностей, таким образом, не может быть безотносительным к эпохе и историческому типу общества.

В общественной практике классические рафинированные типы являются абстракцией сознания. В реальности можно наблюдать множество форм социального устройства и жизнедеятельности, в которых присутствуют и субстанциальные признаки, и акциденции. Необходимо отметить, что и в традиционном типе общества могут реально присутствовать ценности креативного, преобразующего поведения. В то время как в инновационном обществе значительно роль могут играть консерваторы, вносящие в социальную систему момент устойчивости, стабильности. Роль новаторов первоначально имеет негативное основание, ибо их деятельность направлена на отрицание существующего положения, его изменение и, в конечном итоге, снятие (позитивное основание). Роль хранителей традиций позитивна в отношении к историческому наследию и в то же время негативна в отношении принятия новшеств, изменений, являющихся неотъемлемой частью бытия в целом и общественной практики в особенности. В первом случае принцип всеобщей изменчивости бытия, осознанный субъектом в период ранней философской рефлексии, служит обоснованием его активности и развитию сознательного, намеренного изменения действительности. Во втором случае осознание постоянства всеобщего изменения бытия (понимаемого как идеи потока дао, подвижности дхарм и т.д.) приводит мыслителей к пониманию бренности и тщетности всякого действия, стремящегося противостоять естественному процессу вещей, протекающему и без участия человека. Отсюда возникает попытка поиска неизменного нематериального всеобщего итога (а не начала) субъективного бытия духовно совершенствующейся личности.

### **б) элитологический подход к проблеме**

В контексте проблемы субъекта ценностей необходимо обратиться к еще одному немаловажному вопросу. Цивилизационный подход к пониманию исторической реальности, из которого мы исходим в своих

рассуждениях, предполагает возвышение роли личности и неизбежно тяготеет к персонализму. Однако, говоря об историческом или общественном субъекте, было бы не правомерным не затронуть проблемы духовной или творческой элиты общества. На особое значение элиты и элитарного сознания в процессе общественной динамики указывали такие мыслители, как Платон, И. Кант, М. Нарт, К. Манхейм, Т. Карлейл, В. Парето, Х. Ортега-и-Гассет. В современном отечественном обществознании необходимо отметить работы таких философов и социологов, как Г.К. Ашин, Е.В. Охотский, А.А. Суслов, П.Л. Карабущенко, работающих в направлении создания специализированной области знания – элитологии. Интересующая нас проблема творчества общественных ценностей оказывается во многом связанной с теми вопросами, которые составляют сущность элитологических исследований. Говоря о субъектах ценностей того или иного типа цивилизации, мы вынуждены признать, что их влияние на историю многократно усиливается, если они выступают проявлением не *единичного*, а *особенного*. Элита, понимаемая не в качестве определенной социальной целостности, а как духовная, направляющая сила общества оказывается областью взаимодействия отдельных творческих субъектов между собой. Возникающая здесь взаимосвязь умножает значимость единичных устремлений и идеалов и вводит их в жизнь общества от лица его некой исключительной части, специфика которой заключается в особенности сознания. Эта особенность и является предметом исследования большинства элитологов. Позволим себе согласиться с мнением тех из них, которые считают, что таковыми выступают свобода – оригинальность, нестандартность, нешаблонность мышления и оценивания; «абсолютная императивность» (Н. Макиавелли), руководство нравственными законами, устремленность к совершенству; критичность (в первую очередь, в отношении к самому себе), неудовлетворенность существующим положением вещей или собственным статусом в бытии; способность к теоретизированию, системному видению, формулированию и обоснованию собственных идей и приоритетов. Однако реальное значение особенности мышления отдельных личностей приобретают благодаря тому, что они оказываются способными влиять друг на друга; в результате этого возникает единое поле информации, имеющее глубокую эмоционально-нравственную значимость, которое и определяет магистральную линию качественных изменений в обществе.

По мнению П.Л. Карабущенко, элитарное сознание – «это «мир оригинальных идей», оказывающих непосредственное влияние на общественное развитие. Оно состоит из «энергетических сгустков» гениальности, вокруг которых собираются близкие им по складу души. Сумма всех этих «сгустков» и будет составлять потенциал элитарного

сознания»<sup>130</sup>. Однако взаимосвязь отдельных идей, вырабатываемых гениями и пророками, философами и святыми часто оказывается затрудненной тем, что каждый из них, как правило, одинок и, по выражению Хайдеггера, «плохо укоренен в бытие». Поэтому для человека, практически мыслящего, элитарное сознание всегда будет оставаться определенной логической конструкцией, «идеальным типом», и его роль будет понята, скорее, как ускоряющая или тормозящая, но не как вызывающая изменения в общественной жизни. Наш же вывод во многом созвучен с мнением элитологов прошлого и современности о том, что все качественные перемены в общественной динамике имеют своей причиной сознание творческой или духовной элиты, неформально объединяющей людей, которые имеют высший потенциал и демонстрируют способность к его реализации. Отличительными чертами представителей элиты, являющейся подлинным субъектом общественных ценностей, является их высокая энергетическая способность (пассионарность), обусловленная деятельностью под влиянием смыслозначимой цели. Элитологи отмечают особое чувство долга и феноменальное трудолюбие, дополненные природной гениальностью и харизматичностью. В то же время представители духовной элиты, в отличие от элиты аристократической, политической, финансовой и даже культурной, могут быть практически не связанными между собой во внешней жизни. Они могут принадлежать различным социальным слоям и стратам, никогда не встречаться и не выражать направленно своих интересов. Но при отсутствии внешнего единства их объединяет уникальная способность: не быть полностью обусловленными бытием, не принадлежать массовому обществу, а самим определять бытие, реализуя индивидуальность. Эта способность является, по мнению одних мыслителей, генетической и врожденной (И. Кант, Л. Гумилев), по мнению других, она – результат собственного совершенствования (Н. Бердяев), «развертывания» себя в Боге или Бога в себе (Августин Блаженный, Дионисий Ареопагит, Экхарт). Она приобретает свое высшее значение только через «укорененность в сверхличном» (Гессен<sup>131</sup>). Под сверхличным можно понимать не только божественное бытие и мир абсолютных ценностей, но также надындивидуальное бытие общества, человечества в целом. О механизме влияния ценностей личности, принадлежащей к духовной элите, на ценности большинства членов общества подробнее уже говорилось в предыдущем разделе. Еще раз отметим лишь то, что творчество «всеобщих» ценностей, по нашему мнению, результат духовной деятельности тех личностей, которые способны в своем внутреннем бытии поставить на первое место не себя, но каждого из живущих. В силу того, что эта «внутренняя» ценность включает в себя ценность существования

<sup>130</sup> Карабущенко П.Л. Антропологическая элитология. М.-Астрахань, 1999. С. 90.

<sup>131</sup> См. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995. С. 73-74.

каждого из нас, она признается нами как высшая и своя одновременно, но так как она включает в себя и существование других, она воспринимается нами как не достигнутая цель, но возможная.

Таким образом, поиски субъекта ценностей привели нас к выводу о том, что каждый индивид выступает таковым по отношению к собственному единичному и конкретному существованию. В то же время субъекты общественных ценностей, сознание и деятельность которых влияет на культурную реальность своей эпохи, определенного типа цивилизации, это исключительные личности, составляющие духовную элиту. Имея способность к формированию и формулированию собственных идей и смыслов, отчасти совпадающих с общим ходом развития «исторического типа» общества, к которому они принадлежат, они стремятся к совершенству, реализации должного в действительности. В то время как субъекты индивидуальных ценностей разделяются на «витальных», «безличных» и «экзистенциальных» (в каждом из случаев обыденных или теоретических), субъекты общественных ценностей могут быть разделены на «консерваторов» и «новаторов». Их уникальные духовные и энергетические способности и составляют потенциал общественной динамики, формируя ориентиры жизнедеятельности, к которым начинает стремиться большинство обыденно мыслящих индивидов, испытывающих их влияние.

От анализа теоретических проблем аксиологии – понятия ценности, его структуры, природы ценностного отношения, механизма формирования ценности, субъекта ценности, мы переходим к рассмотрению конкретных проблем содержательного наполнения ценностей, выявлению и анализу ценностных оснований индивидуального бытия.

## Глава 4. Ценности индивидуального бытия

Ценности выступают ядром мировоззренческих установок личности, исполняя роль ориентира жизнедеятельности, направляющего ее к значимым целям и наполняющего смыслом все виды деятельности. Индивидуальное существование выступает первичной сферой возникновения ценностей, основой которых является стремление обрести гармонию с миром, преодолеть онтологическую чуждость окружающему. Страх перед «бездной бытия» или любовь ко всему мирозданию – результаты оценочной деятельности личности. Отнесение к ценности, понимаемое как духовно-волевой акт творчества смысла и значения, обусловленный определенными переживаниями, оказывается одной из возможностей индивида ввести внешний мир в свою сущность, с одной стороны, и выразить свою уникальность вовне, с другой. Никакие виды деятельности, будь то познание или практика, не могут быть полностью безоценочными, несмотря на то, что индивид будет стремиться свести собственную субъективность к минимуму. Индивидуальное существование, наполненное собственными ценностями – смыслами и значениями – характеризуется одиночеством до тех пор, пока человек не находит того, чья сущность близка ему по переживанию. Поиски смысла жизни, смерти, любви, веры также ценностно ориентированны и немислимы вне возможности выбора субъектом внутренне необходимой цели для реализации своих потенциальных способностей.

Попытки классификации ценностей индивидуального бытия всегда условны и не могут претендовать на полноту охвата содержания и смысла объекта. Еще более неточными могут быть лишь иерархии ценностных предпочтений, выстраиваемые моралистами или социологами с позиции своей веры и морали. Между тем суждение о ценностях невозможно вне собственного ценностного поля, что не преодолевается ни априорными формами рассудка, ни выявлением общего мнения. Так же как невозможно встать вне времени, невозможно оказаться и вне ценности. Стремление поставить на первое место по значимости ценность блага, красоты, гармонии или жизни будет правомерным в каждом из случаев в частности, но условным и относительным в целом. Поэтому предлагаемые далее размышления о значимости тех или иных феноменов индивидуального бытия являются не поисками объективного знания, а, скорее, опытом экзистенциально-феноменологического понимания ценностных взаимосвязей человека и мира.



## 4.1. ЖИЗНЬ КАК ИНДИВИДУАЛЬНАЯ И ВСЕОБЩАЯ ЦЕННОСТЬ

*В жизни дело идет о жизни, а не о каком-то результате ее.*

И.В. Гете

### а) жизнь как первичная ценность

Первой наиболее «простой» и неотъемлемой для человека выступает ценность Жизни, поскольку именно она порождает иные виды ценностей<sup>132</sup>. Несмотря на то, что «жизнь» является понятием биологическим, а не онтологическим, как это подчеркнул в свое время Н. Бердяев<sup>133</sup>, именно она выступает воплощением бытия человека во внешнем мире и является мерой его исполненности. Если термин «существование» в контексте нашего исследования применялся к любым объектам бытия, в том числе и неорганическим, то в отношении человека он, прежде всего, подразумевает жизнь как быстротечное и локальное состояние, обладающее в связи с этим особой трагичностью и значением. Но является ли жизнь ценностью индивидуальной или принадлежит роду и всеобщему мирозданию? Относительна или абсолютна ее ценность? Что именно в жизни и делает ее ценностью? Может ли быть альтернатива жизни положительно ценной? Ответы на эти и другие вопросы не ограничиваются теориями философии жизни или экзистенциальной метафизики, их поиск продолжается и в современную постнеклассическую эпоху и составляет сегодня еще более актуальный объект исследования, чем раньше.

Сравнение ценностных систем различных эпох и культур свидетельствует о бесконечном многообразии смысло-значимых ориентиров. Однако чем более простыми являются ценности, тем больше людей их разделяют. Биологические, витальные ценности, традиционно имеющие достаточно низкую оценку среди духовной элиты, вероятно, все же выступают тем выражением всеобщего, которое свойственно и миру должностования. Оценка жизни как первичной ценности происходит на различных уровнях, начиная с низшего – рефлекторного, свойственного простейшим организмам, заканчивая духовно-теоретическим, свойственным человеку. Простота инстинкта самосохранения или воли к жизни заставляла многих мыслителей доказывать ее абсолютную ценность для природы, но не достаточную – для человека. Духовная и эстетическая

<sup>132</sup>См. Баева Л.В. От философии жизни к аксиологии жизни: Проблема трансформации // Ученые записки: Материалы докладов итоговой научной конференции. Астрахань, 2002. Ч. 1: Общественные науки. С. 4-13; Baeva L. Axiology analyses of phenomenon of Life // XXI World Congress of Philosophy. Abstracts. Istanbul, 2003. P. 19.

<sup>133</sup>См. Бердяев Н. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Творчество и объективация. Минск, 2000. С. 228.

философия сделали не мало для того, чтобы показать исключительность человеческого существования в природе и в том числе его особую оценку самой жизни.

Наиболее ярко это удалось А. Шопенгауэру, утверждавшему, что подлинное духовное существование наступает после победы над волей к жизни и ее явлениями. Как ни парадоксально, но после этого утверждения понятие жизни приобретает модный оттенок и оказывается в центре внимания философских исканий. Обоснование жизни как особой ценности в мироздании происходит параллельно с кризисом рационализма и технократических идеалов. К примеру, главным по значению качеством жизни, по мнению А. Бергсона, выступает развитие индивидуального, неповторимого, творческого начала, постигаемого интуитивно, но не рационально: «чем больше она (наука – Л.Б.) углубляется в жизнь, тем более символическим, относительным, зависящим от случайности действия становится даваемое ею знание... Отвергая, таким образом, внушаемое рассудком искусственное внешнее единство природы, мы отыщем, быть может, ее истинное единство, внутреннее и живое»<sup>134</sup>. Таким образом, низкую оценку феномена жизни Бергсон, а вслед за ним Дильтей и Зиммель, объяснили ее узким и даже деструктивным рационалистическим видением. Они, в свою очередь, предложили собственное интуитивное истолкование жизни, показав ее исключительную ценность, не только как истинного бытия, но и как истинной цели. Влияние философии жизни отразилось на теории ценностей Г. Риккерта и антропологии М. Шелера, несмотря на то, что сами они подвергали ее критике.

### **б) антиномии оценивания жизни**

Безусловно, интерес к понятию жизни на рубеже XIX–XX веков был не новым, но достаточно острым и своевременным. Во многом его можно расценить как переживание этапа перехода к новому качественному состоянию общества, где, с одной стороны, человек становится «массовым», а с другой – все больше сближается с техникой. Духовная атмосфера начала XX века уже испытывала на себе влияние напряженного противостояния «органицизма» и «механицизма» не только в понимании Вселенной, но и в отношении природы самого человека. В понимании жизни как центрального феномена не было единства, скорее были намечены весьма противоречивые, порой антиномичные, основы ее истолкования. Рассмотрим некоторые из них.

1. С одной стороны, жизнь рассматривалась как воплощение родового, коллективного, целостного начала, связывающего человека с мировым единством, с другой – она трактовалась как воплощение индивидуальности и единичности. Первая позиция, в свою очередь, не

<sup>134</sup> Бергсон А. Творческая эволюция. М., 2001. С. 203-204.

была единой. Одни мыслители видели в «коллективности» жизни положительную ценность, так как это предполагало, что отношение к миру и его созданиям будет строиться по аналогии с отношением человека к самому себе. Ощущение заботы, ответственности за мир в целом рождается, в том числе и из осмысления человеком своей причастности и взаимосвязи с ним. Размышления об этом пронизывают произведения многих философов и моралистов, включая Вл. Соловьева, Н. Лосского, Л. Толстого, А. Швейцера – во многом так и не услышанных современным поколением. Но многие мыслители увидели в таком истолковании жизни отрицательную ценность; это качество жизни было расценено ими как угнетающее и поработаживающее уникальность отдельной личности, делающей ее равной другим творениям мира природы и носителем безличного волевого стремления к утверждению своего присутствия. Этот подход был близок многим теоретикам экзистенциализма, в частности Н. Бердяеву, Ж.П. Сартру, А. Камю, которые подчеркивали не только уникальность человека в природе, но и исключительность каждого человека среди безликой массы рода. Понятие жизни рассматривалось ими как негативная противоположность внутреннему, субъективному существованию.

Противоположная часть антиномии исходила из совершенно иных определений сущности жизни. Жизнь утверждалась как выражение индивидуальности и неповторимости во времени и пространстве, где каждое из ее проявлений несет не только всеобщность средств и целей, но и их собственное прочтение, претворение в реальность. Как выразил эту идею Г. Зиммель «индивидуальность повсюду жизненна, а жизнь повсюду индивидуальна»<sup>135</sup>. Этот антитезис, в свою очередь, отстаивали «философы жизни», противопоставляя живое, органическое механическому, мертвенному, лишенному творческого, уникального начала и выражения. С этой точки зрения жизнь ни в коей мере не обезличивала своего носителя, но напротив, позволяла выразить свою неповторимую единичную сущность на фоне многообразия других феноменов. Единичность в этом смысле становилась неотъемлемым признаком жизни, способствующим стремлению к самовыражению и творческому становлению.

2. Другая антиномия заключается в оценке жизни как самоцели, с одной стороны, и как средства, для достижения «большего, чем сама жизнь», с другой. Жизнь в первом случае расценивается как постоянный переход в новое состояние, непрерывный творческий акт. Изменения, наполняющие жизнь, порой противостоят ей самой и могут быть наделены собственными значениями. Тем самым жизнь уже содержит в себе все возможности и всю энергию того, что может быть актуализировано. Так, понимаемая жизнь рассматривается не только как высшая ценность, но и

<sup>135</sup> Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни. М., 1996. Т. 2. С. 19.

как самоценность, так как все иные значения и смыслы будут проистекать из ее возможности. Такое оценивание жизни было характерно для А. Бергсона, Г. Зиммеля, Р. Штайнера, Д. фон Гильдебранда, Э. Трельча, А. Швейцера. Ценность жизни, полагает Штайнер, не может быть измерена тем, что лежит вне бытия личности: «Это воззрение признает имеющим истинную жизненную ценность только то, что считает таковым отдельный человек соответственно своему волеию... Оно видит во всесторонне познанном сущностном индивидууме его собственного владыку и его собственного судию»<sup>136</sup>. Д. фон Гильдебранд подчеркивал, что самой «природе человека дарована способность превосходить самое себя... она указывает на способность к самоотречению, к ценностному ответу, целиком вызванному бесконечной добротой и святостью Бога»<sup>137</sup>. Трансцендирование в этом смысле выступает высшим выражением человеческого бытия, самой жизни и неотъемлемо от нее. Подчеркивая единство жизни и мира духовности, ценностей, Э. Трельч приходит к выводу, что «значение всего этого отождествления всех ценностей состоит в том, чтобы показать живое существо как в принципе не наблюдающее и отражающее, а как практически действующее, выбирающее, борющееся и стремящееся, вся интеллектуальность и все наблюдение которого, в конечном счете, служат жизни, будь то животной или духовно-личной»<sup>138</sup>. Разделяя в целом подобные утверждения и аргументы, укажем и на противоположные им доводы.

Вторая часть антиномии свидетельствует о том, что высшей ценностью является не сама жизнь как возможность любых проявлений, но лишь та ее часть, которая устремлена к духу, гармонии, священному началу, добру и т.д. Такое понимание жизни приводило мыслителей к противопоставлению мира духовного, наполненного ценностью и материальной реальности. От Платона до Шелера эта традиция получала все больше аргументов. По мнению Г. Риккерта, жизнь относится к гетерогенному континууму и служит лишь материалом для полагания мыслей или ценностей: «Повсюду это ценности, которые придают жизни осмысленную «жизненность» и тем самым превращают ее в нечто иное, чем просто жизнь. Ради тех ценностей, которые находят себе выражение в жизни, мы любим ее как целое; более того, непонятно, как мы могли бы любить ее, если бы она не воплощала ценностей»<sup>139</sup>. Из этого вырастает и его разграничение, противопоставление культуры и жизни. М. Шелер не отказывает жизни в положительном оценивании, но связывает ее всецело со способностью к духовной деятельности: «Лишь в той мере, в какой существуют духовные ценности и духовные акты, в которых они постигаются, *жизнь как таковая* – отвлекаясь от дифференциации среди

<sup>136</sup> Штайнер Р. Философия свободы. Калуга, 1994. С. 203.

<sup>137</sup> Д. фон Гильдебранд Этика. СПб., 2001. С. 279.

<sup>138</sup> Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 171.

<sup>139</sup> Риккерт Г. Философия жизни. Минск-М., 2000. С. 235.

вита́льных ценностных качеств – обладает некоторой ценностью»<sup>140</sup>. Все возможные ценности, с его точки зрения, обоснованы ценностью личностного духа, которая обусловлена бытием абсолютного царства ценностей, в духе платонизма. Ценность жизни в том, что в ней присутствует духовная жизнь, которая способна самоотчуждаться и развиваться, казалось, независимо и вовне. В этом случае сама сущность жизни видится в выходе за свои пределы, в трансцендировании, которое в какой-то степени служит отрицанием собственного первоначала.

3. Еще одна антиномия относится к проблеме общей и индивидуальной значимости жизни. С одной стороны, для каждого индивида жизнь – это процесс, имеющий предел, границу с небытием, похожий скорее на «тупик». С другой, для человеческого рода в целом жизнь лишь переход от одного состояния к другому, целостный и непрерывный поток. Если рассматривать жизнь как уникальный процесс реализации неповторимого набора генетических и приобретенных способностей, то смерть в каждом из случаев не может быть искупленной ни какими рассуждениями о ней как о космическом, родовом явлении. Несмотря на бесчисленное множество возможностей и жизненной энергии, смерть в любой момент может обратить их в ничто. Факт личной жизни и смерти является не только ключевой онтологической, но и аксиологической проблемой человека.

С другой стороны, безысходность и обесценивание жизни как результаты осмысления неизбежного трагического финала могут быть преодолены только через понимание жизни как единого непрерывного потока. Этот поток может быть понят как жизнь рода или цепь перерождений, но в каждом из случаев он не умаляет ценности индивидуального бытия, а позволяет оценить его как имеющее вневременное, всеобщее значение и смысл.

Три приведенные антиномии, безусловно, не исчерпывают всего противоречивого характера процесса оценивания жизни, но позволяют увидеть его наиболее характерные черты. Каждый из исследователей исходит из собственного понимания самого термина «жизнь», с одной стороны, и из опыта ее субъективного переживания, с другой. Психологические особенности, трагическое или оптимистическое отношение к миру, интеллектуально-волевые качества – все это в той или иной степени отражается на теоретических рассуждениях философа, которые проистекают из его оценивания собственной жизни.

### **в) жизнь как единство**

Противоречивое понимание сущности жизни личности как природно-социального феномена стало причиной многочисленных разногласий и споров о ее цели и ценности среди мыслителей последнего

<sup>140</sup> Шелер М. Формализм в этике // Избранные произведения. М., 1994. С. 314.

столетия. Но, несмотря на критику ценностного статуса жизни со стороны мистических, экзистенциальных и иных теорий, идея о том, что жизнь оказывается тем всеобщим, что обуславливает и объединяет все прочие ценности, тем не менее, сохранила свою значимость и актуальность.

По нашему мнению, ценностный статус жизни связан с ее целостностью, соединением в ее основе различных, в том числе противоположных факторов и уровней. Это единство позволяет соединить различные сферы бытия в некий синтез, обрести динамичный вариант существования и совершенствования своего качества.

Перечислим основания сказанного:

*1. Жизнь есть единство прошлого, настоящего и будущего*

С позиций логики реальностью обладает лишь мгновение настоящего, «точка настоящего», тонкая грань между небытием прошлого и небытием будущего. Но жизнь, способная к переживанию и осмыслению, реально включает в себя субъективное прошлое и будущее, оценивая их через призму настоящего. Прошлое, не обладающее значимостью, стирается, забывается, окончательно уходит в небытие. Обладающее значимостью продолжает существовать в настоящем в субъективном «преображенном» или «искаженном» виде. Настоящее укореняется в моментах прошлого, которые зачастую бывают для субъекта более значимыми и исполненными смысла, чем настоящее мгновение. Срастание прошлого с настоящим и предполагаемым будущим, которое достигается жизнью на «стадии духа», вызывает иное чувство времени, подчиненное собственным законам и порядкам. Человеком достигается некая вневременность, где возможны движения в обоих направлениях и с различной скоростью. По словам М. Хайдеггера, «подлинное время является близостью присутствия, объединяющей своим тройным просветом простирание из настоящего, прошедшего и будущего»<sup>141</sup>. Субъективное время делает возможным движение не от прошлого к будущему, но от настоящего к прошлому. Что касается будущего, то его пространство не достигнуто, а интерпретировано индивидом через переживание и мышление. Оно уже открыто и дано субъекту и ждет включенности и постижения сопричастности. Его неактуализованность в «теперь» имеет второстепенное значение, так как будущее протягивается из настоящего и просто сокрыто в нем.

Субъективность времени – один из центральных феноменов, ставших предметом философствования после сенсуалистов и Канта. Жизнь человека в свете этой проблемы оказалась тем основанием, которое позволило осмыслить возможность иных, не объективных законов протекания времени. Например, те состояния, которые в экзистенциальной философии обозначаются как «пограничные» ситуации, обладают парадоксальной, с точки зрения логики, способностью прокручивать время

<sup>141</sup> Хайдеггер М. Время и бытие // Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 93.

с огромной скоростью, когда день может быть равным годам или десятилетиям. Но при этом возможен и противоположный феномен, когда, в момент исключительно значимый для субъекта, время, казалось бы, останавливается, замедляется на столько, что уже не может повлиять на его существование. Ценность жизни личности в этом контексте выражается в возможности удержания времени и трансцендирования в нем, что позволяет изменять и границы реальности.

## *2. Жизнь есть единство внутреннего и внешнего, своего и иного*

Индивидуальная жизнь автономна только умозраительно, так же как происходит темпоральное трансцендирование, осуществляется постоянный выход субъекта вовне для обмена энергией, информацией, материальными и идеальными компонентами. Единство времени указывает на присутствие в субъективном бытии того, что только станет реальностью, другим качеством. Будущее как смерть и выступает воплощением Другого, иного. Э. Левинас обозначил смерть как «событие, в котором субъект более над ним не властен»<sup>142</sup>. Наличие иного выступает для субъекта как проблема, так как вызывает вопрос о сохранении Я в трансцендировании. Включение другого индивида в свое бытие – сущность самой жизни, где не происходит стирания и подчинения индивидуального, так как положение другого такое же. Жизнь становится некой «тотальной взаимностью», где «существа не то чтобы взаимозаменяемы, а взаимобратимы...»<sup>143</sup> Высшим воплощением взаимопринадлежности выступает любовь, когда отношения могущества и подчиненности становятся обоюдными и внутренне значимыми. В этом случае жизнь способна не только к созданию своего-другого, но и к приятию другого-извне, при том, что первое становится условием для второго, то, в свою очередь, выступает основанием для гармонии личности и мировой целостности.

Процесс жизнедеятельности имманентен взаимодействию внутренних, субъективных качеств и способностей условиям внешней реальности, гармоничное сочетание которых способствует наибольшей реализации жизненных возможностей. Осуществление этого вида единства происходит не только на уровне химических и физиологических взаимодействий, но и в сфере духа, сознания, нравственности. При этом преобладание внешнего над внутренним на уровне потребностей или информации нередко понимается как угнетение и необходимость, в то время как приоритет внутреннего – как свобода субъекта. Такое понимание свободы характерно, скорее, для западной традиции мировоззрения и в целом ориентировано на активность личности. В то время как восточное мировосприятие отличается стремлением привести внутреннее и внешнее в некое гармоничное единство. Иное расценивается враждебно как источник опасности для индивидуальности лишь в том

<sup>142</sup> Левинас Э. *Время и другой. Гуманизм другого человека.* СПб., 1998. С. 77.

<sup>143</sup> Там же. С. 90.

случае, если внутреннее имеет недостаточно развитое физическое и духовное состояние. Односторонность, утрата внутренней гармонии с самим собой предполагает и отсутствие ценности внешнего, Другого, бытие которого видится искаженным и отрывочным. Потенциальная способность жизни к осуществлению этого типа единства, данная каждому при рождении, утрачивается с процессом самопознания и принудительной социализации, и потому ее новое обретение становится результатом напряженных духовных исканий. Жизнь и развитие ее форм становятся основанием позитивного оценивания иного, включения их во внутреннее бытие, освоение и осуществление субъективного преобразования внешней реальности уже с позиции ее понимания и приятия.

### *3. Жизнь есть единство потенциального и реального, небытия и бытия, возможности и творчества*

Главным достижением экзистенциализма, вероятно, можно считать понимание жизни и сущности индивида как проекта, состояния постоянного качественного выбора. С этих позиций понимание жизни обусловлено не только способностями, задатками, условиями и влияниями внешней среды, но и действиями самого субъекта, которые способствуют его исполненности, раскрытию и созданию некой новой субъективной реальности. Непрерывный до мгновения смерти процесс становления и осуществления того, что не обладало бытием, это и сама жизнь, и ее творческая сущность. Живое каждое мгновение порождает все новые формы существования, связанные не только с внутренней реальностью, но и с перенесением во внешний мир. Жизнь становится каналом, идущим от небытия к бытию, где созданные и отчужденные объекты способны к независимости от факта смерти самого субъекта. Духовное творчество – высшая часть этого процесса, где происходит создание не только форм и явлений, но и знаков, значений, смыслов, истолкований. Но осуществление может быть неполным или слабым, оттого ценностью обладают не только сами результаты и творческие акты, но и непроявленное изначально состояние жизни, требующее к себе особого отношения и внимания. Ценность непроявленного, сокрытого характерна для даосского миропонимания, в то время как для западного типа философствования свойственно оценивание по результатам выбора, осуществленного в направлении добродетели. Но в каждом из случаев ценность жизни выступает первичной и обуславливает последующие ряды в системе значений, будь то просветление или творческий прорыв к вечному.

### *4. Жизнь есть единство природного и духовного*

Рассматривая это единство, позволим себе не согласиться с авторитетным мнением Г. Риккерта о принципиальной разнородности сферы природного и духовного, с тем, что «никогда жизнь не станет мудрой и мудрость живой»<sup>144</sup>. Риккерт, обосновывая такую позицию, по-

<sup>144</sup> Риккерт Г. Философия жизни. Минск-М., 2000. С. 238.



своему интерпретирует слова Гельдерлина из «Сократа и Алкивиада», которые, в свою очередь, комментировал и М. Хайдеггер: «Лишь тот, кто глубины помыслил, полюбит живое»<sup>145</sup>. Восхождение к пониманию целостности духовного и природного связано с преодолением разграничения, враждебности, отрицания этих сфер друг другом. Философствование, исследование сущности духовного завершается не отрывом и отказом от жизни, но любовью к ней и пониманием ее ценности в снятии дуализма нашего мышления и в усмотрении нового единства.

С точки зрения этого единства, жизнь не есть только витальное, биологическое начало существования, она включает в себя и мир идеально-субъективный, реально-виртуальный по своему воплощению. Природное в данном случае означает не только бессознательный уровень психики и деятельности, но и осознанное подчинение «здравому смыслу», «целесообразности», тому, что Шопенгауэр считал жизнью ради исполнения заказа Мировой воли. Познание само по себе, следовательно, еще не означает перехода к духовному бытию, оно лишь использует потенциал и средства духовного для реализации природных задач. Эти задачи хорошо известны: сохранение и утверждение самого себя, своего рода, удовольствие и успех. Если познание подчинено их удовлетворению, то оно по своей сути – природный феномен, идеальный лишь по форме выражения. В этом случае наука, религиозные теории, моральные нормы могут быть обусловлены физиологической, телесной потребностью, несмотря на уровень сложности ее реализации. Духовное в данном исследовании понимается как независимое от исполнения жизненной программы, которое, однако, не имеет онтологической автономии от телесности. Высвобождение идей и ценностей из сферы, обусловленной биологическими потребностями, происходит внутри феномена жизни, но не в каждом из случаев. Г. Зиммель подчеркивал, что подлинной ценностью обладает жизнь человека, который «достиг той ступени существования, которая находится выше цели»<sup>146</sup>. Он весьма тонко указал на несоответствие целей и средств, когда реализация достаточно примитивных и низменных целей может «осквернить средства» разумной и моральной деятельности.

Освобождение духовного есть результат развития личности, осуществляемого не вопреки жизни, а продолжая ее в новом качестве. Жизнь становится пересечением, единством миров и качеств, имеющих самостоятельную ценность и подчиненных различным целям. Выбор человека происходит каждое мгновение, он может обнаружить как пропасть между этими мирами и стать причиной трагического миропонимания, так и осуществить гармонию между ними, став основой

<sup>145</sup> См. Риккерт Г. Философия жизни. Минск-М., 2000. С. 238; Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 141.

<sup>146</sup> Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни. М., 1996. Т. 2. С. 36.

радости. Жизнь выступает основанием для духовного поиска, соединяя в себе индивидуальную реальность и реальность внешнего мира, возможность гармонии и возможность свободы.

Анализ приведенных тезисов дает возможность заключить, что жизнь выступает не только первичной ценностью индивидуального бытия, но и тем единым, которое позволяет дать оценку всем иным феноменам и качествам. Но само оценивание жизни происходит, отталкиваясь от субъективных переживаний и потребностей, а потому может иметь и различный статус.

#### **г) эволюция оценивания жизни**

В истории бытия происходит не только развитие самой жизни и ее форм, но и эволюция оценивания жизни, связанная со способностью сознания к трансцендированию, выходу на уровень всеобщего. В наиболее общем виде процесс развития понимания жизни как ценности проходит по следующим ступеням.

1. Инстинктивное чувство самосохранения и самоутверждения.
2. Рациональное осмысление жизни как уникального и конечного во времени феномена, требующего заботы.
3. Иррациональный поиск возможности продолжения жизни в иных качествах и формах.
4. Постигание жизни как целого, большего, чем его части: биологические процессы, интеллектуальное познание, духовное видение.

В большей степени эти стадии характеризуют эволюцию западного мышления и оценивания жизни. Мировоззрение человека эпохи архаики было подчинено закону выживания, в основе которого лежал инстинкт жизни. Забота о жизни индивида и рода была главной целью существования и подчиняла себе все прочие нормы и табу. Мифы различных народов подтверждают, что жизнь и здоровье расценивались как высшая ценность (египетский миф об Осирисе и Сете, греческие мифы о царе Эдипе, Орфее, Геракле и др. свидетельствуют, что главным преступлением было убийство собрата).

Второй этап связан с появлением рефлексии, стремлением понять жизнь с позиции логического мышления. Наиболее ярко это проявилось в Древней Греции, на примерах учений досократиков, Демокрита, Аристотеля, Эпикура и др. Понимание жизни как единственной и неповторимой становится основой для гедонизма, эвдемонизма. Аристотель, а вслед за ним и другие мыслители поздней классики, полагал, что жизнь имеет своей главной целью личное счастье. В то же время понимание мира с позиции гилозоизма, становилось основанием заботы о живом вообще, что было нарушено антропоцентрическими теориями софистов, Сократа и Платона.

Понимание мира как изменчивого и смертного, наполненного несправедливостью и злом (например, казнь Сократа), заставило Платона и его последователей обратить поиски высших ценностей в мир трансцендентного. Иррациональное мышление, интуиция становятся основой веры в возможность вечного и неизменного духовного бытия, которому принадлежит и душа человека. Стремление к вечному присутствию получает мистическое и моральное обоснование, поскольку связано с отделением души и благами деяниями. Подобные воззрения достигают своего пика в период патристики.

Позже отказ от мистического понимания сущности человека вызывает пантеистическое мировоззрение в двух основных вариантах: механицизма и органицизма. Первое в большей степени характерно для европейского мышления, второе – для русской философской традиции. Понимание жизни как целого, большего, чем сумма всех частей, в западной культуре формирует концепцию человека как автомата, машины, системы, которая включает различные уровни сложности и все многообразие элементов мира. Однако механицизм из теории, высоко ценивший уникальность человека-машины, перерос в теорию, низко оценивающую человека-вещь, что затем предопределило проблему кризиса гуманизма и рациональности в западной культуре.

Органицизм оказался более перспективной теорией, поскольку наука постоянно представляла подтверждения взаимосвязи различных сфер бытия и в том числе духовной и телесной. Учение о жизни человечества как едином целом, начиная с А. Хомякова и Вл. Соловьева, восходило к космическому пониманию жизни как феномена Вселенной (К. Циолковский, И. Вернадский). Однако современная эпоха оказалась временем «всемирного распространения» западной модели мышления, что отчасти предопределило современный мировоззренческий кризис, в том числе и в отношении к жизни.

Понимание жизни как уникальной целостности – одна из задач современного философствования, поскольку перед человечеством уже явно обозначились проблемы клонирования, трансплантации органов, консервации генокода. Однако в большинстве случаев жизнь продолжает восприниматься фрагментарно, отрывочно, изолированно: как инстинкт к существованию, как божий дар, как система связанных элементов. Но совокупность всех компонентов, составляющих «сумму» жизни, направленных на ее поддержание – земное или вечное – меньше ценности самой жизни. Восхождение к такому пониманию ценности жизни проходит длительный ряд ступеней, отрицающих те или иные ее проявления. Но все формы отрицания ценности жизни есть не отказ от жизни вообще, а отрицание «этой» жизни или «такой» жизни, которую не приемлет для себя тот или иной субъект. Приоритет чувственного, рационального или интуитивно-мистического переживания и

истолкования жизни вызывает переоценку определенной способности субъекта, дающей, по его мнению, наибольшую реализацию возможностей. Однако, чем выше развитие субъекта, тем, более сложные способности выходят для него на уровень высоко значимых, в то время как предыдущие рассматриваются как низшие и недооцениваются. Отрицание каждой из ступеней предшествующего качества делает оценивание все более односторонним, до тех пор, пока не достигается высший синтез, где разграничения преодолеваются и жизнь выступает как некое всеобщее и безраздельное. Ощущение радости от гармоничного восприятия жизненной целостности было характерно для мирозерцания народов, различных по ценностным ориентирам: представителей архаичных обществ, даосов, дзэн-буддистов, древних греков, народов мусульманского Востока. Что касается христианства и традиционного мировоззрения Индии, то им оказалось присуще трагическое, разграниченное: двойственное или тройственное видение мира. Отрицание ценности природного бытия изменило его приоритет от радости к страданию, которое, в свою очередь, было призвано вернуть утраченную радость. Но если под радостью, подвергнутой отрицанию, понималась чувственность или интеллектуальная гордыня, то конечная радость виделась как мистическая, целостная и всеединая. Оценивание жизни в каждой из эпох и цивилизаций становилось той основой, из которой затем выстраивался весь последующий ценностный ряд, но это не свидетельствует о том, что ценность жизни является самой простой и минимальной. Напротив, ценность жизни выступает первичной в аксиологическом смысле, поскольку является всеобщим, максимально богатым по содержанию, вбирающим в себя все многообразие возможных проявлений и потенциалов.

#### **д) от чего зависит оценивание жизни?**

Какие же факторы и условия способствуют возвышению ценности жизни в индивидуальном бытии, и какие ослабляют ее? Теоретически ценность жизни инстинктивно, бессознательно присуща человеку и связана со стремлением к вечному, неограниченному существованию. Но даже анализ отдельных периодов в жизни личности, не говоря уже об этапах развития общества, показывает, сколь различной бывает ее оценивание – от преклонения перед ней до полного пренебрежения. Повышение ценности жизни в сознании и переживании может быть связано с различными по характеру причинами, к которым, на наш взгляд, можно отнести следующие.

В первую очередь, ценность жизни возрастает на первом из этапов ее формирования, бессознательном, а также если возникает угроза существованию, целостности и здоровью. Причиной в этом случае выступает страх перед смертью, болью как биологическими феноменами. Как справедливо отметил Шопенгауэр, никто не ценит моменты жизни или

здоровья, пока не лишится их возможности. Но, будучи глубочайшим пессимистом, Шопенгауэр учит нас радости и ценности жизни, заставляя задуматься, как не справедливы мы к тому, что получаем без усилий, но что не можем вернуть ни какими усилиями потом. Дар жизни, однако, может быть истолкован различно. В экзистенциальной философии, например, принято говорить о «выброшенности» в жизнь, как на свалку, бессмысленных нагромождений мертвых и живых тел. Такой подарок может быть расценен как ловушка, насмешка бытия и его причинных связей, если бы не возможность свободы и собственного смыслополагания. В этом случае ценность жизни не является изначально данной, ее обретение связано с наполнением ее теми смыслами и значениями, которые ценимы субъектом.

Ценность жизни, таким образом, может и не зависеть от угрозы смерти, если человек имеет достаточную степень развития духа. В известной дзэн-буддистской притче говорится о человеке, который, спасаясь от зверя, карабкается по скале. Зацепившись рукой за торчащую ветку, он увидел спелую землянику и свободной рукой сорвал ее: «Какой она была сладкой!» Даже перед очевидной гибелью мудрец способен насладиться жизнью, порадоваться ее мгновению, ценность которого – в абсолютной неповторимости.

Следующим условием возрастания ценности жизни, следовательно, выступает *осмысление* своей ограниченности во времени и уникальности каждого из моментов бытия. Ступень сознания в природном мире дает человеку самое трагическое мироощущение, так как он способен рационально мыслить свой конец, по его мнению, являющийся и концом мироздания в целом. Усмотрение ценности в жизни в этом случае означает наделение ее внутренним смыслом и значением. Способность к поиску такого рода становится основой для понимания ценности всех иных благ, добродетелей и качеств. Шопенгауэр говорил о «бессовестности оптимизма», его нелепости перед лицом человеческих страданий и горестей. Но самой большой любовью и уважением к жизни в истории отличались трагические герои, для которых все прочие ценности и блага уже переставали иметь значение.

Повышение ценности жизни может быть связанным с усмотрением в ней различных значений, одним из которых выступает любовь. Несмотря на то, что любящий готов ради любимого, не раздумывая, пожертвовать своей жизнью, это свидетельствует не о ее низком статусе, а о глубине переживания и связи с другим. Любовь способствует более полному раскрытию индивидуальности, которая получает ценность не только сама для себя, но и для Другого. Реализация жизненных сил, исполненность становится все более достигнутой и всеобъемлющей. Вл. Соловьев считал, что даже смерть способна отступить перед этим высшим из чувств, открывая окно в бесконечность, ибо любимый никогда не умрет для

любящего. Но утрата любви или любимого, по мнению другого отечественного мыслителя – С. Франка, способна лишить человека ценности и цели существования, если он лишь в ней полагал ее смысл и сущность. Франк полагал, то, что, *конечно*, во времени не может обладать осмысленным абсолютным благом. И в этом смысле не только любовь, но и сама жизнь не может быть рассмотрена, как высшая ценность. Но высшие из ценностей, на наш взгляд, далеко не всегда обладают бесконечностью. Они – в каждом мгновенье времени и единице пространства в своем богатстве и простоте, не нуждаются в освещении или увековеченье. Жизнь в своей тленности и неукорененности в бытии представляет ценность именно тем, что она не скованна и не окаменела даже в лучшем из ее мгновений, а постоянно содержит в себе возможность преобразования. Чувство религиозного искания сверхвременного бытия основано на том же опыте жизни, от которого он отталкивается и к которому неизбежно возвращается, рисуя картины райской благодати.

Повышению значимости жизни также способствует процесс социализации, внутренне значимой для индивида, когда связи с другими членами общества начинают играть важную роль в его индивидуальном бытии. Одинокие, не связанные узами дружбы и родства люди относятся к своей жизни лишь как к тому, что ценно именно для них. Любовь и внутренне значимые отношения в обществе дают индивиду основание для особой заботы о жизни в силу того, что она значима для тех, кто с ним взаимосвязан. В этом случае жизнь становится ценностью не только для себя, но и для других, хотя это выражается и не в таком концентрированном проявлении, как в случае любви.

Глубина удовлетворения жизнью зависит и от социально-политической системы, гарантирующей права и свободы личности. К. Байер, исследующий эти взаимосвязи, отмечает, что «*климат жизни*, даваемой обществом, подразумевает степень упорядоченности, предсказуемости, безопасности и надежности жизни индивидов и социальных институтов»<sup>147</sup>. Действительно, «количество свободы» (о чем писал еще Гегель в «Философии истории»<sup>148</sup>), гарантии личных прав, уважение личности обществом и его институтами способствуют укреплению ее статуса, а, следовательно, качества. Ценность личности как единичной и отдельной от целого самостоятельной жизни зависит от уровня развития политических, правовых и моральных отношений. В тоталитарных системах (восточных деспотических обществах, современных диктатурах) ценность жизни отдельного человека предельно снижена. В таких обществах распространено представление, что жизнь простого человека «ничего не стоит», поскольку закон и власть не

<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 5.

<sup>148</sup> Гегель Г.В.Ф. Соч. Л., 1935. Т. 8. С. 54.

обеспечивают ее прав. Даже мораль приобретает здесь черты тоталитарности, давая высокие оценки самоотречению, самопожертвованию, служению долгу, отказу от личных притязаний. Однако ценность жизни в этом случае тоже может оказаться высокой, если индивид связывает ее с ценностью всей системы, которой он служит и отдает свои силы. В том же случае, если субъект ценности ориентирован на внутренний мир, подобные отношения способны вызвать разочарование и пессимизм. Однако, по выражению Б. Морриса, в этом вопросе «политика – ничто, но искусство гармонии – все». То есть даже жесткие политические формы правления и диктатуры выступают условиями снижения ценности жизни далеко не для всех. Духовная и интеллектуальная часть общества часто демонстрирует примеры жизнестойкости и жизнеутверждения именно в такие периоды истории (особенно ярко это выразилось в период сталинизма в России), в то время как в моменты относительного либерализма и обеспеченности в общественном мировоззрении нередко возникают ощущения бессмысленности и апатии. Таким образом, ценность жизни связывается не только с объективными социально-политическими условиями, но и с причастностью к ним личности, со степенью осмысленности своей роли в общественном взаимодействии.

Объективная оценка жизни повышается в зависимости от степени реализации жизненных сил и способностей: чем больше возможностей таит жизнь, тем выше ее ценность. Поэтому особой заботой окружена жизнь ребенка и столь высоко оценивается состояние не проявленности, предтворчества. Но в том случае, если реализация внутренних сил не происходит в течение всей жизни, эта оценка переходит в свою противоположность и вызывает ощущение жалости. Внутреннее переживание неисполненности надежд способствует потере смысла и обесценению духовного содержания жизни.

Мы переходим к рассмотрению тех факторов, которые способствуют снижению ценности жизни с позиции индивидуального восприятия. Строго говоря, все рассуждения о пренебрежении к жизни в глубине своей рождаются из повышенной самооценки, когда субъект убежден в том, что его сущность слишком значительна для «подобного» протекания ее существования. Но эта «хитрость» не всегда результат сознательного осмысления своей высокой значимости, а, скорее, следствие неудовлетворенности и дисгармонии в отношениях с окружающим миром.

Как известно, самым низким оцениванием жизни отличается индийское мировосприятие, которое в целом определяет ее сущностью страдание (исключение составляет лишь гедонизм школ чарвака и тантры). В Сутта-Нипате и Дхаммападе содержится немало изречений, указывающих на тщетность и ограниченность желаний к жизни. «Непонятна, неизведанна жизнь смертных в этом мире, сумрачная и

краткая, проникнутая страданием»<sup>149</sup>, – свидетельствует один из трактатов Будды. Истинный мудрец на пути к просветлению и освобождению – это тот, «кто здесь, отказавшись от желания, бездомный, бродит вокруг, в ком угасло желание существовать»<sup>150</sup>. Это человек, который освободил себя от переживания, отказался от вовлеченности в жизнь и ее забот. Но в то же время буддисты считают того, кто достиг освобождения от страданий и сомнений, погруженным в бессмертие. Бессмертие означает жизнь в ее новом проявлении, где уже не действуют причинность и зависимость, где преодолевается телесность и происходит слияние духовных сущностей. Стремление к несуществованию, таким образом, имеет своей целью качественно новое, более высокое существование, и пессимизм завершается оптимизмом. Подобно отношению характерно и для суфизма, последователи которого отмечают, что «этот мир не имеет ценности, чтобы цепляться за него, чтобы понапрасну печалиться о существовании или отсутствии. Тем, кто не удостоил взглядом эту горсть праха, поистине можно воздать им по справедливости, что они прозорливы»<sup>151</sup>. Обольщение миром и жизнью рассматривается дервишами как причина удаленности от Бога.

Опираясь на ведическую и буддийскую традицию, А. Шопенгауэр развивает обоснование низкой оценки жизни, которую он мыслит как слепое тяготение или волю. Рост желаний, которые не могут быть удовлетворены до конца, рост потребностей, постоянное присутствие страданий, смертельный исход всех свершений – непереносимые слагаемые жизни, которые не позволяют оценивать ее позитивно<sup>152</sup>. Устранение волнения, зова к жизни выступает, с его точки зрения, главным благом. Понимание жизни как страдания характерно и для философии Эдуарда фон Гартмана, который развивает ведическую доктрину иллюзорности благ мира. Все источники добра и удовольствия, считает он, незначительны в сравнении со страданиями человека, страданиями, которые есть не что иное, как страдания самого Бога (потому что жизнь мира как целого тождественна с жизнью Бога). Поэтому целью существования является переход в лучшее небытие, и сотворенный для этой миссии человек должен путем самоотдачи избавить Бога от этой «внутренней болезни»<sup>153</sup>. Однако из подобных суждений вытекает не только вывод о том, что жизнь следует признать лишенной ценности вследствие перевеса страданий, но и заключение, что ее ценность не может быть полностью обусловлена стремлением к удовольствию.

<sup>149</sup> Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга. М., 2001. С. 155.

<sup>150</sup> Дхаммапада // Буддизм. Четыре благородных истины. М.-Харьков, 2001. С. 89.

<sup>151</sup> Мудрость суфиев / Пер с перс. СПб., 2001. С. 87.

<sup>152</sup> См. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Соч. М., 1992. Т. 1.

<sup>153</sup> Hartman A. *Phänomenologie des sittliche Bewusstseins, Prolegomena zu jeder künftigen Ethik*. Berlin, 1879. P. 25.



Физическое и душевное страдание, не имеющее искупления и надежды на него, способны привести человека не только к пренебрежению к жизни, но и ненависти к ней. Жизнь как отрицательная ценность оказывается, таким образом, результатом отчаянья, что в то же время не является характерным для индийского мировоззрения в целом. Как в христианстве и многих других религиозных системах, спасение выступает ключевой идеей, призванной искупить страдания земного существования. Этот оптимизм является выражением устремленности к обретению гармонии с бытием, которую индивид не в силах найти в физическом мире. Страдание же становится воплощением телесного земного бытия, которое и получает столь низкую оценку. Таким образом, субъективному снижению ценности жизни способствует, с одной стороны, пройденная мера мук и страданий, испытанная человеком, и с другой, высокая степень развития веры в наличие божественного бытия как абсолютной ценности. Оба эти момента могут быть не связанными между собой причинно-следственными связями. Тяготы и страдания в земном бытии могут вызвать не только надежду на воздаяние, но и отсутствие самой веры в высшие силы, которые способны изменять реальность в направлении добра. В свою очередь, религиозная вера может иметь основанием различные переживания и чувства, не исчерпывающиеся лишь душевными и телесными муками. Хотя, на наш взгляд, примеров сознательного обращения в веру как результатов переживания радости, счастья, любви неизмеримо меньше, нежели страдания, утраты, болезни и страха смерти.

Творчество как выражение исполненности возможностей индивида по отношению к ценности жизни может быть рассмотрено двояко. Достижение желаемого результата вызывает чувство удовлетворения и в этом смысле освобождает индивида от страха перед бессмысленностью существования. Исполненный долг, плоды творческих трудов позволяют оценить собственное бытие как состоявшееся и поэтому избывшее свою ценность. С другой стороны, с позиции общественного сознания жизнь творческого человека до последнего мгновения обладает особой ценностью, если проявление творческого таланта привело к созданию других положительных ценностей или содействовало самой жизни.

#### **е) жизнь и проблема смысла**

Проблема оценивания жизни не мыслима без ее внутреннего основания – поиска смысла. Анализ современных концепций философского знания показывает, что большинство исследователей подходят к ее решению с трех различных подходов: теории гомеостаза, теории самореализации и теории трансценденции. Рассмотрим в наиболее общем виде аргументы этих сторон. Теорию гомеостаза представляют О. Марелиус, И. Кникербокер, Ш. Бюлер, обосновывая тезис о том, что цель жизни, в целом, и человека, в частности, является ослаблением

напряжения, достижением равновесия с внешним миром, покоя при сохранении своей сущности<sup>154</sup>. Корни такого подхода находятся в восточных концепциях буддизма и даосизма, где духовным аналогом гомеостаза выступает состояние внутренней и внешней гармонии. Так, Шарлотта Бюлер полагает, что неизменной конечной целью всей активности, проходящей через жизнь, является восстановление в индивиде равновесия. Человек рассматривается в данном случае как существо, стремящееся свести напряжение к минимуму и при этом реализовать полное взаимодействие и взаимоподдержание энергии с внешней средой. Целью жизни в теориях современных психологов и философов понимается стремление к удовольствию и разрядке, что вызывает критику со стороны представителей другого подхода – теории самореализации, разделяемой К. Хорни, Э. Фроммом, М. Фуко, А. Маслоу, Г. Оллпортом, К. Гольдштейном, К. Роджерсом и др. В частности, А. Маслоу отмечает: «Гомеостаз, равновесие, адаптация, самосохранение, защита и приспособление представляют собой просто негативные понятия и должны быть дополнены позитивными понятиями»<sup>155</sup>. Теория гомеостаза подвергается критике, главным образом за то, что человек с ее позиции ориентирован не на собственные психические состояния, а на внешний мир, к которому необходимо адаптироваться через восприятие целей и смыслов. В свою очередь, Маслоу говорит о том, что «окружающий мир представляет собой не более чем средство для целей самореализации»<sup>156</sup>, в то время как самореализация и выступает высшей целью жизнедеятельности. К. Гольдштейн полагает, что индивид, чьей целью является просто поддержание уровня своей адаптации, проявляет симптомы заболевания. Что касается главного мотива, определяющего душевное и физическое здоровье индивида, то таковым называется самовыражение и самореализация. Похожие рассуждения можно встретить и у М. Фуко, который называет целью любого существования исполненность как реализацию собственной уникальности в бытии.

Критику этого подхода дают К. Ясперс и В. Франкл, полагая, что самореализация и исполненность не могут быть целями сами по себе, но представляют побочные продукты при достижении иных целей и в процессе деятельности. Реализация собственного потенциала может присутствовать и в поступках убийцы, если это воплощение уникального сочетания его природных, генетических задатков. Самореализация предполагает проявления человека как он есть, но не приближает его к тому, кем он должен стать. С другой стороны, если рассматривать общество, как множественность индивидуальностей, стремящихся к

<sup>154</sup> Murelius O. Ethics and Psychology. American Journal of Psychotherapy 12: 641, 1958. I Knikerbocker. Leadership A Conception and some Implications. Journal of Social Issues 4: 23, 1948; Buhler Ch. Theoretical Observations About Life Basic Tendencies. American Journal of Psychotherapy 13: 561, 1959.

<sup>155</sup> Maslow A.N. Motivation and Personality. New York: Harper & Row, Publishers, 1954. P. 367.

<sup>156</sup> Ibid. P. 117.

самораскрытию, то в такой духовной монадологии будет невозможно не прийти к полному релятивизму в понимании ценностей, смыслов и значений. В. Франкл видит решение этой проблемы в теории трансцендирования сущности субъекта через отношения к другим индивидам и выходу к объективно существующему смысловому полю. В работе «Воля к смыслу» он формулирует это следующим образом: «Самоактуализация – это не конечное предназначение человека, это даже не его первичное стремление. Если превратить самоактуализацию в самоцель, то она будет противостоять самотрансценденции человеческого существования. ...Только в той мере, в какой человек осуществляет смысл во внешнем мире, он осуществляет и себя»<sup>157</sup>. Этот подход, прежде всего, основан на идее интенциональности всех действий индивида, в том числе и его переживаний, творчества, мышления. Объектом в этом случае выступает другая личность, общество, Бог – то, что противостоит индивиду в бытии и имеет собственную активность. Самореализация не отвергается как важнейшая из целей индивидуального существования, но видится достижимой опосредованно, в ходе достижения конкретных жизненных задач человека.

Несмотря на то, что жизнь присуща всем субъектам ценности, ценность самой жизни интерпретируется различными способами. Но многообразные подходы к выявлению ее значимости свидетельствуют, с одной стороны, о предельно высоком внимании к ней как единственно данной реальности, позволяющей мыслить все прочие сферы бытия и небытия, и с другой, о том, что сравнение ее с чем либо другим не представляется возможным. Жизнь не может быть оценена, соизмерена, сравнима, с чем-либо аналогичным. Следовательно, она бесценна, что и означает предел оценки.

### **ж) смерть как условие смысла жизни**

Уже отмечалось, что невозможно выйти из времени для его оценивания, что же касается жизни, то здесь возникает иная проблема. Вне собственной жизни мы также лишены возможности к переживанию и оцениванию со стороны, но по отношению к жизни Другого это становится возможным. Смерть другого человека становится не только опытом сострадания, но и опытом оценивания самой жизни. Смерть другого – это частичная смерть самого себя, многократно умноженная в случае любви. Переживание чужой смерти выступает одной из форм реальности собственной смерти, когда она проигрывается в сознании и видится индивидом как бы со стороны. Как известно, опыт чужой смерти стал для царевича Гаутамы одной из причин духовного прозрения. Для стойков смерть, а не жизнь была критерием оценки силы и мудрости человека, что ставило перед ними задачу постоянной подготовки к ее

<sup>157</sup> Франкл В. Воля к смыслу / Пер. с англ. М., 2000. С. 247.

приходу. Смерть других позволяет видеть со стороны свое существование как конечный путь, не дающий надежды в будущем, но многократно повышающий ценность настоящего. Смерть в этом смысле выступает не только как высшее зло, но как условие придания жизни высшей ценности. В таком случае мысли о смерти нам жизненно необходимы, только через них мы можем по-настоящему оценить жизнь. Так, Н. Трубников считает, что от того, «как мы решаем вопрос о смысле ценности нашей смерти, зависит решение вопроса о смысле и ценности нашей жизни»<sup>158</sup>. В этой оценке смерти нет ее оправдания или воспевания, в ней – попытка обретения смысла в ограниченном земном бытии, где важно не беспредельное будущее или «золотое» прошлое, а каждое мгновение настоящего. В этом случае страшно не умирать, а умирать, так и не узнав жизни, не испытав высшей радости, любви, творческого подъема, счастья общения. Смерть, считает русский мыслитель, не слишком большая плата за это.

Смерть – некое неперемное условие жизни, которое есть не столько показатель победы сил зла, сколько – возможность для глубокого наполнения жизни. Ценность жизни, таким образом, становится более полной через переживание и осмысление смерти. Результатом этого может стать любовь к жизни, которая есть важнейшее условие для любви к жизни другого, также идущего к смерти. Пренебрежение к своей жизни становится основанием для пренебрежения к другому, к его настоящему и будущему 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.

Смерть выступает условием формирования главного стремления к смыслу и к совершенствованию. Мечты о бессмертии существуют, поскольку есть сама смерть, и все объекты получают свою ценность, поскольку жизнь не обладает бесконечностью, но стремится к ней. Направленность на сверх-бытие (физическое или духовное) – главное содержание личной и общественной эволюции, условием которого является тот факт, что наша жизнь это «бытие-к-смерти» (М. Хайдеггер). Смерть наполняет моменты жизни значениями и смыслом, становясь не только показателем тщетности всех наших усилий, но и катализатором максимального использования возможности существования. О том, как мы должны ценить жизнь человека, Будда говорил следующее: «Представьте, что на дне океана, по поверхности которого плавают золотой обруч, живет черепаха, которая выплывает на воздух раз в шестьсот лет. Так же, как мала для черепахи вероятность, попасть головой в обруч, мала вероятность

<sup>158</sup> Трубников Н.Н. Проблема смерти, времени и цели человеческой жизни // Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти. М., 1996. С. 66.

живому существу родиться человеком». В этом поучении подчеркивается, что шанс, данный нам природой, уникален, и не ценить это значит упустить его.

Современная эпоха позволяет по-новому оценить феномен жизни как целостности. Возможность массовой смерти становится для одних причиной глубокого неприятия мира и его условием 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 характерна средняя оценка жизни по двум основным причинам. 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 блага 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, а 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.

Даже высший уровень развития гуманистического мировоззрения, ориентированного на свободу и ценность каждого индивида, которого во многом достигает современное общество, не стал решением этой проблемы. В состоянии массового общества, где отстраненность и холодность в отношениях становятся 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 своей сопричастности с миром.

На фоне незначительного оценивания жизни человека происходит и все большее снижение ценности природной жизни в целом. Забота об окружающей среде осуществляется по мере того, как в этом заинтересовано общество, и если сталкиваются ценностные приоритеты жизни и прибыли, то последние, как правило, одерживают верх<sup>159</sup>. Приведем лишь один пример. Район Каспия сегодня оказался зоной конфликта различных ценностей и приоритетов развития. С одной стороны, здесь происходит активное подчинение природных и биологических ресурсов человеку и его потребностям, с другой, проявляется забота о сохранении уникального природного комплекса, являющегося источником и средой существования человека и живой природы. Развитие региона оказалось тесно связанным с использованием биологических и сырьевых ресурсов, что по-новому поставило проблему приоритета и направления развития. Биологические ресурсы выступают в данном случае воплощением ценности живого вообще, которое приносится в жертву быстрому экономическому росту за счет использования и переработки сырьевых ресурсов (нефти и газа). Интенсивный экономический рост для региона становится определяющим приоритетом ценности материального бытия, которое способно принести быструю прибыль и иссякнуть вместе с сырьевыми источниками, оставив потомкам безжизненное пространство мертвой природы, обеспечив, однако, ныне живущих желаемыми материальными благами. Отсутствие единого правового пространства в Каспийском регионе еще более усложняет решение этой проблемы, не оставляя ученым и правительству возможность договора и сотрудничества по сохранению и защите его ресурсов. Ценность живого, не имеющая цены в буквальном смысле этого слова, не выдерживает конкуренции с ценностью прибыли и богатства, которые имеют значимость для человека, поддерживая и совершенствуя условия его существования, но внутренне подрывая его источник бытия. Однако эта проблема связана не только с понижением ценности жизни, но и с утверждением ценности антропоцентризма.

Как видно, проблема ценности жизни самым тесным образом переплетается с вопросами ее смысла, духовного наполнения. Поэтому от ее изучения мы переходим к рассмотрению еще одного важнейшего приоритета индивидуального бытия – духовности.

---

<sup>159</sup> См. 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, 2001.

## 4.2. ДУХОВНОСТЬ И ЕЕ АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

*Если бы кто-нибудь в битве  
победил тысячекратно тысячу людей,  
а другой победил бы себя одного,  
то именно этот другой – величайший  
победитель в битве.*

Дхаммапада

*Совершенство есть знание человека о своем  
несовершенстве.*

Августин Аврелий

### а) единство жизненности и духовности

В контексте нашего исследования духовность рассматривается не противостоящей природному существованию, а взаимосвязанной с ним. Духовное понимается как высшее проявление жизни в ее индивидуальном и коллективном бытии, при этом не отвергающее витальное существование, но наполняющее его более глубоким содержанием и смыслом. Противоречивость природного и духовного, таким образом, рассматривается достаточно условно и состоит в том, что духовное детерминировано не проблемой выживания и утверждения жизни, а наполнением ее смыслом и значимостью. Продукты сознания, ориентированные на практические задачи роста жизни и улучшения ее условий, несмотря на их идеальную форму, не относятся к феноменам духовности по своей сущности.

Духовное в данном случае не является синонимом сознательного, хотя и выступает одним из его возможных проявлений. Духовное не подчинено физическим и утилитарным целям, достижение которых не требует выявления смыслов и значений. Степень развития духовности есть степень независимости от практических целей, обеспечивающих жизнедеятельность или ее условия.

Духовное здесь не является синонимом божественного, хотя на этапе религиозных исканий может быть воспринимаемо как таковое. Божественное как единое, надиндивидуальное – объективно по своей природе, проявление которого в человеке связано с духом и телесностью. Духовное – субъективное интуитивное, чувственное, рациональное, выражающее своеобразие внутренней жизни индивида, сущность которой есть свобода переживания и мышления. Религиозные переживания, исходящие не столько из страха перед страданием, смертью, надежды на воздаяние и вечную жизнь, сколько имеющие целью поиски высших смыслов и ценностей, также могут быть основанием духовности.

### **б) духовность как трансценденция и свобода**

Определения содержания духовности и духовной деятельности многообразны, что связано во многом с различными истолкованиями понятия «дух», лежащего в их основе. Наиболее подробное исследование значений слова «дух» в его библейской интерпретации проводит Б. Спиноза в «Богословско-политическом трактате». Автор трактата показывает, сколь различны смысловые значения понятия «дух», в еврейском звучании «руах»: дыхание, бодрость, сила, талант, мысль, ум, стороны света<sup>160</sup>.

Однако в христианской философии ключевым выступает иное значение духовного, рассматриваемое в двух основных смыслах: онтологическом и этическом. Онтологический объясняет природу сотворенного человека как проникнутую божественной творческой энергией, или силой, составляющую его духовную сущность. Этический наполняет понятие «дух» нравственным содержанием, отводя духовному роль осуществления возможности добра в человеческой деятельности. Различные значения стали основой для рождения многообразных понятий, имеющих собственное содержательное наполнение, но не редко употребляемых как синонимы: дух, душа, духовность, душевность и др. Производными от них, в свою очередь, стали такие термины, как «внутренний человек», «духовная сущность», имеющие онтологическое наполнение, а также «святость», «добродетель», обозначающие моральные качества. Эти понятия не проистекают из христианства, или из другой отдельной религиозной системы, а, скорее, находят в них свою интерпретацию и специфическое толкование.

В контексте нашего исследования понятие «духовность» не сводится к божественному или этическому смыслу, так как в целом не предопределено определенной религиозной традицией. Смысл духовности, скорее, экзистенциальный, нежели заданный высшими силами или общественными нормами. Духовность выступает способностью субъекта действовать свободно по отношению к собственной жизненной программе и общественным стереотипам поведения. Это, однако, не противоречит ее религиозному смыслу, хотя и не исчерпывается им. В этом отношении термин «духовный человек» может быть синонимом термина «свободный человек», если свобода понимается как единство внутренней и внешней независимости в выборе действия. Основа этой свободы – это свобода в переживании. Человеку может быть навязан стереотип поведения и даже определенный образ мышления, но переживания остаются глубинной внутренней деятельностью субъекта, не подлежащей «объективации», то есть порабощению внешними факторами. Можно создать повод для радости или сострадания, определяя их объект, но не возможно создать

<sup>160</sup> См. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье: Богословско-политический трактат. Харьков, М., 2000. С. 136.



саму радость или сострадание в сердце или в душе субъекта. Индивидуальность переживания есть основание для его единичности как духовного существа, так же как телесная неповторимость, есть основание единичности природного человека.

Невозможность контроля над переживанием личности со стороны общества является выражением ее свободы. Внешнее проявление переживания может быть подчинено общепринятым нормам и задачам, но внутреннее чувство радости, утраты или гармонии от переживания какого-либо события не может быть навязанным извне. Искренность состоит в совпадении переживания и его проявления и, в свою очередь, также может рассматриваться как выражение свободы. Вместе с тем именно способность к определенным переживаниям, а не интеллектуальным или физическим способностям указывает на степень духовного развития личности. Способности к со-переживанию, состраданию, любви, бескорыстной заботе, восхищению, благоговению составляют тот идеал духовности, который не обусловлен религиозной или общественной нормативностью, но понятен любой эпохе и культуре. Если переживание выступает основанием духовности, то свобода выступает основанием переживания. Однако ценность переживания состоит не только в том, что через него происходит включение внешнего бытия во внутренний мир человека и становится возможным самовыражение, но в глубине самой этой способности. Наличие переживания создает условие для развития духовности, но не саму духовность. Значение имеет не только «факт переживания», но и его «качество». Способности к радости или печали могут быть рассмотрены как виды переживаний, которые сами по себе еще не выступают свидетельством духовно развитой личности, но те события, которые их вызывают, могут указывать на различную степень их выражения у того или иного человека. Радость по причине удачи другого человека качественно отлична от радости, вызванной собственным удовольствием. Но есть переживания, само присутствие которых «как факта» уже указывает на высоту духовного развития индивида, к таковым относятся способности к бескорыстному состраданию, любви, благоговению перед красотой, истиной, радость от творчества, добра. Их наличие среди других видов переживаний в обществе единично и является ценностью в силу исключительности как в качественном, так и в количественном отношении. Их воспитание составляет цель многих религиозных, этических и педагогических теорий, начиная с древности, но общечеловеческого прогресса в этом отношении до сих пор не отмечено.

Способность к немотивированной природной и социальной жизнедеятельности как выражение духовной независимости обстоятельно изучена Г. Зиммелем в работе «Созерцание жизни». Он обосновывает идею о том, что целесообразность выступает признаком природного бытия, в то время как жизнь духовной сферы находится «выше цели».

Называя способность к такой деятельности «подлинной ценностью» человека, Зиммель оценивает ее как ступень чистого «для-себя-бытия, то есть свободы»<sup>161</sup>. Такое понимание духовной сущности и смысла развития человека близко к философии буддизма, где освобождение от причинных связей (пратитья-самутпада) является выражением обретения подлинного существования, с той разницей, что восточная доктрина относится к освобождению от зависимости как к цели, а западный мыслитель рассматривает его как «бескорыстный» акт, свободный от стремления к спасению и вечности. Концепция Зиммеля в этом вопросе наиболее близка нашему исследованию, но в то же время вряд ли можно согласиться с использованием понятия «нецелесообразность» для выявления сущности духовности. Зиммель не затрагивает понятий «духовной цели» и «духовной потребности», связывая все целерациональное с выживанием или пользой. Это и является, по нашему мнению, определенной слабостью его концепции.

Сторонники экзистенциального течения в философской антропологии второй половины XX века, например, Г.-Э. Хенгстенберг, развивают идею немотивированности духовной деятельности в онтологических категориях. В данном случае константой человека и его природы называется «склонность к объективности», которая хотя и имеет «величайшее значение для человеческого био, однако, не проистекает из био»<sup>162</sup>. Г.-Э. Хенгстенберг говорит о некой «сочувственной объективности» как способности думать или действовать в интересах другого, без мотивированности выгодой или опасностью.

Социальность, если она является выражением корыстной, адаптивной деятельности, также противостоит духовности. Но социум есть важнейшая сфера существования духовности как феномена. Устремленность человека к высшим духовным идеалам находит свое проявление через общение, практическую деятельность, познание – процессы социально обусловленные. Общество выступает не источником, но областью проявления духовного, его своеобразным критерием и внешним импульсом.

Если индивид действует как природный организм, следуя закону выживания, и использует разум для умножения результата, то, несмотря на идеальный характер процессов мышления и целеполагания, его деятельность еще не является воплощением духовности. Следование общественным нормам поведения и установленным правилам, даже если они направлены вопреки эгоистическим устремлениям человека, также не связаны с духовностью, поскольку их основанием может быть страх перед наказанием или общественным осуждением. Вера в божественное

<sup>161</sup> Зиммель Г. Созерцание жизни. Избранное / Пер. с нем. М., 1996. Т. 2. С. 37.

<sup>162</sup> Хенгстенберг Г.Э. К ревизии понятия человеческой природы // Это – человек: Антология. М., 1995. С.216.

происхождение мира и возможность спасения тоже еще не означает, что ее субъект обладает духовностью, поскольку источником этого может быть страх перед смертью и стремление к продолжению своей жизни в любом качестве. Духовность противоречит утилитарности, прагматизму, корысти, любому эгоистическому намерению. Там, где речь идет о разумном эгоизме, принципе взаимности и т.д., духовность не является фактом, она, скорее, видимость, иллюзия. Духовность выражается в способности поставить на собственное место другого (даже мир), не из-за того, что он когда-нибудь возвратит долг и отблагодарит, но потому, что в этом состоит его жизненный принцип. Способность к бескорыстной заботе и добру выступает одним из вариантов свободы от инстинкта, закона прибыли, жизненного прагматизма. Это возможность действия вопреки программе, ожидаемой от человека-машины или человека-животного. Духовность оказывается формой взаимодействия человека и мира, в которой в качестве приоритета человек может выбрать не себя, а мир, или его части, и это решение будет добровольным.

Таким образом, духовность – это трансцендентность по отношению природной и социальной формам реальности, выход за пределы обыденного, запрограммированного, утилитарно-прагматического бытия к существованию, подчиненному внутренним духовным ценностям<sup>163</sup>.

#### **в) субъекты духовных ценностей**

Развитие общественной истории показывает, что идеал духовности из поколения в поколение остается устремлением, но не реальностью для большинства индивидов. Количество людей, которые могли бы к нему приблизиться, не возрастает параллельно с техническим, научным или социальным прогрессом, а остается ограниченным. Можно ли в связи с этим говорить о том, что духовность есть способность, присущая определенным людям, элите? Понятие «элита» может включать в себя различные социальные группы, образования или отдельных личностей, поэтому, наряду с аристократической, политической, финансовой, культурной, справедливо выделение элиты духовной. Несмотря на то, что такая элита практически никогда не обладает властью, не всегда имеет авторитет и высокую оценку в обществе, ее значение предельно велико. Важнейшей функцией духовной элиты выступает создание новых ценностей, ориентиров для жизнедеятельности общества, приоритетов будущего. Усмотрение будущего в настоящем, ценностное творчество – виды деятельности, которые не присущи субъектам потребления ценностей, составляющим большинство. Эта деятельность субъектов творчества ценностей, ориентированных на собственное переживание и

<sup>163</sup> См. Баева Л.В. Духовность и ее грани // Духовное становление личности в современных условиях: Материалы международной научной конференции. 18-20 сентября 2002 г. Астрахань, 2002.

стремление к его интеллектуальному или этико-эстетическому выражению.

В то же время создатели новых ценностей в жизни могут быть очень далеки от образцов святости, нравственности, традиционных для существующего общества. Противоречит ли это тому, что они являются воплощением духовности? Вероятно, этому можно найти объяснение. Субъект творчества ценностей – понятие, не тождественное понятию духовной элиты, хотя производство ценностей и является функцией последней. Создание ценностей может быть результатом деятельности и других видов элиты, таких, как политическая или финансовая, но и сами ценности, ею утверждаемые, в свою очередь, будут связаны уже с политикой и экономикой. Субъекты творчества духовных ценностей могут быть представлены как духовная элита общества, которая, в отличие от других типов элиты, не является организованной в определенное сословие или образование. Более того, к духовной элите могут принадлежать люди, имеющие различное происхождение, социальный статус, профессию, не связанные между собой внешними, организационными связями.

Духовность включает в себя не только генетическую способность к творчеству нового, свободу от традиционных приоритетов и норм, но и глубинную нравственность. Последнее понимается как имманентное следование неким общим принципам и императивам, не обусловленным конкретной культурой или религиозной системой. К ним относятся уважение к жизни, бескорыстная забота о ней в природе и обществе, бескорытность в поиске истины, совершении добра и т.д. Отсутствие корысти подразумевает не только материальную, но и моральную незаинтересованность. Сюда относятся поступки для блага мира или отдельного человека, сделанные не в ожидании благодарности, признания в мирской жизни или спасения в небесном бытии, а совершенные, исходя из собственных неотъемлемых внутренних принципов. Так, понимаемая бескорытность выступает главным признаком различных качеств и добродетелей, отнесенных к «глубинной нравственности». Повседневное совершение добра, не искание признания и воздаяния составляет сущность духовности как определенного практического поведения и отношения к миру. Целью его является не внешнее вознаграждение, а внутреннее согласие с собой, которое осуществимо помимо эгоцентризма.

Основы глубинной нравственности не столько наследуются генетически, сколько приобретаются в обществе. Но ведущую роль в их становлении играет не образование, а воспитание и общение между людьми. Генетически наследуется способность к переживанию и определенный психический тип, определяющий личность; ему может быть присущ приоритет внутреннего существования по отношению к внешнему, что может способствовать как развитию эгоизма, так и равнодушию к общественному признанию. То, каким будет реальное воплощение

природной способности субъекта, во многом зависит от воспитания и общения. Нравственное воспитание складывается из практического и теоретического воздействия на личность через ее способность к переживанию. Развитие нравственности становится результатом взаимовлияния людей друг на друга и обмена не только информацией, но и внутренней, духовной, отчуждаемой нравственной «энергией». Общение с высоко развитым в духовном отношении человеком способно оказать влияние на духовную жизнь другой личности через способность к переживанию. Переживание способно предоставить нам идеальный опыт ощущения состояния другой личности, в данном случае имеющей способность к творчеству добра, любви или красоты. Это может оказать гораздо большее действие, нежели процесс обучения этическим нормам даже у самых лучших педагогов. В процессе общения или воспитания как направленного и целеустремленного общения происходит своеобразный обмен духовной энергией, которая становится частью другого человека и реально воздействует на него. Чем более сильная в духовном отношении личность воздействует на наше восприятие и переживание, тем глубже и значительней ее влияние на наш внутренний мир. Учителя, писатели, художники, артисты, журналисты призваны иметь повышенную духовную силу воздействия на других и способны оказывать влияние не только через непосредственное общение, но через книги, средства информации. Что касается восприятия духовной энергии другого, то оно возможно через практическое общение, чтение произведения, созерцание предметов творчества, сопереживания поступку того, кто выступает духовным источником. В контексте теории воспитания как обмена духовной энергией становится более четко видимой роль духовной элиты в обществе. Ее представители не только создают духовные ценности, но и оказывают наиболее сильное влияние на окружающих собственной духовной энергией, претворяя внутренне значимые ценности в общественные.

#### г) духовность и творчество ценностей

Таким образом, высшим видом духовной деятельности выступает создание новых смыслов и значений, возникающих как акты переживания и осмысления. Ценность духовности есть способность к *творению* и *претворению* ценностей, если краткость может оправдать тавтологию. Способность к творчеству ценностей, как уже было отмечено, связана со свободным нестереотипным характером отношений субъекта с миром, субъективной интерпретацией их взаимосвязей. Претворение ценностей в практическое явление также выступает важнейшим выражением духовной деятельности. Оценивание уровня духовного развития субъекта в наибольшей степени может быть выявлено не по глубине его высказываний, а по его поступкам и практическому выбору. Претворение

ценностей означает практическое следование идеальным приоритетам и императивам.

Духовность внутренне включает в себя ряд процессов, а именно: переживание, творчество ценностей, следование ценностям. Последний из них, будучи внешним выражением двух первых, имеет особое значение. Если творчество ценностей требует определенного таланта от его субъекта, то следование ценности – область, к которой потенциально способны все индивиды. Но, несмотря на возможную широту выражения, эта способность также достаточно «элитарна», хотя уже в другом смысле. С одной стороны, среди субъектов творчества ценностей могут быть далеко не все субъекты реального следования ценностям. С другой стороны, среди субъектов потребления ценностей может быть немало тех, кто относится к субъектам следования ценностям и их претворению в практику.

Духовная деятельность как практическое следование духовным ценностям, по мнению многих мыслителей, противостоит стремлению к самой природной жизни. Христианские философы и богословы, теоретики буддизма, индуизма, суфизма, мистики различных направлений связывают подавление в человеке природного стремления к жизни непосредственно с духовной практикой. Причиной этому служит понимание природной жизни как выражения эгоизма, жажды удовольствия и утилитарности. Такое отношение связано с дуализмом мышления, противопоставляющим природную жизнь и духовность как два полярных по природе и выражению начала индивидуального бытия.

Восприятие жизни как целостности, в которой духовное обогащает и заполняет смыслом физическое существование, дает иную оценку и духовной деятельности. Единство природного и духовного начал связано с общими целями, к которым они бессознательно и сознательно устремлены. В первую очередь, к таковым относится стремление к свободе. В физическом существовании оно выражается в воле к жизни как свободе от смерти, в стремлении к продлению рода как свободе от чуждой культуры или этноса, в стремлении к удовольствию как свободе от страдания и болезни. В духовном бытии стремление к свободе выражается в поиске смыслов и значений как свободе от суетности и обреченности жизни, в самоосмыслении как свободе от внешних оценок и зависимостей, в поиске знаний и истины как свободе от ошибочных действий и страданий.

Другой единой целью природной и духовной жизни выступает выражение в мире собственной индивидуальности. Физическое, эмоциональное и интеллектуальное своеобразие индивида стремится к реализации. Но коллективный образ жизни людей зачастую противостоит этому, нивелирует, выравнивает все оригинальное и специфическое. В стремлении походить на других, следовании единым нормам, моде, стереотипу выражается тенденция противостояния единичности –

тенденция к растворению индивидуальности. Процессы взаимовлияния и взаимодействия в мире также имеют основанием следование этому важнейшему фактору мироздания. Своеобразие и выравнивание – два главных первоначала, два пути следования в бытие, противостояние которых составляет сущность необратимых качественных перемен в мироздании. Жизнь как целостность физического и духовного устремлена к выражению уникальности, к привнесению ее в мир других явлений. Стремление к родовому – физическому единству, или коллективному – духовно-социальному обобществлению противоречит не самому факту жизни, а ее цели.

Единство устремлений физического и духовного существования не означает их уравнивания, а показывает отсутствие антагонизма и полярности между ними. Следовательно, и суть взаимоотношений между ними может быть понята не как вражда и стремление к вытеснению, а как со-действие и со-творение личностного смыслозначимого бытия. Ценность духовного заключена в эссенциальном заполнении физической экзистенции личности, которая была бы не мыслима без последней. Вместе с тем духовность означает не только полагание смыслов и ценностей, но и их направленность, поэтому ее ценность состоит не только в свободном выборе приоритетов, но и в их определенном качестве. Духовный ориентир существования может быть различным: устремленным к поиску божественного совершенного бытия, к исканию истины, борьбе со смертью и т.д. Уровень развития духовности определяется во многом в связи с тем, к чему обращен сам выбор.

Таким образом, духовность как ценность может быть понята в трех аспектах: во-первых, как возможность осуществления свободы индивида в выборе ценностей и смысла существования, во-вторых, в высшем содержании этих ценностей и смыслов и, в-третьих, в претворении внутренних ценностей в практическое действие и поведение. Поэтому собственному исследованию могут быть посвящены такие понятия и феномены, как *духовный выбор*, *духовная цель* и *духовно-практическое поведение*.

#### **д) духовный выбор**

Духовный выбор есть потенциальная и реальная возможность смыслообозначения и оценивания бытия. К процессу духовного выбора относятся как творчество, так и присвоение ценностей, выражающие совокупность индивидуальных психических, волевых, интеллектуальных способностей личности в их создании или отражение значений и смыслов объектов реальности. Возможность выбора сама по себе не является благом или счастьем, но составляет их важнейшее условие. Выбор сопряжен не только со свободным действием, но и с переживанием, ответственностью, негарантированностью успеха. О бремени свободного

выбора в свое время писали Ж.П. Сартр и А. Камю, придя к выводу, что каждый из поступков есть следствие нашего «осуждения» быть свободными.

Выбор осуществляется как наделение ценностью какого-либо феномена бытия, следование в его направлении, утверждении и развитии. Этим феноменом может стать власть, любовь, знание, творчество или что-то еще, связанное, по мнению индивида, с самим смыслом его существования или придающее ему большую наполненность. Осуществление выбора означает, что человек не может рассчитывать на предварительно установленные ценности, а следует в направлении собственного внутреннего ориентира. В каждом выборе происходит рождение или утверждение ценности для себя. По словам Ж.П. Сартра, «выбирать себя так или иначе означает одновременно утверждать ценность того, что мы выбираем, так как мы ни в коем случае не можем выбирать зло»<sup>164</sup>. Хотя в вопросе о том, как часто мы осуществляем выбор, и все ли к нему способны, мнения экзистенциалистов расходятся. Ж.П. Сартр полагал, что выбор преследует нас в каждом из мгновений, хотя мы сами зачастую не ведаем об этом. А. Камю и Н. Бердяев считали, что осуществление свободного выбора становится результатом осознания своей ограниченности и одиночества в потоке общественной жизни и не является достоянием толпы.

Ценностная ориентация субъекта как выбор уже предложенных извне значений и смыслов, вероятно, связан с деятельностью и рефлексией нетворческого большинства. Что касается выбора, при котором происходит создание новых качеств и значений, то он может быть результатом деятельности субъекта творчества ценности. В этом случае имеет значение не столько принципиальная новизна «творения», сколько нешаблонность его переживания и выражения субъектом, его индивидуальная интерпретация без давления внешнего авторитета.

Выбор становится конечным результатом ценностной рефлексии и может быть интерпретирован как ее феномен. Рассуждения и поступки становятся следствиями выбора, который имеет своей сущностью оценивание. Говоря о том, что человек не может выбрать зло, Ж.П. Сартр, вероятно, имеет в виду зло для себя, ибо в каждом выборе, даже если он ведет к гибели или страданию самого субъекта, реализуется устремление к еще более значимым для него целям. Без них жизнь теряет смысл, значение и, следовательно, ценность. Поэтому даже в выборе самоубийцы заложено стремление к субъективно понимаемому благу, которое есть результат его оценивания ситуации. Выбор может предшествовать и разрушительной деятельности, направленной вовне, осуществляемой также во имя субъективного блага. Из чего видно, что самой возможности выбора еще не достаточно, чтобы говорить о духовности личности, если

<sup>164</sup> Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 324.



ориентир, к которому она стремится, низменны или деструктивны по своей сути. То, на что направлен выбор, в еще большей степени отражает внутреннее Я, нежели сама способность к выбору, и связано с тем, что мы обозначили «духовной целью».

#### **е) духовная цель**

Духовная цель – понятие, с помощью которого можно объединить совокупность смысло-значимых для субъекта ориентиров поведения, которым он отдает предпочтение в процессе духовного выбора. Духовное развитие индивида оценивается, прежде всего, в зависимости от содержания выбранных им духовных приоритетов. Среди многообразия жизненных приоритетов можно выделить следующие группы:

- ориентированные на внешний идеальный источник; ориентированные на внешний социальный источник; ориентированные на внешний материальный источник;
- ориентированные на внутренний эмоциональный источник; ориентированные на внутренний интеллектуальный источник; ориентированные на внутренний нравственный источник;
- ориентированные на покой; ориентированные на развитие; ориентированные на постоянство.

Некоторые из приоритетов, как видно, не относятся к духовным по своему характеру, но в этом нет неразрешимого противоречия. Духовная цель становится результатом духовного решения и выбора, даже в том случае, если она связана с удовлетворением физических потребностей и желаний, будучи *целью* и выражая определенное отношение, она не становится материальной.

В зависимости от ценностных систем конкретных эпох и цивилизаций уровень духовности личности связывается с выбором различных духовных целей. Поиск внутреннего источника совершенствования одними расценивается как свобода (персонализм), другими – как проявление эгоизма и гордыни (христианство, ислам). Ориентир на постоянное развитие для народов инновационного типа цивилизации выступает индивидуальной и общественной духовной целью, в то время как для традиционного типа – рассматривается как опасность и дисгармония. Единых критериев духовности человечество не выработало, что свидетельствует о необходимости учета ценностно-цивилизационного фактора при исследовании исторических процессов.

Главную особенность духовной цели можно сформулировать «как независимость от результата». Это означает, что для оценивания духовности значение имеет не столько реальное достижение субъектом выбранной цели, сколько само движение в ее направлении. Размышления о нетождественности духовных и физических устремлений представлены в работе С. Франка «Смысл жизни», в которой отмечается, что в идеальном

бытие ключевым является не обладание объектом, а стремление к нему<sup>165</sup>. Искание смысла жизни, полагает Франк, в какой-то степени уже означает ее наполнение смыслом, в то время как мысли о золотых талерах в кармане ни сколько не прибавляют их в реальности. Конечно, мысли о любви и счастье еще не означают их приближения, и здесь, по нашему мнению, важен не сам момент размышления, сколько соотношение объектов с духовными ценностными ориентирами. Служение ценности, следование в ее направлении или поиск ее наиболее полного выражения означает ее духовное освоение. Освоение не тождественно обретению и обладанию. Освоение есть внесение внешнего в свою сущность, создание из чуждого своего, но не как при-своения, а как о-своения. О-своение означает деятельность в едином направлении для субъекта и объекта, ради которой субъект частично включает в себя объект, делая его *своим*. Объект, наделяемый ценностью, в этом смысле становится своим, так как он получает субъективную интерпретацию, с одной стороны, и включается в состав индивидуально значимой реальности, с другой.

#### **ж) духовная практика**

Приближение и достижение цели духовного выбора осуществляется в духовно-практическом поведении, выступающим не только внешним феноменом духовных достижений личности, но и критерием их адекватности окружающей реальности. Поведение демонстрирует, насколько выбранные духовные цели способствуют раскрытию способностей субъекта, и насколько мир приемлет осуществляемый образ деятельности. Духовность становится тем критерием, который позволяет оценить, в какой мере человек реализует свою способность к человеческому. Реализация физических и материальных потребностей еще не означает воплощения всех способностей человека, которые таят возможность не только следования заданным целям, но и их творчества.

Выбор и цель проявляются во внешней концептуальной форме в виде практического действия, которое находится под управлением тех же законов. Любое явление и действие есть выход нашего внутреннего мира во внешнюю реальность, и отношения между ними могут достигать различных степеней взаимодействия. Духовной практикой или поведением может стать каждый поступок, если он выражает сущность духовной цели. Как отмечает в своем трактате о сущности тибетского буддизма Тай Ситупа Двенадцатый, «любые действия могут стать практикой, даже простое утреннее пробуждение, еда или сон. Если в этом заключено все, что вы делаете, это и есть ваша практика. Практика состоит даже в том, чтобы не делать вовсе ничего ...и в зависимости от вашего настроения и мотиваций ваша практика может приносить пользу или вред»<sup>166</sup>. Для

<sup>165</sup> См. Франк С. Смысл жизни // Вопросы философии. 1990. № 6.

<sup>166</sup> Тай Ситупа Двенадцатый. Относительный мир, абсолютный ум. М., 1997. С. 189-190.

человека, внутренне сосредоточенного на утверждении определенных ценностей и идеалов, каждый поступок становится шагом к этой цели или отступлением от нее.

Духовное действие может быть направленным или спонтанным. В первом случае личность осознанно ставит перед собой цель духовного совершенствования в практическом аспекте, выражающуюся в соблюдении обетов, заповедей, постов, табу, осуществлении самоконтроля, молитвенной, медитативной практики, физических или психических упражнениях. Во втором случае духовное действие осуществляется в ходе реализации других видов деятельности, сопровождая их, или вытекая из них. Приобщение к мировым ценностям становится возможным через обучение, воспитание моральных добродетелей, через общение или переживания экстремальных, «пограничных ситуаций», осуществление свободы – через эстетическую, творческую деятельность. Ценность первого типа духовного действия умножается за счет сосредоточения усилий субъекта, концентрации психических, интеллектуальных, эмоциональных, нравственных стремлений в направлении смысло-значимой цели. Ее недостатком в некотором смысле может быть названа «искусственность», связанная с элементами игры, театра с самим собой и окружающим (оценивающим) обществом. Самосовершенствование, осуществляемое по заранее намеченному плану, – искусственно и односторонне, так как жизнь всегда богаче любого плана или схемы. Духовное действие второго типа преодолевает это ограничение, поступки повседневной жизнедеятельности становятся реальным осуществлением ценностных образцов и эталонов. В то же время обыденность действий зачастую не вызывает потребности в теоретическом осмыслении значимости ориентиров и целей субъекта, что лишает их большей глубины и смысла.

Духовное действие становится той гранью, где духовные и практические ценности пересекаются, дополняют и обогащают друг друга. Ценность духовности как способности к отторжению от детерминированной инстинктами и бытом деятельности в создании смыслов, значений, феноменов переживания заключена в субъективных творческих актах дополнения бытия новыми качествами и формами проявления. Духовность становится одним из важнейших выражений процесса субъективации бытия, так как в ее основании заключен момент оценивания, самооценивания, творчества и следования ценностям, обусловленных не столько биологической и социальной программами, сколько способностью к индивидуальному переживанию и эссенциальному творчеству. Духовность в этом понимании не противостоит жизни, а возвышает ее в новых возможностях реализации индивидуальности и поисках гармоничного взаимодействия с окружающим миром.

Ценности жизни и духовности лежат в основе складывания всех иных ценностей индивидуального бытия, иерархия которых может быть различной в зависимости от формы мировоззрения и философской позиции. К таковым относятся нравственные ценности блага, счастья, свободы, справедливости, любви, дружбы, творчества и др., то есть те, что служат смысловым наполнением жизни, через способность к духовности.

### 4.3. ЦЕННОСТЬ ЗНАНИЯ

*Человек бессмертен благодаря познанию.*

Гегель

*Знание нужно, чтобы действие стало сокровищем.*

Шихаб ад-дин

Знание – одна из немногих ценностей, которые присущи субъектам различных эпох и типов социальных обществ, несмотря на существенные расхождения в оценке других феноменов бытия. Это не означает, что само знание понимается всем человечеством в едином общезначимом смысле. Однако все эти смыслы проистекают из единого стремления привести в соответствие или гармонию внутренние образы и идеи с внешней реальностью. Для одних социальных групп знание может выступать инструментальной ценностью, дающей необходимые источники решения проблемы свободы, спасения, власти и проч., для других – оно выступает самоценностью или ценностью-целью как собственное воплощение Истины.

#### а) дуализм знаний и ценностей

Следует остановиться на рассмотрении одной методологической особенности этого вопроса. Традиционно знания определяются как важнейший компонент мировоззрения, составляющий некую «альтернативу» ценностям. Особенностью данного исследования является рассмотрение знания как ценности. Правомерно ли это? Если рассуждать с позиции этико-эстетической аксиологии, то – нет. Однако в рамках онтологического и экзистенциального подхода к пониманию аксиологических проблем такой анализ не только возможен, но и необходим. Знание выступает одной из ключевых ценностей индивидуального существования, позволяющих соединиться онтологическому внешнему и онтологическому внутреннему бытию, через поиск и усмотрение смысла. Знание – это, с одной стороны, присутствие мира в субъекте, а с другой – смысл, полагаемый субъектом в мире. Ценность, в отличие от знания, традиционно понимается как

субъективность в негативном аспекте искажение реальности через индивидуальную заинтересованность, тенденциозность, эмоциональность. Это разделение является строгим, если ценность понимается сугубо как значимость, обусловленная переживанием. А.А. Ивин, например, различает споры о ценностях и споры об истине, показывая, что целью первых является победа собственного мнения, оценки, а целью второго – обнаружение истины, соответствие описания реальности. Автор поясняет это тем, что «споры об оценках, направляющих действие, не относятся к спорам об истине, поскольку оценки не являются ни истинными, ни ложными»<sup>167</sup>. Следует согласиться с тем, что споры об истине существенно различаются от мировоззренческих споров о ценностях, так как последние неизбежно опираются на субъективность аргументов. А если ценностью выступает сама Истина и она, в свою очередь, является целью спора?

Наш подход отличается обоснованием триединой сущности ценности, в структуру которой, помимо названных компонентов, входит и смысл (подробнее см. раздел «Структура ценности»), поэтому знание здесь выступает как поиск смысла внешней реальности и может быть рассмотрено с позиции отнесения к ценности. Следует отметить, что знание сущности процессов и явлений мира не рассматривается нами как тождественное их смыслу, однако первое служит основанием для обоснования второго. То есть знание природы света или структуры атома как ценности не является сопоставимыми с ценностями счастья или любви, так как лишены субъективного переживания. Но и эти знания о мире, тем не менее, являются ценностями для внутреннего бытия индивида, так как подводят его к пониманию смысла мировой целостности. Строго говоря, знания субъекта о мире выступают онтологической ценностью, позволяющей усматривать сущее и определять смысл, и, с другой стороны, знания оказывают влияние на этико-эстетические и социальные ценности, что замыкает этот своеобразный понятийный круг. Знание и истина выступают не этическими или эстетическими, но экзистенциальными и гносеологическими ценностями индивидуального бытия личности, позволяющими связывать внутреннее субъективное переживание с фактами внешней реальности. Выявление соответствия между ними или обнаружение истины становится моментом высшей значимости, даже для субъекта, мыслящего обыденно.

Наиболее близкими такому подходу являются аксиологические исследования Г. Риккерта. Изучение этой проблемы привело его к необходимости разъяснения дуализма научного знания, который состоит в «противоположности формы и содержания и субъекта и объекта»<sup>168</sup>. Всякое научное высказывание, в котором обнаруживается ценность истины, по его мнению, необходимо принимает вид суждения,

<sup>167</sup> Ивин А.А. Основы теории аргументации. М., 1997. С. 327-330.

<sup>168</sup> Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Пер. с нем. М., 1998. С. 375.

утверждающего сопринадлежность формы и содержания. Аналогично обстоит дело с невозможностью снятия дуализма субъекта и объекта («субъект всегда должен противостоять независимому от него объекту, раз он вообще объективно познает»<sup>169</sup>). Таким образом, заключает Г. Риккерт, теоретическое созерцание никогда не достигает полного завершения, но остается в своеобразном отдалении от материала, который оно стремится постичь. Следовательно, субъект «переживает» свое единство с объектом, в котором и сосредоточена ценность. Ценности знания и истины Г. Риккерт называет логическими, которые отличаются от нравственных, эстетических и социальных тем, что в их «созерцании» субъект стремится к «овладению целостностью». Позиция Г. Риккерта характерна для неокантианства в целом и в то же время по-своему оригинальна. Ему удается увидеть не только ценностное основание научной философии, но и самой науки, которое сами ученые последовательно отвергают. Наука выступает в его определениях как область «между бесконечной целостностью и совершенной частичностью»<sup>170</sup>.

Отталкиваясь от традиции платонизма и полемизируя с Кантом, М. Шелер, в свою очередь, продолжает углублять проблему дуализма ценности и знания. Целью его рассуждений является доказательство априоризма эмоциональной жизни и, следовательно, ценностной сферы, которую он связывает исключительно с чувственностью и переживанием. Если Кант обосновывал априорность рационализма, то Шелер стремится доказать, что и область морали не является эмпирической по своей природе, но и не сводится к логике: «А именно, вся наша духовная жизнь, а не только предметное познание и мышление в смысле познания бытия – обладает «чистыми» – в их сущности и содержании *независимыми* от факта человеческой организации – актами и закономерностями актов. И *эмоциональная* составляющая духа, то есть чувства, предпочтения, любовь, ненависть и воля имеют *изначальное априорное* содержание, которое у них нет нужды одалживать у «мышления» и которое этика должна раскрыть совершенно независимо от логики»<sup>171</sup>. Хотя Шелер и упоминает «ценности познания», главное внимание он уделяет этическим ценностям, в основании которых видит трансцендентный априорный источник. Таким образом, несмотря на внешнее различие логического и ценностного суждения, Шелер показывает, что последнее лишено своей субъективной природы, которая и являлась причиной дуализма знания и ценности. Не разделяя в целом стремления Шелера найти трансцендентный источник высших нравственных ценностей и истины, позволим себе в дальнейшем опираться на предложенные им аргументы и выводы, касающиеся специфики духовной деятельности.

<sup>169</sup> Там же.

<sup>170</sup> Там же С. 390.

<sup>171</sup> Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. С. 282.

Если знания, с позиции традиционного мнения, выступают альтернативой ценности, то истина рассматривается как высшая ценность человечества, уже начиная с Конфуция и Сократа. Это противоречие имеет свое решение в контексте предлагаемого нами подхода. Истина обладает статусом ценностного абсолюта, поскольку дает власть субъекту над объектом, указывает на доступность реальности познанию. Знания же могут быть истинные, ошибочные и ложные, поэтому далеко не все они обладают ценностным статусом. С другой стороны, истина как символ и цель, а также знания как феномен и конкретность выступают выражением всеобщего и отдельного, целого и части, где первое стремится к пониманию смысла сущего в целостности и взаимосвязи, а второе – к соответствию реальности частных представлений и выводов. Целое – истина, большее, чем сумма его частей, характеризуется значимостью, которой могли быть лишены отдельные части – знания отдельных явлений и процессов. Так, если знание процесса дыхания или питания организма может быть лишено для исследователя исключительной субъективной значимости, то знание о жизнедеятельности в целом и возможность его использования приобретают не только индивидуальную, но и общественную значимость, становясь ценностью. Знания отдельных сторон реальности, не имеющие значимости, не вызывающие внутреннего переживания субъектом могут рассматриваться вне их отнесения к ценности до тех пор, пока они не соединяются в целостную картину бытия, позволяющую обнаружить смысл всех частных процессов. Обобщение знания, являясь одним из источников достижения истины, приобретает собственную ценность как для индивида, так и для социума. В этом смысле правомерно заключить, что философствование как поиск высших смыслов и есть воплощение ценностного отношения к знанию. Выявление смысла объясняет значение того или иного процесса в его взаимосвязи с мировым целым, что неизбежно окажется сопряженным с интеллектуальным, нравственным и эмоциональным отношением к нему со стороны субъекта.

Ценность знания и истины, как об этом говорит Г. Зиммель, выступает не только логической ценностью, но и принимает этические аспекты «благодаря своему соответствию идее, содержанию требования долженствования, которое поэтому, чтобы его жизненность не распалась на то, что лишено ценности, также должно повторить внутреннюю форму и непрерывность жизни»<sup>172</sup>. Г. Зиммель разъясняет возможности решения проблемы присутствия должного в теоретическом знании и истине. Если принимать долженствование как идеальный ряд жизни, рассуждает он, то над каждым бытием и событием возвышается идеал, образ того, каким он должен быть. Тогда все сущее «должно быть именно таковым, каким бы ни была его действительность, и только посредством неизбежного

---

<sup>172</sup> Зиммель Г. Избранное. М., 1996. Т. 2. С. 147.

извлечения отдельных элементов можно на практике и в рефлексии» сопоставить элементы между собой и сказать, что первый должен быть таким как второй. «Лишь из подобного внутренне единого, хотя и не формулируемого в единственном понятии или вообще в понятии установления норм тотальности жизни, могут вообще образоваться долженствования, ...которые в своей целостности и нюансировке могут быть лишь пережиты...»<sup>173</sup>, – полагает Г. Зиммель, показывая, что целостное знание и закон приобретают характер ценностнозначимых переживаний для индивидуальности. Интересно то обстоятельство, что, рассуждая о всеобщности, он имеет в виду не «всеобщность всех людей, а данного, определенного индивида»<sup>174</sup>, понимаемого как целостность, не сводимую к совокупности отдельных функций и способностей. Несмотря на этот нюанс, общий ход его рассуждений созвучен предлагаемому нами подходу и подтверждает, что дуализм долженствования и действительности может быть разрешен через освещение проблемы с позиции диалектики всеобщности, особенности и единичности.

#### **б) знания как реализация экзистенции**

Сознание человека осуществляет его экзистенцию посредством выражения знаний и ценностей. Однако определение сущности или целесообразности человека через знание лишает его возможности свободы. Знание может трактоваться как спасение (гностицизм) и выступать гарантией решения проблемы смысла существования, при этом неизбежно «программировать» его. Свободный выбор остается возможным, если только исходить из онтологической реальности личности, соотносящей знание и жизнь через творчество. В поиске знания человек выражает стремление к Истине как высшей объективности. Задаёт ли истина себя субъекту? На этот вопрос дал ответ Хайдеггер: «Сущность истины есть свобода»<sup>175</sup>. Это означает возможность быть открытым для открытого откровения. Чтобы совершить какое-либо действие или заключить вывод, необходимо иметь свободу выразить свое согласие или несогласие относительно объекта. Хайдеггер отмечает, что, хотя объективность и достижима для субъекта, она проявляется вместе с субъективностью и остается в распоряжении человека. В то же время Хайдеггер настаивает на том, что согласованность, достигнутую в моменте допущения к раскрытию сущего, никогда нельзя понимать как «переживание» и «чувство», так как в этом случае она лишится своей сущности получает истолкование через видимость. Но переживание осуществляется в силу того, что человек, не имея никакого понятия о согласованности, допускается в ее сферу в поиске сущего как целого. Хайдеггер, комментируя Канта, в вопросе о том, что

<sup>173</sup> Там же С. 148.

<sup>174</sup> Там же С. 151.

<sup>175</sup> Хайдеггер М. О сущности истины // На проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991. С. 15.



наука и философия должны сами соблюдать свои законы, а не выступать глашатаями внешних факторов, приходит к выводу, что познание есть не просто вхождение в пределы всеобщего. Сущность истины, и в этом остается только согласиться с великим мыслителем XX века, – не пустая «генерализация» «абстрактной» всеобщности, а скрытая единичность прошлой истории раскрытия смысла того, что называется бытием. Э. Левинас, комментируя М. Хайдеггера, заключает, что его учение было последним всплеском метафизики и субъективизма, конец которого начался вместе с XX веком: «Гуманитарные науки и Хайдеггер в своих итогах приходят: те – к тождеству математической постижимости, оттесняющей в идеологию субъекта, личность, его единство и избранничество; он – к укоренению человека в бытии, вестником и поэтом которого ему отныне быть»<sup>176</sup>.

Весьма интересны собственные рассуждения Левинаса о сущности субъективного. В частности, он акцентирует внимание на пассивности субъекта, открывающего себя бытию, истине, знанию. Активное Я возвращается к «пассивности некоторого себя ... Здесь никакой пассивности не хватит: выставление на обзор есть возможный позор; искренность обнажает самое искренность. Есть – сказывание. Сказывание словно имеет свой смысл прежде раскрываемой им истины, прежде воцарения знания и информации, им сообщаемой, такое сказывание не сказало слова и бесконечно...»<sup>177</sup> Субъективность принадлежит тому, что «чисто и несказанно», но субъективность субъекта означает его небезразличие, полагает философ, и решает этот парадокс через обращение к понятию «Другого», в связи с которым получают новый смысл и учение Хайдеггера и гуманитарные науки. Подход Левинаса к рассматриваемым проблемам бытия и смысла ценностей по своей сути и глубоко экзистенциален по выражению. Надо сказать, что подобные концепции второй половины и конца XX века дают основание говорить о возрождении экзистенциальной волны и тенденциях к становлению неэкзистенциализма, мировоззрения, уже пережившему столкновение с технократизмом и постмодернизмом.

### **в) аксиологическая классификация знаний**

Отношение к знанию и истине с позиции ценностного подхода не может быть единым. Это связано, с одной стороны, с наличием различных видов знания, а с другой, с различными типами субъектов знания и ценностей. Остановимся подробнее на каждом из этих моментов. Знание представляет собой совокупность отдельных представлений, фактов, законов, которые характеризуют реальность. Знания могут классифицироваться по самым различным основаниям: 1) по степени

<sup>176</sup> Левинас Э. Время и другой. Бытие другого человека. СПб., 1998. С. 228.

<sup>177</sup> Там же. С. 234.

адекватности реальности (истина, заблуждение); 2) по источнику доказательства (эмпирические, рациональные, интуитивные); 3) по природе возникновения (априорное, приобретенное); 4) по цели возникновения (спонтанное, целенаправленное); 5) по мировоззренческой обоснованности (теоретическое, обыденное); 6) по степени полезности и направленности (практическое, духовное, фундаментальное); 7) относительно субъекта (объективное, оценочное).

Существуют и иные виды классификации знаний, берущие за основу тот или иной критерий, в целом не противоречащие между собой. В нашем исследовании главным выступает критерий субъекта, поэтому наибольшее внимание будет приковано к рассмотрению знаний, различающихся по этому основанию. В строгом смысле объективного знания, независимого от субъекта, личности или общества, не существует, если придерживаться того факта, что лишь человек имеет способность сознания. Однако существуют знания, в которых уровень эмоционального и нравственного опыта субъекта не имеет существенного значения. При этом следует выделить такие типы знания, как: 1) объективные факты, законы, характеризующие отдельные стороны реальности; 2) целостное знание о мироздании, опирающееся на знания 1 типа, но имеющие мировоззренческую окраску; 3) субъективные знания, опирающиеся на внутренний духовный и практический опыт индивида.

1. Знания первого типа – это научные факты, теории, законы, которые опираются на рациональные логические или эмпирические, но обобщенные аргументы и не несут на себе отпечатка индивидуальности их субъекта. В наиболее полном объеме к таковым относятся математические, технические знания, знания так называемых «точных» наук. Отношение к ним верующего или атеиста, сторонника субъективизма или объективизма, скептика или пессимиста, экстраверта или интраверта будет во многом сходным. Скептически настроенные философы и ученые полагают, что это и есть единственно подлинные знания, не искаженные отношением к ним субъекта. Например, Д. Юм полагал, что «единственный объект отвлеченных наук или демонстративных доказательств – количество и число, и что все попытки распространить этот более совершенный род познания за его пределы есть не что иное, как софистика и заблуждение»<sup>178</sup>. Знания, не опирающиеся на количество или число, можно одновременно и доказать, и опровергнуть, считает Юм, и преодолеть этот противоречие способен только опыт. Несмотря на крайность, позиция английского мыслителя точно разделяет знания, на те, которые не сопряжены с отношением субъекта, и те, что включают в себя его оценку. Но точные знания, в частности, математика, также становились объектами критики философов, несмотря на их точность. Например, Б. Рассел считал, что математика может быть определена «как доктрина, в которой мы

<sup>178</sup> Юм Д. Исследование о человеческом разумении. М., 1995. С. 225-226.

никогда не знаем, ни о чем мы говорим, ни того, верно ли то, что мы говорим»<sup>179</sup>. Г. Шпет считал, что «результаты математики все-таки отвлечены, она абстрагируется от живого опыта, от факта, что все данное нам дано *через сознание*»<sup>180</sup>. Онтологичность, дискурсивность, абстрактность точного знания могут выступать, таким образом, причинами как самых высоких, так и достаточно критичных оценок. Что касается естествознания, то уровень субъективного опыта в его освоении уже возрастает. Отношение сторонников креационизма и материализма к теориям происхождения жизни, генетике, физиологии будут иметь расхождения в восприятии, несмотря на то, что внешне в процессе обучения или научного поиска это может не проявляться. Естествознание представляет собой не только знание отдельных фактов и законов природы, но и является целостным *миропониманием*, где *миром* выступает все живое. Поэтому уровень оценочности знания уже имеет свое место и выражает отношение того или иного субъекта к жизни в целом, к феномену ее возникновения и становления. Гуманитарные знания, несмотря на имманентный поиск всеобщности и необходимости, в еще большей степени становятся связанными с изучающим их субъектом, вызывая у него индивидуальное отношение и даже переживание. Например, исторические факты военных столкновений между отдельными народами будут иметь различные оценки у исследователей, мировоззрение которых является этнически и культурно обусловленным. Литературное произведение, утверждающее право личности на свободу по отношению к общественному мнению, может быть по-разному оценено читателями и учеными, воспитанными в традициях коллективизма, традиционности, или индивидуализма и инноваторства. Таким образом, даже теоретические, научные знания могут иметь определенный или значительный уровень оценочности и субъективности, что при этом ни сколько не умаляет их значимости.

2. Знания второго типа формируются на основе обыденных и теоретических знаний о конкретных предметах и явлениях и восходят к обобщенной картине мира в целом. Соединение отдельных сведений о мире в единую систему неизбежно влечет за собой складывание определенного *отношения* со стороны субъекта. Если перефразировать знаменитое высказывание Лао-цзы, можно сказать, что дело не только в вещах, но и в нашем отношении к ним. Почему же знания об отдельных процессах могут быть безоценочными, а единая картина мира – нет? На наш взгляд, это связано с собственным существованием субъекта и с его оценкой. Знания отдельных вещей и их свойств могут быть непосредственно не связанными с индивидуальным миром личности, и отношение к ним не вызывает обращения к субъективному опыту, в то

<sup>179</sup> Рассел Б. Новейшие работы о началах математики. СПб., 1913. Сб. 1. С. 83.

<sup>180</sup> Шпет Г. Мудрость или разум? // Философские этюды. М., 1994. С. 246.

время как понимание мира в целом предполагает определение своего «места» в его бытии. Собственное существование должно «вписываться» в картину мирового целого, а это неизбежно оказывается связанным не только с уровнем знаний о мире, но и с самооцениванием и самоосмыслением. Любая, даже научно обоснованная, картина мира будет нести на себе отпечаток отношения субъекта к миру и к себе в мире. Субъект ищет во вне подтверждение собственным ориентирам существования, стремлениям и оценкам. Выдвигая те или иные гипотезы (как субъективные выводы, не имеющие внешних посылок), он пытается обосновать их эмпирически и теоретически, «находя» во внешней реальности то, что согласуется с его внутренним бытием. Говоря иначе, картина мира, даже научная, включает в себя и самого субъекта познания с его отношением к себе и окружающей реальности и, следовательно, будет оставаться обусловленной его восприятием, осмыслением и оцениванием. Стремления к умалению доли субъективности в понимании мира в целом с позиции научного знания выражается в «обобщении» самого субъекта. Коллективное представление и знание становится «объективным» и даже может жить самостоятельной «жизнью». Однако его источником всегда является субъект, чьи взгляды на мир созвучны с мнением больших социальных групп, и который может их формулировать и обосновывать.

Познавая мир, каждый ищет в нем самого себя. Реальность множественна как в своих формах, так и по своему содержанию, поэтому каждый потенциально может найти в ней подтверждение собственным устремлениям и способностям. Тот, кто делает научное открытие, исходит из собственной неудовлетворенности существующим положением или из своеобразного отношения к вещам и выражает этим внутреннее стремление найти подтверждение собственному видению мира. Машина не способна выработать гипотезы и делать научные открытия, не только в силу того, что в ней не заключено потенциальное, еще не существующее, но и потому, что она лишена собственного *отношения* к себе и к миру. Творчество – художественное и научное, неизбежно предполагает субъективность, индивидуальность восприятия, переживания и мышления. Субъективность и оценочность знания о мире в целом не только усиливает его относительность, ошибочность, но и обогащает, дополняет глубиной внутреннего мира личности.

3. Субъективные знания личности связаны с отношением к собственному внутреннему миру, с одной стороны, и к внешней реальности с позиции индивидуального опыта, с другой. Знание внутренних «процессов» и «явлений» связано как с эмоциональной, так и с нравственной, эстетической, интеллектуальной сферами. Эмоциональные знания выражают высказывания типа: «я знаю, что такое боль», «я знаю, что такое наслаждение» и т.д., нравственные – «я знаю, что такое настоящее счастье (благо, радость, стыд, жалость и т.д.)», эстетические –

«я знаю, что есть подлинно прекрасное (совершенное, возвышенное, безобразное и т.д.)», интеллектуальные – «я знаю, что я *мыслю*» или «я знаю, *что* я мыслю» и т.д. Главной чертой этих знаний выступает их уникальность, субъективность, обусловленная своеобразием тела, души и ума индивида. Другой их важнейшей чертой является неотчуждаемость от субъекта. Подобные знания не могут быть даже относительно самостоятельными, как большинство коллективных представлений и видов общественного сознания. Они не могут быть «переданы», транслированы другому индивиду или обществу и остаются «знанием в себе». Со-переживание и со-болезнование в этом смысле есть лишь представление себя в условиях другой личности, но с позиции своего опыта подобных переживаний и ощущений. Отношение к субъективному знанию, как и к своему внутреннему миру с позиции самого субъекта может быть различным: от признания за ним полного приоритета по отношению к знанию о внешней реальности до игнорирования его ценности и роли для общества и мира в целом.

Но субъективные знания касаются не только внутреннего мира, они включают в себя и освоение внешней реальности. К ним относятся знания, достигнутые в результате интуитивного открытия, «просветления», «озарения», некоего сатори, самадхи и т.д. Эти знания дают новое видение не только самого себя, но и окружающего мира, но их переживание и явление остаются глубоко личностными. Их источником выступает не столько практический, сколько духовный опыт индивида, состоящий из многообразия фактов переживания и размышления. Их выражение становится основой убеждений, то есть знаний, которые прошли субъективную проверку. Эти знания могут быть реалистическими представлениями, первоначально обоснованными логическими доводами или мистическими представлениями, достигнутыми иррационально. Опыт, лежащий в основе подобных знаний, большинством мыслителей трактуется как «чистое созерцание», не выражающееся в понятиях и определениях. Об этом, в частности, говорится в знаменитом стихотворении Бодхидхармы о сущности дзэн:

*Особая передача вне учения*

*Не основывается на словах и письменных знаках,*

*Указывая непосредственно на чье-то сознание,*

*Оно позволяет увидеть собственную природу*

*И таким образом достичь состояния Будды<sup>181</sup>.*

Чтобы преодолеть стереотипный понятийный образ мышления и понимания, сторонники буддизма, даосизма, школы дзэн считают необходимым избегать выбора и привязанностей, ведущих к выявлению противоположных качеств и зависимости от внешних обстоятельств. Мистическое знание, однако, не всегда рассматривается как

<sup>181</sup> Дьюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994. С. 95.

«неизреченное», что, в частности, видно из рассуждений сторонника феноменологического интуитивизма Г. Шпета: «Анализ мистического сознания представляет для философии одну из интереснейших проблем, и нет ни малейшего основания утверждать, что содержание мистического опыта никак невыразимо, или, в частности, невыразимо в логической форме. Если только оно выразимо *как-нибудь*, то ему будет найдена и логическая форма»<sup>182</sup>. Этими размышлениями Шпет иллюстрирует собственный тезис, о том, что философия как чистое знание есть дитя Европы, где склонность к рефлексии и рационализму пронизывает все уровни восприятия и интерпретации бытия.

О многообразии форм и механизмах формирования субъективно-духовных знаний написано немало в философской и мистической литературе, авторы которой с позиции различных подходов обосновывали идею о том, что рациональное знание предшествует высшему созерцанию истины (Шанкара, Хуэ-нен, Экхарт, Палама, Спиноза, Лосский, Хаксли и др.). Но авторы этих воззрений в то же время утверждали субъективность восприятия, достижения этих знаний, а не их источник. Причиной и началом всех духовных прозрений, как правило, полагается объективное духовное начало, в различных культурах трактуемое либо как безличное, либо как персонифицированное. Однако представление об этом духовном первоисточнике является частью представления о мироздании в целом, которое, как было отмечено, имеет глубокое субъективное основание, связанное с потребностью связывать внутреннее существование личности с внешней реальностью. Таким образом, представления субъекта о характере и образе духовного Абсолюта будут различными в зависимости от внутреннего мира самой личности, независимо от того, существует ли Абсолют как таковой и в чем его сущность. Субъективные знания о самом себе и внешнем окружающем мире, в том числе о трансцендентном первоначале, играют важную роль, формируя убеждения субъекта, его духовно-практическую позицию во внешнем мире. Ценность этих знаний для индивида может быть гораздо больше, нежели ценность объективных знаний науки, культуры, полученных извне, несмотря на то, что первые из них разъединяют людей, а вторые соединяют и сближают.

Таким образом, все виды знаний в той или иной степени оказываются связанными с индивидуальностью их субъекта. Знания выступают видом информации о субъекте и объекте одновременно: с одной стороны, указывая, что стало объектом исследования, почему это имело значимость (субъективный компонент), с другой, выражая признаки объекта исследования (объективный компонент). Избирательность познания выражает субъективность, а стремление к всеобщности знаний –

<sup>182</sup> Шпет Г. Мудрость или разум? // Философские этюды. М., 1994. С. 300-301.

объективность. Единство этих моментов позволяет согласовать стремления личности к самовыражению и нахождению истины.

### г) знание и незнание в даосской традиции

Говоря о своеобразии духовного знания нельзя не затронуть вопроса, касающегося проблемы оценивания незнания. При этом еще раз обратимся к восточной традиции, которая демонстрирует примеры принципиально иного подхода к сущности знания, его субъекту и объекту, а также к его оцениванию. Анализируя даосские трактаты, можно сделать вывод об утверждении ценности незнания как высшей потенциальной сущности всякого знания. Незнание выступает состоянием исходной сущности мироздания, приобщение к которой возможно через постижение предела и ограниченности знаний. В одном из трактатов Чжуан-цзы описан спор Великой Чистоты и Бесконечности, в котором, в частности, говорится: «Незнание глубоко, знание поверхностно, – ответило Безначальное. – Не знать – это внутреннее, а знать – это внешнее». Тут Великая Чистота вздохнула и сказала: «Значит, мы знаем благодаря незнанию! А не знаем из-за знания! Кто же знает знание, которое не знает?» «Дао неслышимо, а если мы что-то слышим – то значит, это не Дао, – ответило Безначальное. – Дао незримо, а если мы что-то видим, значит, это не Дао...» (Великий Предел, гл. 22).

Ценность незнания в этом контексте состоит в освобождении от ограничения и разграничения, которые неизбежны, если пытаться сформулировать какие-либо определения или понятия. Все положительные определения и выводы оказываются более бедными по содержанию и смыслу, нежели отрицательные. Обладание знанием, таким образом, ограничивает субъект жесткими рамками, фиксируя лишь одностороннее и, следовательно, ошибочное. Понимание Дао не может быть определено как знание в привычном значении этого слова, так как не предполагает понятийной формы, но оно связано с духовным опытом, определенным способом видения реальности и особым внелогическим размышлением о сущем. Отказ от ценности знания в даосизме оказывается противостоянием пониманию знания как способа внешней власти над бытием, источником социальной уравновешенности и стабильности, абсолютизации интеллектуального начала. Однако сущность знания как адекватного субъективного восприятия реальности в ее интуитивно-созерцательной форме здесь раскрывается в наиболее последовательном виде. Вероятно, проблемой является правомерность использования в данном случае того же термина, но данное исключение только позволяет иначе понять правило.

#### д) знание как освобождение в индийской традиции

Что касается индийской традиции, то знание воспринимается большинством школ как возможность избежания страданий, проистекающих от причинных зависимостей мира<sup>183</sup>. 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 знание возможно в отношении всего, что может стать объектом познания, но оно невозможно 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 невозможно 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>184</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). Упанишды и даосские тексты совпадают в выводах о том, что обладающий знанием не знает, поскольку находится в плену иллюзии о разграниченности мира на объекты и субъекты, 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 знания 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 знания наиболее последовательно раскрывается в буддизме, где единственным способом освобождения от страданий называется преодоление незнания знанием. 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>185</sup>. Знание как результат просветления, ясновидящего созерцания на высшей ступени медитации выступает как «правильное

<sup>183</sup> См. Баева Л.В. Аксиология буддийского мировоззрения // Буддийская культура и мировая цивилизация: Материалы третьей Российской научной конференции. Элиста, 2003. С. 33-39.

<sup>184</sup> Цит. по: Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. СПб., 2000. С. 168.

<sup>185</sup> Ясперс К. Будда // Западная философия: итоги тысячелетия / Сост. В.М. Жамишвили. Екатеринбург-Бишкек, 1997. С. 172.



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 спасение. 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 сверхспособностей видения реальности) и имеет отношение к сохранению и развитию человеческого бытия в целом.

В буддизме подробно разработан метод обретения высшей мудрости (праджня) или «внутреннего зрения» (випассаны), позволяющего адепту проникнуть не только в глубины своего внутреннего мира, но и постичь сущность окружающего. Подобное «прозрение» не только основывается 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 нравственно-логическую основу, способствует выработке определенного образа мыслей и действия, дающему «чистоту» сознания, в своем развитии рождающее 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 выразится, высший ценностный смысл, став сознанием-сокровищницей, алая-виджняной, – резервуаром всех возможных существований и аналогом абсолютного сознания»<sup>186</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 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

<sup>186</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.

«правильное знание» выступает одной из «трех драгоценностей», ведущих к совершенству.

#### **е) знание как благо в мусульманской традиции**

Мусульманский Восток, хотя и стремится подчеркнуть, что культ рационального знания присущ исключительно западному миру, в свою очередь, отличается высокой оценкой знания как сосредоточения 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>187</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 антинауку, противоречащую рассудку... это нанесет сильнейший удар по распространению ислама и не окажет ему никакой помощи»<sup>188</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>189</sup>. В то же время общественные деятели и ученые исламских государств отмечают особенность ценности знания в мусульманской традиции, которая в

<sup>187</sup> Шихаб ад-дин б. Бинт амир Хамза. Житие амира Кулала // Мудрость суфиев. СПб., 2001. С. 66.

<sup>188</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>189</sup> Выступление президента ИРИ Хатами на заседании в Нью-Йорке, посвященному диалогу между цивилизациями // Иранский альманах. М., 1997. С. 23.

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 вещизма и стремления к экономической выгоде были забыты основные сущностные человеческие реальности, а технологическое развитие со всех сторон толкало человека к рабству»<sup>190</sup>. Подлинное духовное знание рассматривается с этих позиций как относящееся к «смыслу, то есть к действительности, правильности, ответственности, абсолютности, сокровенности и интеллектуальности»<sup>191</sup>. Соединение столь различных 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.

#### **ж) итоги сравнительного и исторического анализа**

Следует отметить, что оценивание знания в контексте истории общества не являлось темой фундаментального философского исследования, и приведенные суждения не исчерпывают ее сути. Эта проблема выступает интересным объектом для экзистенциальной гносеологии, феноменологии и аксиологии. Отношение к знанию в различных эпохах и цивилизациях не было единым, что было связанным, с одной стороны, с различными оценками отдельных методов познания, а с другой, с особенностями субъекта оценивания. Так, высшее знание в традиции индийской философии рассматривалось как возможность освобождения от страданий, проистекающих от незнания (авидья) реальности. В Китае отношение к знанию было двойственным: конфуцианство связывало его с ученостью и книжностью и утверждало, что с его помощью можно возвыситься в обществе и стать благородным мужем, а даосизм понимал под знанием усмотрение сущности природы, гармонии, Дао, которое давало последователю пути возможность бессмертия (сянь). Знание для мыслителя классического периода

<sup>190</sup> Мостафави Захра. Духовность в современном мире с позиции имама Хомейни // Иранский альманах. М., 1997. С. 13.

<sup>191</sup> Там же. С. 12.

античности воспринималось в качестве добродетели и счастья, означало возможность проникновения сознания человека в пределы сущего, дающего радость открытия тайны мира и обретения личной гармонии души. Для человека средневековья знание в его высшем смысле было богознанием, дающим спасение и истину одновременно. Для мусульманского Востока знание выступало добродетелью, которая облагораживает человека и выступает основой его счастья и могущества. Новое время приравнивало ценность знания к практической пользе, объявив его силой и средством укрепления власти человека в природном мире. XX век возвел знание в ранг высшей созидательно-разрушительной власти, которая дает человеку способность вмешательства в глубинные взаимосвязи природной и социальной реальности.

Используя логический метод, можно сделать некоторые выводы о характере изменений оценивания знания на протяжении истории человечества. Во-первых, прослеживается четкая тенденция к возрастанию значимости знания со стороны все большего числа индивидов. Если для мировоззрения Древней Индии, Китая, Греции и эпохи средневековья было характерно высокое оценивание роли знания с позиции духовной элиты, то для Нового и Новейшего времени показательно общественное «почитание» знания и науки. В ранние периоды истории ценность знания имела глубокую связь с личным смыслом жизни, поиском спасения или освобождения от страстей и страданий. Начиная с Нового времени, знание связывается с поиском коллективного, общественного смысла жизни, что приводит к обобщению его субъекта и перенесению его цели из личностно значимой в общественную. Обобщение субъекта становится процессом, продолжающим развитие его индивидуальности. Для обозначения такого феномена Э. Трельч использует понятие «индивидуальной тотальности» как «полноты психических процессов вместе с известными природными условиями», которые «соединяются в жизненное единство»<sup>192</sup>. Тотальность есть не просто выражение мирового духа, силы бессознательного, а выражение связи между исконными и однократными проявлениями единичного, созерцание которых дает понимание смысла и ценности. Следует добавить, что индивидуальный смысл получает новое наполнение через отношение к Другому. Коллективное способно отбросить индивидуальность, объективировать его, но вне его поля личностное обедняется. В этом процессе важна не столько общность субъектов, сколько сущность взаимосвязи между ними. Знание, будучи ценностью и смыслом для духовной элиты, перестает быть ее прерогативой, и, соединяясь с деятельностью, становится основанием взаимосвязи человека и общества, человека и природы, то есть жизненной целостности.

Во-вторых, происходит трансформация отношения к различным типам знания – периодически повышается оценка практического знания и

<sup>192</sup> Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 32.

снижается оценка знания духовного, мистического, затем происходит обратный процесс. Знание все более прочно связывается с силой, властью, могуществом, контролем над внешним миром в его земном варианте. Знание даже оценивается как экономический фактор, производительная сила общества, умелое использование которой способно вызвать качественные изменения социального и природного бытия. Характерной чертой в эволюции отношений к знанию может быть названа цикличность, периодичность подъема ценности мистического, иррационального знания с общей тенденцией к ее умалению. Проблемы пределов рационального познания и опасности его результатов неизбежно приводят к понижению его оценивания в кризисные эпохи, когда усиливается фактор стихийного, не прогнозируемого, логически не постигаемого. Этому может способствовать и внутренний кризис социальной системы с ее идеологией и официальным мировоззрением, которое также испытывает кризис научной парадигмы, доктрины, казавшейся незыблемой, воплощающей «объективную истину». В эти периоды резко повышаются оценки иррациональных способностей и знаний. В обыденном мировоззрении это выражается в тяге к мистицизму, религиозности, в теоретическом миропонимании – в обращении в поиске знаний к интуиции или внешнему духовному началу, позволяющим непосредственно созерцать сущность и природу процессов мироздания, избегая понятийного и логического анализа. Однако кризисные периоды показывают, что обращение к этим источникам способно изменить не саму реальность, а отношение к ней со стороны субъекта, что зачастую не удовлетворяет запросам индивида современного общества потребления. Оценивание мистического, иррационально-интуитивного знания все больше связывается с его полезностью, практичностью для душевного комфорта и здоровья личности, и в этом заключается еще одна особенность процесса трансформации отношения к этому типу знания. Подобные проявления цикличности связаны с неизбежным переходом противоположных качеств друг в друга, в тот момент, когда одно из них достигает предельного состояния. Мистическое духовное знание становится итогом логических построений ученых и философов, но не как высшее выражение знания, а как качественно иная возможность его постижения. Попытки западного миропонимания создать рациональные определения всех понятий и категорий приводят к выводам, что таковые не могут вместить в себя истины, которая выше всех обозначений и разграничений (Л. Витгенштейн). Однако европейская традиция не в силах смириться с мыслью о том, что все уже было сказано в прошлом, и продолжает поиск ответов во внешней реальности, в частности, через науку. Можно сказать, что происходит циклическая смена ценностей гносеологии: от ценности логичности, к ценности интуитивности, и наоборот. Размышляя о ценностных ориентациях науки, Ю.А. Шредер приходит к выводу о том,

что «необходимость логического контроля, требование четкости суждений, ясности определений, строгости логического вывода – все это нужно отнюдь не для успешного получения нового знания. Чтобы получить новое знание, необходим логический скачок, совершаемый интуицией»<sup>193</sup>. Остается добавить, что интуитивное, сверхлогическое для верующих приобретает очертания объективно-духовного, мистического, сакрального, так, научное и религиозное переходят друг в друга, периодически исчерпывая свои качества.

В-третьих, увеличивается значимость объективного и логического знания и уменьшается значение субъективного и чувственного. Знание научное в современную эпоху имеет гораздо больший авторитет, нежели внутреннее интуитивное усмотрение сущности вещей, выражаемое философами или художниками и т.д. Субъективность постепенно становится чертой ошибочного, искаженного знания, в котором негативную роль играет чувственность, эмоциональность, пристрастность индивида. Если в период Античности и эпохи Возрождения индивидуальное, творческое знание, обусловленное неповторимостью интеллектуальных и художественных способностей личности, имело наивысшую оценку, то в последующей истории возрастает роль интеллектуального, объективированного знания, не имеющего эмоционального выражения. Эстетическое и чувственное, ранее оценивавшееся как составная часть процесса познания, наряду с интеллектуальным, интуитивным, исключается из его сферы в силу высокой субъективности. Даже философствование как интеллектуальное искусство стремится избегать влияния внутреннего мира мыслителя на поиски смыслов. Критикуя позитивизм в науке и философии, Г. Буркхадт говорит об этом следующим образом: «Принципом науки является принцип методической редукции феноменов. Критерии ложного и истинного могут быть установлены здесь лишь в результате последовательного обесчувствления мира, ибо то, что говорят чувства, не поддается этим критериям»<sup>194</sup>. Слабость такого метода заключается в том, что вопрос качества и смысла остается совершенно вне поля исследования. Однако опасность выражается не только в гносеологических упущениях сущности. Антропологический аспект этой тенденции проявляется в утрате свободы как возможности внешнего выражения субъективности. Попытка применения объективного научного анализа к решению смысловых и психологических проблем игнорирует переживание, саму основу такого исследования. Таким образом, стремясь к подлинности и непредвзятости, объективности и строгости, знание утрачивает одно из

<sup>193</sup> Шрейдер Ю.А. Ценности, которые мы выбираем. Смысл и предпосылки ценностного выбора. М., 1999. С. 68.

<sup>194</sup> Буркхадт Г. Непонятая чувственность // Это человек: Антология. М., 1995. С. 130.

своих важнейших оснований, становясь односторонним и ограниченным как в познании истины, так и выражении экзистенции.

В-четвертых, повышается роль знания как воплощения активности субъекта познания, что усиливает его положительное оценивание в европейской традиции и понижает в восточной. Если раньше знание расценивалось как результат созерцания, *отражение* объективных связей и явлений мира, то в современную эпоху оно все чаще воспринимается как творчество субъекта (в том числе коллективного), мера его активности в бытие, не только воспринимающего (усматривающего), но и создающего смыслы. Традиционное мировоззрение склонно видеть в этом опасность для единства мира и изначальной гармоничности его связей. Инновационное отношение к миру, напротив, оценивает это как шанс «очеловечивания» бытия, внесения разумного направленного начала в стихийные, спонтанные процессы его изменений. С другой стороны, в ранние периоды истории общества знание воспринималось как некий дар высшей реальности миру людей, который мог быть усвоен и использован (например, знания и навыки, данные олимпийскими богами в Греции, божественное откровение в христианстве и даже гегелевская философия как послание Мирового разума). Современное мировоззрение отличается повышением роли субъекта в оценивании процесса познания. При этом характерно стремление связать знания о мире со способностями самого субъекта, который вносит смыслы и значения в окружающий его хаос, благодаря своеобразным «очкам» разумности через которые он видит окружающее. Это характерно, в частности, для кантианства, неокантианства, экзистенциализма и постмодернизма.

Эти тенденции особенно усилились в последние десятилетия, когда расцвет рациональности начинает переходить в ее кризис, когда пределы прагматизма обнаружили опасность бездуховности, когда обобщение познания и жизнедеятельности обесценили экзистенцию отдельной личности. По выражению Ле-цзы, «причина в том, что, не достигнув предела, вещи не переходят в свою противоположность»<sup>195</sup>, что высшие достижения неизбежно оборачиваются утратой своей сущности. В то же время смута и кризис способствуют рождению более глубоких знаний и обнаружению смысла.

В-пятых, современное инновационное общество стремится к более полному осуществлению программы так называемой информационной эволюции, что влечет за собой резкое повышение ценности знания со стороны всех членов социума. Если информация рассматривается сторонниками современных концепций новой четвертой волны (Бжежинский, Белл, Тоффлер, Масуда, Эванс) как ведущее средство производства и главный сектор экономики наступающей эпохи, то обладатели информации и знания оказываются, тем самым, имеющими

<sup>195</sup> Лецзы // Дао: Гармония мира. М.-Харьков, 2000. С. 84.

ценностный приоритет по сравнению с реальными производителями благ или их распределителями. Сторонники теории «ноосферы» как высшего этапа трансформации общества в направлении усиления взаимопроникновения бытия и разума связывают со знаниями высшие ценности общества в целом и отдельных индивидов в частности. Можно сказать, что знания становятся богатством народов, выражая степень их свободы, независимости, безопасности, благополучия, процветания. Одновременно знания достигают такой глубины, что вызывают и наибольшую опасность, возможность разрушения не только цивилизации, но и природы, умножение возможностей массовой смерти, болезней и потери смысла существования. Рост ценности знания в эпоху потребления качественно отличен от аналогичных процессов в период архаики или господства теологии. Его особенностью становится утилитарность, с одной стороны, и отсутствие ответственности за результаты его использования, с другой. Обобществление субъекта знания, невозможность изолированного процесса творчества способствуют снижению личной ответственности за применение знаний. Знание как воплощение свободы может рассматриваться и как основание для ее потери. Тем самым небывалый рост ценности знания, сопровождающий грядущее информационное общество, может привести как к качественным позитивным, так и к негативным последствиям. Однако размышления древних о том, что знание не является ценностью без добродетели (Конфуций, Сократ), пока не находят развития в исследованиях современных социологов и футурологов.

Таким образом, знание как субъективное представление индивида о мире, дающее ему власть над внутренней или внешней природой, воплощенное в рациональную, чувственную или интуитивную форму, может быть отнесено к наиболее высоким ценностям, разделяемым человечеством, несмотря на существенные различия в абсолютизации какого-либо из его видов или методов достижения. Если знания об отдельных предметах и явлениях могут быть безоценочными, но представлять ценность для человека как отражение объектов, то знания о мире в целом, неизбежно включающие отношение субъекта к себе самому, оценочны и представляют ценность не только как факты истинности представлений, но и как факты оценивания. Особую ценность для индивидуального бытия представляют субъективные интуитивные и мистические виды знания, которые, с одной стороны, позволяют увидеть взаимосвязи между разнородными рациональными воззрениями, и с другой – выражают уникальный духовно-практический опыт индивида. Знания, обусловленные переживанием, влиянием личных свойств субъекта с точки зрения общества и науки имеют достаточно низкую оценку, в то время как для самого индивида их оценивание предельно высоко. Субъективность не только умаляет ценность знания, искажая его, но и



делает его богаче по содержанию, повышая его внутреннюю значимость. Усложнение картины мира, открытие множества противоречивых фактов приводят современных мыслителей к выводам о множественной структуре бытия, с одной стороны, и множественности знаний, с другой. Анализ тенденций в эволюции знания и его оценивания показывает, что увеличивается доля рационального знания, имеющего ориентир на практическую пользу, однако предельное развитие этого вида знания способно подвести человека как к новому качественному подъему, так и к кризису и исчерпанию этих возможностей.

В плане индивидуального существования ценность знания и его поиска тесно связаны не только с результатом, но и с самим процессом его обретения. Знания индивида выступают не столько отражением знаний и истин, заключенных вовне, но их творчеством, предающим бытию значения и смыслы. Таким образом, способность субъекта к творчеству выступает еще одной самостоятельной ценностью индивидуального существования, которая, реализуясь, превращается в общественно значимую.

В то же время знание во всех формах его проявления выступает источником продления, умножения качества существования и в этом смысле оказывается одной из форм обретения «вечности». Истинное знание во всех системах мировоззрения расценивается как возможность приобщения к вечному абсолютному, совершенному бытию. В одних случаях это бытие имеет сакральный, мистический смысл, в других – информационно-рациональный. Однако отсутствие результата поисков в ряде случаев превращают знание из ценности-средства в самостоятельную цель, а его накопление рассматривается как наиболее полный вариант усовершенствования личного бытия.

#### 4.4. ТВОРЧЕСТВО И ЕГО ЦЕННОСТНЫЙ СМЫСЛ

*Все, что вызывает переход из небытия в бытие, – творчество.*

Платон

*Творчество есть освобождение от рабства.*

Н. Бердяев

Творчество как ценность для субъекта выступает сферой наполнения жизни смыслом, реализации свободы, создания собственной реальности, соответствующей внутренним запросам индивида. Творчество представляет для индивида возможность быть не «вещью среди вещей» или «политическим животным», но единственным существом, способным к самосозиданию и самосовершенствованию, с одной стороны, и к приумножению бытия в практическом и эссенциальном аспектах, с другой.

Творчество – это всегда уникальный и неповторимый ответ личности на вопрос бытия о сущем, который никто не способен дать вместо нее. Вместе с тем, творчество – не только ответ, но и собственный вызов внешнему бытию, который одновременно есть и вызов самому себе. Творчество – это создание новых форм, значений и смыслов, идущих не вслед за бытием, но перед ним или сверх него. В то же время творчество есть поиск себя в ином состоянии, в феноменах, становящихся из внутренних внешними. Творчество – это не абсолютная ценность, которую индивид защищает, рискуя жизнью, и не та, которая присуща всему человечеству безотносительно к эпохе или культуре. Но творчество – одно из тех состояний, испытав которое, человек не только по-новому оценивает свою жизнь, но и перестанет страшиться ее окончания, ее бесполезности и бессмысленности. Творчество – это ценность, которая способна сделать из бытия «больше, чем бытие», из жизни – «больше, чем жизнь», из возможности – «больше, чем возможность». Творчество – это и игра актера, исполняющего роль и замысел режиссера, воплощающего собственную идею, и уникальное переживание зрителя, вызванное спектаклем, учитывая, что каждый из нас представлен единством всех трех персонажей.

Обозначив основные позиции в понимании смысла и значимости творчества для индивидуального бытия личности, перейдем к их более глубокому изучению, применяя метод дополнительности и принципы экзистенциально-феноменологического анализа. Рассмотрим проблему творчества в контексте сопоставления восточной и западной традиций, что позволит избежать однозначных оценок и осмыслить истоки их внутреннего единства и противостояния.

#### **а) своеобразие оценивания творчества в восточном мировоззрении**

Творчество принято считать ценностью западного мировоззрения и поведения, в то время как для Востока эта способность во многом трактовалась как излишняя и опасная, и причины этой традиции достаточно ясны. Во-первых, в восточных философских учениях отсутствует как идея Бога Творца мироздания, так и идея самотворчества материи, что лишает процесс творчества абсолютной онтологической значимости. Творчество рассматривается, скорее, как феномен, проявление становящегося, обусловленного бытия, изначально имеющего предельно низкую оценку. В соответствии с буддийскими традициями, творчество есть одна из причин перемен и новых зависимостей, в даосской – создание новых качеств, все дальше уводящих индивида от безначальной сущности пустоты.

Во-вторых, идея гармонии, столь значительная на Востоке, объясняет излишнюю роль творческих процессов, которые способны

разорвать существующий в мироздании баланс качеств и субстанций и стать причиной деструктивности. Творчество выступает в этом смысле выражением целенаправленного изменения, которое расценивается как утрата изначального энергетического и духовного баланса, равновесия частей космоса и индивидуального микрокосма.

В-третьих, восточное мышление, являясь синтетическим единством мифологического, религиозного и философского мировосприятия, стремится к утверждению ценности традиции, прямо противостоящей ценности нового, творческого, изменяющего. Рассуждая о ценности традиции, Р. Генон, например, видит в ней самую сущность Востока, источник его духовного приоритета над Западом, который заменяется там стремлением к практицизму, утратой глубинных духовных символов, синкретизмом и тягой к новизне<sup>196</sup>. С точки зрения мифологического и религиозного миропонимания, отступление от традиционных установлений или сомнение в их святости неизбежно ведет к утрате связей между поколениями, консолидирующими общество не только в пространстве, но во времени. Консерватизм, автаркия, нетерпимость выступают инструментами, охраняющими традиционные общества от влияния иных культур и собственного творческого меньшинства.

В-четвертых, отсутствие ценности индивидуальной личности, противостоящей природе и обществу, лишает феномен творчества его главного субъекта, обладающего непрерывной активностью. Наиболее ярко это выражается в буддизме, где отрицается даже сама личность как нечто единое и уникальное. Субъективность с этих позиций выступает формой бытия объективной духовной субстанции, не нуждающейся в конструктивных, созидательных способностях, ибо пребывает в покое. Другие учения восточной традиции, признавая личность как таковую, отрицают ее исключительность по отношению ко всему остальному мирозданию. Отсутствие противоречия в отношениях человека и мира в силу их органического единства делает излишними креативные начала ради утверждения самостоятельного и самодостаточного существования.

В-пятых, своеобразное понимание свободы как исключительно внутреннего феномена, лишает творчество его высшей цели. Для восточных традиций характерно стремление к освобождению от внутренних страстей, привязывающих духовную субстанцию к материальному бытию. Феномен внешней свободы как независимости от власти природы, общества, смерти, выступающий одной из главных целей творческих процессов, в целом не характерен для мировоззрения и практики Востока. Свобода же выступает источником, сферой проявления и целью творческой деятельности. А поскольку творчество есть внешнее выражение субъективного переживания индивидом мира, оно оказывается связанным не только с освобождением души от пороков, но и с

<sup>196</sup> См. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. СПб., 2000.

возможностью выразить внутренне значимое во внешней реальности. Следование авторитету учителя, наставника исключает возможность творческих интерпретаций в борьбе с собственным несовершенством. Однако духовные устремления существенно отличаются от получаемых результатов, и, несмотря на желание лишь комментировать и интерпретировать, мыслители Востока создавали и создают новые произведения духовной культуры человечества, творчески дополняя классические тексты.

И, наконец, восточный тип восприятия и истолкования мира опирается преимущественно на иррациональные способности к мистической интуиции, созерцанию, «пра-логическому» (Л. Леви-Брюль), целостному постижению сущности бытия, что если и рождает феномены творчества, то делает их качественно отличными от образцов западного критического мышления. В буддизме и дзэн-буддизме целью духовного совершенствования выступает состояние раскрытия сознания, его очищение и просветление. В этих состояниях творчество попросту излишне, так как выражает стремление к чему-либо, в то время как чистое сознание характеризуется, прежде всего, покоем и безмятежностью. Созерцание как феномен чистой пассивности выступает целью познания и существования в традиции Востока, что не только отрицает стремление к активности и творчеству, но и рассматривает их как преграду на собственном пути. Разум, как и тело, рассматриваются здесь как внешние формы, затрудняющие видение духовным Я истиной природы мира, сравниваемые в веданте с ножнами, скрывающими кинжал. Разум как источник творческих способностей не только не включается в состав духовной сущности Я, но и оказывается источником ее заблуждений и иллюзий. Поэтому целью, как в познании так и в поведении, выступает отказ от активности и анализа, поскольку цель заключена не в самовыражении, а в трансцендировании в изначальное, а, следовательно, не нуждающееся в *со-творении*.

### **б) индийская традиция**

В то же время восточная философия достаточно глубоко раскрывает идею создания, сотворения мироздания, понимаемого здесь как *упорядочивание* и выступающего объективным феноменом творчества. В отличие от западного мировоззрения, творческая сила богов в ортодоксальном брахманизме связана с внесением в мир морального порядка, благодаря которому адришта (совокупность добродетелей и недостатков) индивидуальных душ и единичных сущностей могла бы получить по заслугам надлежащую долю удовольствия или страдания. С позиции школы вайшешика, создание мира как соединение и упорядочивание, наделение его душой – высшей мудростью и совершенством (Брахмой) осуществляется циклически и сменяется

состоянием разрушения. В этом смысле альтернатива созидания не рассматривается как воплощение зла и антиценность, но выступает как естественная стадия «отдыха», «разрядки», необходимая для становления, которое не может быть подобным вечному двигателю: «Подобно тому, как после тягот и забот дневных трудов бог дает нам возможность отдохнуть ночью, так после несчастий и страданий, много раз испытанных душами в созданном им мире, бог предусматривает освобождение от страданий всех существ на некоторое время. Это осуществляется посредством разрушения мира»<sup>197</sup>. В то же время большинство школ индийской философии связывают создание мира и его внутреннего порядка с соединением материальных и духовных безличных сущностей, в целом сводя к минимуму креативную функцию богов, даже таких, как Ишвара. Творческие способности богов и человека оцениваются здесь как мера участия в реализации потенциально существующего, согласно тому, как причина уже включает в себя следствие, а одна из сторон дуальности бытия (материальная или идеальная) включает в себя свою альтернативу.

Современные оценки творческой деятельности свидетельствуют о повышении ее ценностного статуса в восточном мировоззрении. С позиции тибетского буддизма, творчество, наряду с целительством, относится к двум из десяти важнейших разделов знания, которые «служат цели принесения блага другим живым существам; они проистекают из любви и заботы об окружающих»<sup>198</sup>. При этом творчество ставится на первое место, поскольку, как отмечает настоятель одного из современных буддийских монастырей, благодаря этому человек обучается мастерству, которое впоследствии он станет применять, совершенствуясь в остальных областях знания. Творчество обладает столь высокой ценностью, поскольку помогает индивиду обрести гармонию с окружающим, приносит благо другим, рождает вдохновение и новое понимание жизни. Высшая форма совершенного творения есть сама Вселенная во всей ее «глубочайшей выразительности». Через личное творчество человек «научается выражать свое глубинное постижение и подражает творческому процессу разворачивания Вселенной, действуя в соответствии с этими же законами»<sup>199</sup>. Творчество характеризуется как свобода, с одной стороны, и как правильное понимание гармонии и баланса, с другой. Эта двойственность помогает решить проблему свободы и нормативности в творческой деятельности, которая остается еще во многом не доступной для западного общества. Чтобы добиться успехов на пути к совершенству, необходимо привести ум в состояние ясности и покоя; достижение предельной концентрации и одновременной отрешенности от внешнего мира – правило, которое знакомо для каждой творческой личности.

<sup>197</sup> Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М., 1994. С. 242.

<sup>198</sup> Тай Ситупа Двенадцатый Относительный мир, абсолютный ум. М., 1997. С. 45.

<sup>199</sup> Там же.

Ценность творчества заключена и в том, что оно выступает «самоотдачей» мастера, находящегося в состоянии вдохновения, которая является источником «благодатной энергии». Овладение творческим процессом призвано подвести человека к пониманию того, что тайна великого находится в каждой вещи, а мастерство и истина, которую оно открывает, и является конечной целью творческой деятельности. Такой подход, по нашему мнению, выступает современным, неортодоксальным вариантом позитивного отношения к бытию, нехарактерным для классического раннего буддизма. В то же время он отражает общебуддийскую идею терпимости в отношении всех форм жизнедеятельности, толерантности пассивного и креативного начал в человеке.

### **в) мусульманская традиция**

В мусульманской традиции творческие способности личности оцениваются в большей степени как инструментальные, имеющие цель и смысл не в самих себе, но способствующие раскрытию способностей человека. Многие мыслители Востока отмечают, что хотя художники и поэты могут гордиться своими творениями и полностью посвящать себя искусству, оно, тем не менее, не является целью человека. Еще раз обратимся к высказываниям духовного лидера современного ислама А. Хомейни, отличавшегося не только аскетическим образом жизни в духе классической традиции, но и теоретическим анализом мировоззренческих и политических проблем. По выражению бывшего имама Ирана, «искусство существует во имя цели, корни которой находятся в человеческом существовании»<sup>200</sup>, и в этом смысле оно выступает инструментом, который может быть использован в различных направлениях. Оценка творчества, таким образом, находится в самой тесной связи с тем, в какой мере оно служит благу, в данном случае трактуемому в духе ислама. Благом же выступает раскрытие всей полноты способностей творческой личности, данных ей свыше, содействие укреплению веры, а также воспитание высших нравственных принципов у публики. Следует отметить еще одну важнейшую особенность творчества, проникнутого духом Корана, которая состоит в символизме, по своим глубинам несопоставимым с западным. С позиции ислама все религии и культуры являются символическими воплощениями одной универсальной истины, а единый Бог носит множество имен. Интерпретация истины и ее символов уникальна в каждом акте веры индивида, в его сознательных и бессознательных переживаниях, которые также выступают феноменами творчества в постижении откровения. Истолкование символов, начертанных в Книге Жизни «божественным пером», однако, является возможным лишь в сакральных науках и в этом смысле весьма элитарно.

<sup>200</sup> Аятолла Хаменеи об искусстве // Вожди народов - XX век. Свет исламской революции: Речи и выступления. М., 1997. С. 347.

Тесная связь теологии с нумерологией, космологией и «наукой о буквах» дает значительный простор для творческих поисков мистиками методов открытия знания и его использования.

Так, Ибн Халдун полагал, что, поскольку письма составлены из тех же элементов, из которых образованы все сотворенные существа, то определенные комбинации букв обладают способностью воздействовать на них. Р. Генон отмечал, что ступени овладения наукой о буквах и цифрах в мусульманской традиции восходят от простой процедуры предсказания к более высоким стадиям, где происходит «инициация, которая во всех подробностях воспроизводит космогонический процесс и которая представляет собой самую полную реализацию всех возможностей человека, проходящего все испытания универсального существования»<sup>201</sup>. Поэтичность Корана стала основой поэтичности и символичности мировоззрения народов мусульманского Востока, что выразилось не только в сакральном творчестве, но и в профанных науках, и в искусстве. Можно сказать, что творчество в восточной традиции понимается не как способ умножения мира объектов и усовершенствования природы, а как высшая способность понять тайны уже существующего бытия и управления его силами. Творчество выступает здесь не инструментом дополнения внешнего мира, но расценивается как уникальная способность единичного индивида своеобразно постигнуть основы всеединого абсолюта. Направленность творческой способности внутрь мироздания имеет своей особенностью стремление осуществить влияние на процессы бытия в направлении от духовных к материальным, в то время как на Западе сложились совершенно иные подходы к пониманию и оцениванию творчества.

#### **г) оценка творчества в западной и отечественной философии**

Творчество в западной традиции выступает выражением высшей способности человека порождать, создавать нечто новое, никогда ранее не бывавшее. В античной философии творческие способности связывались Платоном с устремленностью к достижению высшего созерцания бытия, Аристотелем с индивидуальным выражением богатства природы в процессе мимесиса. В средние века творчество становится главным атрибутом божественного бытия и сотворенного «по его подобию» человека. Культ творческой, прежде всего, художественной, способности личности связан с эпохой Возрождения. Знания, истина, аксиомы, по мнению европейских мыслителей, выступали основанием, соединяющим человечество. «Единообразные Идеи, зародившиеся у целых народов, не знающих друг о друге, должны иметь общее основание истины»<sup>202</sup>, – писал

<sup>201</sup> Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. СПб., 2000. С. 225.

<sup>202</sup> Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций // Философия истории: Антология. М., 1995. С. 34.

Дж. Вико в начале XVIII века. Немецкая философия Нового времени исследует связь творчества и свободы, единства в его основе сознательной и бессознательной деятельности, возможность соприкосновения человека с абсолютном. В «философии жизни» феномен творчества оценивался как имманентный самому процессу жизни, постоянно порождающему новые качества и формы. В экзистенциализме он был понят как трансценденция, выход за пределы природного и социального бытия в состояние чистой свободы. В позитивизме и неопозитивизме – как способ приумножения природного бытия и увеличения власти над стихийными силами. В психоанализе – как сублимация, трансформация бессознательных влечений в общественно приемлемые формы выражения. В постмодернизме – как способ создания и развития собственной истины и реальности среди многообразия субстанций и смыслов.

Что касается отечественной философии, то многообразие подходов к пониманию творчества здесь можно объединить в две основные позиции. Представители первой относят творческие акты к сфере духовного – религии, философии, искусству, исключая при этом науку (Н. Бердяев, Г. Шпет, М. Бахтин<sup>203</sup>). Представители второй, связывающие творчество с сущностью человеческой природы, рассматривают все виды деятельности, в том числе познание и практику как уникальную созидательную активность (В. Розанов, Д. Мережковский, П. Флоренский<sup>204</sup>). По нашему мнению, отечественные мыслители внесли наибольший вклад в изучение проблемы творчества и акцентировали ее аксиологическую сущность.

В чем заключается ценность творчества с позиции западной и русской философской традиции? Отвечая на этот вопрос, попытаемся суммировать аргументы различных подходов, не противопоставляя их, а дополняя аргументами оппонентов.

Во-первых, творчество выступает основанием цивилизации как способа жизнедеятельности общества, противостоящего природному существованию. Создание нового есть творчество «второй природы», подконтрольной человеку и обусловленной его активностью.

Во-вторых, творчество является основанием формирования и развития культуры как духовно-практической формы бытия общества, выражающей чувства, верования, знания, ценности, идеалы, воплощенные в материальные формы или остающиеся идеальными. Существование культуры в этом смысле обусловлено способностями человека к творчеству. Творчество в области ценностей, доступное не только духовной элите, но потенциально и каждому индивиду, способно качественно преобразовать, «пресуществить» (по терминологии П.

<sup>203</sup> Бердяев Н. О рабстве и свободе человека, Я и мир объектов, Опыт эсхатологической метафизики // Творчество и объективация. Минск, 1999; Шпет Г. Сознание и его собственник, Скептик и его душа // Философские этюды. М., 1994; Бахтин М. Литературно-критические статьи. М., 1986.

<sup>204</sup> Розанов В.В. О понимании. М., 1994; Булгаков С.Н. Религия человеколюбия у Л. Фейербаха // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2.; Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990.



Флоренского) материальную действительность, через наполнение ее значимостью и высшими смыслами, связанными с переживанием и осознанием.

В-третьих, творчество как процесс создания смыслов и значений есть ценность существования индивидуального человека, его экзистенции, где возможна и осуществима неповторимая смысло-жизненная ситуация и не запрограммированный ответ на нее. Незаданность смысла и условие постоянного выбора с полной ответственностью за его последствия делают процесс творчества не только безоблачно-радостным, вдохновенным и прекрасным, но и тяжелым, полным душевных мук, переживаний, осознания трагических последствий своей свободы.

В-четвертых, творчество есть сфера, раскрывающая ценность единичного в природном и духовном своеобразии. Негативность единичного как одностороннего и случайного компенсируется способностью к творчеству, выражающему всю силу субъективности, через переживание и активность. Творчество всегда есть выражение своеобразия, сотворения внешних для субъекта смыслов или предметов «по своему образу и подобию», в каждом из которых, как в зеркале, отражается и узнается сам индивид.

В-пятых, творчество выступает воплощением свободы мыслей и поступков индивида от природно-социальной необходимости. Творчество есть направленность от человека в мир, в то время как закон, необходимость есть направленность от мира к человеку. Творчество исходит из свободы, небытия и делает возможной свободу как победу внутреннего над внешним.

В-шестых, творчество оказывается одним из важнейших оснований победы личности над страхом перед смертью и абсурдностью мира. Творческое вдохновение способствует душевному покою, внутреннему согласию с собой, созидательному, неагрессивному мироотношению. Психотерапия XX века справедливо считает творчество важнейшим условием душевного здоровья личности в эпоху депрессий, отчужденности от результатов труда, одиночества и безверия. С другой стороны, творчество выступает победой индивида над временем, смертностью, забвением, бессмысленностью жизни. Творчество не только продлевает жизнь создателя в памяти его потомков, но является манифестацией субъекта в бытие, которая, состоявшись, уже не может быть отменена, даже если память о ней не сохранится. В этом отношении творчество, в первую очередь, есть ценность для личности, придающая смысл, свободу, значимость его жизни в его субъективном переживании вплоть до самой последней минуты.

#### **д) творчество и экзистенция**

Творчество выступает одной из высших экзистенциальных ценностей личности, способом создания той реальности, которая не присутствует в бытии, но является с его точки зрения должной и желаемой. В то же время творчество не есть только изменение в направлении идеала как воплощения добра, мудрости и красоты. Творчество включает в себя и создание образов безобразного, низменного, посредственного, которые, по мнению их создателя, необходимы миру как предостережения, как основа трагического понимания бытия, вне которого не возможны забота, ответственность, поиск добродетели и истины. Творчество выступает еще одной попыткой человека утвердить свое существование во времени, выразить свою уникальность, независимо от восприятия ее внешним миром, создать свой неповторимый мир и воплотить в него неповторимый смысл.

Творческая деятельность в том или ином проявлении делает ценной для субъекта даже обыденные действия или тяжелый труд. Внесение собственного авторского начала в какой-либо процесс наполняет его особой значимостью для индивида, воспринимающего нечто внешнее как о-душевленное его мыслью или чувством. Творчество становится, таким образом, одним из условий положительного оценивания внешнего бытия субъектом, который находит возможности для того, чтобы оно оказалось созвучным его собственному внутреннему миру. Это не означает простого следствия, что творческая личность всегда довольна окружающим миром, если он позитивно воспринимает ее креативные действия. Иногда, напротив, художник производит впечатление человека, находящегося в полной дисгармонии с миром, пытающегося его переделать или уничтожить (В. Вангог, С. Дали). Но в то же время стремление к творчеству, которое дополняет или переделывает внешний мир, указывает на то, что субъекту присуща надежда на то, что мир может и становится лучше под его влиянием. В случае изначально положительного оценивания мира субъект рассматривает творчество как умножение существовавшего совершенства, при негативной оценке мироздания творческая деятельность выступает средством и условием его очищения, возвышения, наделения смыслом и ценностью. Если для индивида недостаточно оснований для любви к миру, то творчество становится источником для любви «к себе в мире». Личность, ориентированная на любовь к самому себе, по Фрейдю и Фромму, описанная как нарциссическая, через творчество продолжает развивать любовь к себе и своему качеству в мире, хотя бы отчасти принимая внешнее в свой мир и автоматически наделяя его высшей оценкой. Несмотря на всю эгоистичность этого переживания, оно становится условием некоторого приятия мира, его допущения к своей самости, учитывая, что нетворческая деятельность лишает индивида такой возможности, оставляя одиноким и агрессивным.

С позиции психоаналитической теории, творчество выступает случаем трансформированного эротического влечения или сублимацией. В некотором смысле это также выступает способом обретения душевного здоровья и удовлетворенности, хотя (как полагают последователи этой концепции), эти переживания глубоко иллюзорны. Экзистенциальная традиция видит в творчестве основание исполненности личности, искание и обретение собственного пути и смысла существования, гарантирующего, с одной стороны, ее свободу, а с другой, нетождественность безличному роду. В этом случае творчество становится вариантом бунта против массового общества и абсурда вещного бытия и ищет, скорее, не разрядки, гомеостаза, покоя, а нового накала и напряжения, способного к конструктивному отрицанию. В том и в другом случае творческая способность и деятельность противоречивы как по своей природе, так и по внешнему выражению, способному стать основанием как «мук», так и для «радостей» творчества. Но в то же время творчество оказывается не только усовершенствованием мира, но и совершенствованием самой личности, блуждающей в поисках смысла. Обогащение духовного, эмоционального и интеллектуального мира, происходящего в процессе творческого опыта, и даже возможное «обретение себя», имеет для человека не меньшую, а в каких-то случаях и большую, ценность, чем обретение мира и его позитивной оценки. Творчество, тем самым, становится источником богатства внутреннего мира человека при том, что первоначально может рождаться как потребность в обретении богатства внешнего (материального или связанного со славой).

#### **е) творчество и нравственность**

Что касается этики творчества, то ее главной проблемой в современный период, по нашему мнению, выступает вопрос о том, всегда ли творчество служит и должно служить благу? Отдавая отчет в сложности определения самого понятия «блага» и его субъективном понимании не только для каждой этнокультурной группы, но и в индивидуальном сознании каждой личности, постараемся рассмотреть этот вопрос, не противопоставляя в этом случае различные подходы.

Постмодернистическое мировоззрение, как известно, утверждает многообразие форм реальности и форм ее отражения или наделения смыслом. В этом случае неизбежным оказывается признание, что прав каждый, что-либо мыслящий о мире. С другой стороны, творчество как усовершенствование мира или самого себя каждым видится ориентированным в самых различных направлениях. Если в эпохи господства нормативности в искусстве воспевание и пропаганда войны, насилия, убийства, уродства, низменных способностей человека были запрещены моралью, общественным мнением, цензурой и критикой, то современная свобода творчества в искусстве дает возможность для

воспитания у зрителя как любви и заботы о мире, так и ненависти, и презрения к нему. Что касается научного и технического видов творчества, то каждое открытие и изобретение в этих областях могут стать как источником продления жизни индивида и природы, так и их истреблением. Возникает вопрос: является ли творчество сферой чистой свободы индивида или оно должно быть подчиненным неким моральным императивам? Если жизнь по своей ценности выше творчества и свободы, то может ли она быть таким императивом? Какие вообще императивы мы можем сопоставить с творческим гением? На чьи ценности при этом следует опираться: простого большинства или духовной элиты?

Размышляя над этими вопросами, следует помнить о двух моментах: во-первых, творчество всегда создает новое из небытия и, во-вторых, оно отображает дух самого автора, субъекта действия. Значит, давая себе свободу отобразить в искусстве свое благоговение или страх перед миром, художник или ученый получает и полную ответственность за последствия своего творчества. Ответственность как обратная сторона свободы есть в этом случае и обратная сторона творчества. Свобода состоит как в том, чтобы *сказать*, что ты думаешь, так и в том, чтобы *не сказать* этого в силу самоконтроля, а не внешнего давления. Переживания, вынесенные в мир и отчужденные от творящего их индивида, начинают собственное существование, уже неподконтрольное их автору. Его свобода связывает только акт их рождения, но не бытия и не влияния на других индивидов. Осознание этой ответственности и уровень духовного развития автора составляют, по нашему мнению, основания для творческой деятельности не только в искусстве, но и в научно-технической сфере. Уровень духовного, нравственного развития творческого человека имеет наибольшее значение по сравнению с другими индивидами, поскольку он формирует направление для деятельности большинства, следующего моде, стереотипам.

Если говорить об императивах, которые могут ограничивать сферу творчества, следует понять, что, в свою очередь, делает его возможным. Это, прежде всего, Свобода, делающая возможным выражение собственного видения мира и его приумножение, и Жизнь, дающая саму возможность существования индивидуальности. Таким образом, ограничением сферы творчества может выступать только то, что в конечном итоге обуславливает ее существование. Нанесение вреда жизни и свободе для себя и по аналогии для другого оказываются моральной границей, от которой начинается творчество как путь совершенствования, вне которой творчество есть источник хаоса и деструктивности.

Всекие ограничения, особенно моральные, умаляют творческую свободу, а потому данный подход отнесения творчества к ценности и попытка подвергнуть эту «святыню» нравственной рефлексии, возможно,

вызовет немало возражений. Но обоснование нами данного подхода имеет своей целью не только поиск сторонников в этом вопросе, но и его постановку как важнейшей мировоззренческой и практической проблемы современности. Научное творчество человечества как самоцель, как сфера свободы от морали, по нашему мнению, одна из наиболее опасных иллюзий западного мира, способная утвердить себя ценою гибели человечества или других видов жизни. Обсуждение этой проблемы, вероятно, станет одной из самых актуальных дискуссий в науке и философии, по мере открытия возможности изменения кода ДНК, клонирования, создания биороботов и т.д. Свобода художественного творчества и ее границы традиционно являются дискуссионной и высоко актуальной проблемой эстетики, но и она сегодня приобретает своеобразные формы и требует нового обсуждения и философского анализа, поскольку никогда ранее искусство не было столь мощным источником формирования деструктивного и агрессивного отношения к миру.

Подводя итоги данного раздела, следует еще раз отметить, что творчество выступает одной из высших ценностей индивидуального бытия личности как возможность совершенствования внутреннего и внешнего миров. Творчество как способ утверждения ценности своей индивидуальности становится основанием для высокой оценки его субъекта со стороны другого и мира в целом. Творчество становится наиболее продуктивным практическим источником продолжения индивидуального существования в бытие, преодолевая смерть и временность. Творчество оказывается глубинным основанием для позитивной оценки внешнего мира, его притяжения субъектом через творческое пре-творение. В истории человечества наиболее отчетливо можно выделить два типа оценки творчества. Первая, включающая восточную, в том числе и мусульманскую традицию, исходит из того, что творчество есть средство постижения тайны мира, дающее свободу его переживания каждым человеком, дополняющее мир внутренне, духовно символами, значениями, смыслами. Вторая, включающая западную и отечественную традиции, оценивает творчество как высшую возможность усовершенствовать, умножить, дополнить духовное и предметное бытие, мир природы как способ раскрыть индивидуальное своеобразие человека как неповторимой личности; внести смысл и ценность в собственное существование и внешнее бытие. Первый подход оценивает творчество как способ истолкования бытия, включения в его процессы и управление ими. Второй стремится к созданию новой реальности, вне той, что уже дана индивиду изначально, не к постижению тайны, а к ее созданию и наполнению смыслом. В каждом из вариантов творчество выступает воплощением высшей формы активности человека по отношению к себе и

внешней реальности, дающей возможность, право и ответственность за все виды преобразующей деятельности.

Среди ценностей индивидуального существования на первый план выдвигаются те, которые в большей степени содействуют раскрытию внутреннего потенциала личности и способствуют обретению смысла жизни. Поэтому, наряду с ценностями существования, духовности, знания и творчества, на наш взгляд, необходимо исследование ценности любви, феномена, связанного как с высшим проявлением жизненности, так и высшим выражением духовности.

#### **4.5. ЛЮБОВЬ КАК ЦЕННОСТЬ ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ**

*Любовь видит человека таким, каким  
его «предполагал» при создании бог.*

Фон Хаттинберг

*Только влюбленный имеет право на звание  
человека.*

А. Блок

*Тот, кто любит по-настоящему  
какого-то одного человека, любит весь мир.*

Э. Фромм

Изучение любви как ценности выступает, по нашему мнению, одной из самых актуальных проблем антропологии и аксиологии, так как ее решение относится к сугубо внутренней, интимной сфере индивидуального бытия и в меньшей степени обусловлено факторами среды, экономических и социальных отношений. В то же время это затрудняет изучение проблемы и неизбежно приводит исследователя к субъективным оценкам и выводам. Поэтому рассуждения философов и мыслителей, касающихся в своем творчестве темы любви или непосредственно ставящих ее объектом своего теоретического изучения, весьма противоречивы и не производят впечатления единой системы знаний, накопленных человечеством. Однако создание классификации здесь может способствовать более ясному видению проблемы через объединение многообразия интерпретаций в два основных подхода или направления (Следует отметить, что, говоря о феномене любви, мы будем иметь в виду чувство, направленное, прежде всего, к другому человеку, в особенной степени – любовь между полами и любовь к ближнему.) Понимание и оценивание любви представителями первого подхода, который условно может быть назван *натуралистическим*, связано с

представлениями о ней как об естественно-природном явлении, проявляющемся в жизнедеятельности человека, вопреки его разуму, свободе, духовной способности. Второй подход связывает любовь с выражением свободного выбора индивида, с развитием его духовности, через ограничение эгоизма, с условием смысла жизни и творчества личности, в силу чего он может быть назван *экзистенциальным (или смысло-жизненным)*. Первый подход широко представлен в восточной традиции, в ортодоксальной христианской философии, а также в творчестве последователей волюнтаризма (например, А. Шопенгауэра, опиравшегося на буддизм и веданту), классического психоанализа (З. Фрейда) и в трудах современных последователей этих теорий. Общим для его представителей является заниженная оценка половой любви, ее материалистическое истолкование как страсти, аффекта, «ловушки природы» (А. Шопенгауэр), инстинкта, вопреки которому человек способен и должен совершенствовать себя духовно.

Под восточной традицией в данном случае понимается индийская, китайская и мусульманская философия, в которой культ любви и ее духовно-практическое истолкование были, скорее, исключениями, подтверждавшими общее правило.

#### **а) аксиология любви в индийской традиции**

В индийской религиозно-философской традиции любовь выступает одним из наиболее ярких выражений жизни, которая в целом оценивается негативно. Любовь понимается как высшее удовольствие, способное дать наслаждение телу и душе любящего, которое, к сожалению, столь кратковременно и тягостно в случае потери, что мудрец должен избегать его, сохраняя независимость духа. В Дхаммападе настойчиво утверждается идея о том, что влечение к женщине, детям является одним из главных условий закрепощения духа человека, который скован чувственностью, страхом, заботой: «Пока у мужчины не искоренено желание к женщинам – пусть даже самое малое – до тех пор его ум на привязи подобно теленку, сосущему молоко у матери. ...Такого человека, помешанного на детях и скоте, исполненного желаний, похищает смерть, как наводнение спящую деревню»<sup>205</sup>. Поэтому путь брахмана, мудреца лежит через преодоление желания счастья, обладания, наслаждения к полной невозмутимости, бесстрастности, непривязанности, отрешенности. Пожалуй, вся индийская философско-этическая традиция, за исключением школы чарвака (локаята) и тантризма, исходит из подобного понимания любви, что во многом объясняет ее отсутствие в списке добродетелей личности. Не только половая любовь, но и любовь к ближнему, к богу не входит в перечень праведных чувств буддистов, джайнов, последователей ортодоксального индуизма. Основанием ненасилия и уважения к жизни другого здесь

<sup>205</sup> Буддизм. Четыре благородных истины: Антология мысли. М.-Харьков, 2001. С. 69.

служит не любовь к нему, а беспокойство за собственное более низкое перерождение в случае недостойного поступка. Любовь к богу, в свою очередь, также не является высшим выражением причастности к духовному абсолюту, так как многочисленные божества не оказывают личного влияния на индивидуальные души, и совершенствование каждой личности идет самостоятельно и независимо от других людей и от высших сил.

Исключением из этого правила выступает материалистическая философия Индии, в которой культивировался идеал наслаждения жизни, трактуемого от вульгарного до утонченного гедонизма. Однако даже в трактате Ватсьяяны речь идет все же не об идеале любви и формах ее совершенствования, а об идеале наслаждения, в котором телесное дополняется духовным, эстетическим. Интересно, что именно Ватсьяяна впервые указывает на проблему душевного и физического здоровья, связанную с неудовлетворенностью чувств человека. Но, несмотря на то, что в обыденных представлениях культура Индии выглядит тесно связанной с культом любви, ее идеализация не соответствует западным канонам. Любовь выступает выражением чувственности по отношению к своему объекту, однако индивидуальность не играет здесь существенной роли. В текстах о любви не идет речь о внутренней взаимосвязи любящих, об уникальности переживаемого чувства и его ценности для духовного бытия личности. Это объясняет многочисленные гаремы, коллективные сексуальные практики во время исполнения обрядов. С другой стороны, для индийца любовь не выступает выражением свободного выбора в его реальной жизни, где, как известно, было широко распространено заключение брака как договора между родителями детей с самого раннего возраста. Особое отношение к соединению мужского и женского начала характерно для тантризма, с позиции которого женщина играет активную роль в пробуждении и развитии жизненной энергии и духовной силы мужчины. Но и в этой системе духовно-практического знания не идет речь о любви в ее европейском понимании. Личность партнера не является ценностью в собственном смысле, что делает невозможным и ценность индивидуальной любви и выявляет ее инструментальный характер. Целью взаимодействия мужчины и женщины является «вечное блаженство, выходящее за пределы возможностей нервной системы человека», открытие неисчерпаемого космического источника энергии, обретение бессмертия и «вечной радости»<sup>206</sup>. Это во многом объясняет то, почему в философской традиции Индии сложилась традиция недооценки роли переживания любви, понимание ее как преграды для совершенствования индивидуальности и духовности.

---

<sup>206</sup> Ферштайн Г. Тантра. М., 2002.



### **б) путь к гармонии: любовь в китайской традиции**

Искусство Китая и Японии, особенно литература и театр, свидетельствуют о более глубоком отношении к любви, о внесении в ее понимание личностного, индивидуального начала. Натуралистичность понимания любви как высшего выражения чувственности в Китае в то же время не имеет негативного оттенка, так как физическое, природное выступают не противопоставлением, а дополнением духовного, которое не существует без своей половины (инь – ян). Но это означает, что, восхищаясь любовью, мы должны возвысить и ненависть, а чтобы избежать разрушения, должны отказаться от созидания. От этой аксиологической двойственности рождается идеал безоценочности и бесстрастности, о котором писали Лао-цзы, Ле-цзы и Чжуан-цзы. В частности, Чжуан-цзы, объясняя ученику, что означает обрести путь Дао, отмечал: «Я называю бесстрастным такого человека, который не губит свое тело любовью и ненавистью; такого, который всегда следует естественному, и не добавляет к жизни искусственного»<sup>207</sup>. В этом суждении любовь и ненависть одинаково негативны для знающего сущность вещей. Если изучать даосскую внутреннюю алхимию, то может показаться, что так называемый «парный путь» или сексуальная алхимия выступает высшей точкой развития отношений между мужчиной и женщиной. Однако целью этой практики, так же как и в тантре, является не полнота любовных чувств и даже не наслаждение, а накопление порождающей энергии за счет партнера, укрепление здоровья и долголетие. По словам одного из исследователей истории и духа даосизма Е. Вонг, этот подход «решительно отличается от современных представлений о даосской сексуальной йоге, в которых Парный путь предстает как способ укрепить узы любви, соединяющие партнеров. Классические сочинения по сексуальной алхимии быстро развеивают эту иллюзию»<sup>208</sup>. Автор одного из таких трактатов – Лю Гуань Юй – отмечает, что при взаимодействии следует избегать эмоциональной связи с партнером, которого нужно рассматривать просто как ценный источник энергии<sup>209</sup>. Любовь, как и ненависть, способствует наибольшему исчерпанию сил, реализации потенциала человека, что ослабляет его жизненность и духовность. Историк бы заметил, что подобные взгляды были обусловленными общественным развитием Китая. Патриархальность отношений, низкая социальная оценка женщины не позволили сложиться высокой оценке половой любви, которая во многом остается внутренним переживанием, реализованным больше в искусстве, нежели в жизни. Здесь, так же как в Индии, отсутствует условие обоюдной свободы, выбора любимого для заключения брака. В то же время любовь как возможность

<sup>207</sup> Чжуанцзы. Знак полноты свойств // Дао: Гармония мира. М.-Харьков, 2000. Серия: Антология мысли. С. 184.

<sup>208</sup> Вонг Е. Даосизм. М., 2001. С. 254.

<sup>209</sup> См. Лю гуань Юй. Даосская йога. Алхимия и бессмертие // Дао: Гармония мира. М.-Харьков, 2000.

причастности к миру прекрасного наделяется высокой эстетической оценкой, что находит отражение в искусстве. Но, тем не менее, любовь и прекрасное, не существующие без ненависти и уродства, ничего не значат перед лицом смерти и вечности, перед великой пустотой, гармония которой не эстетическая и нравственная, а исключительно онтологическая характеристика.

### **в) путь к блаженству: любовь в мусульманской традиции**

В традиции мусульманского Востока любовь выступает и как выражение страстей, которых следует избегать, и как источник духовного приближения к божественному благу. Эта двойственность во многом объясняет ее противоречивые оценки в философии и поэзии. Однако, в целом, почитание любви мужчины и женщины не является характерным для духовной традиции мусульманской культуры и имеет возвышенное значение только в случае взаимосвязи с религиозной верой. Индивидуальность и свобода как условия любви не имеют здесь существенного влияния, что делает любовь элементом поклонения, служения тому, кто выше в религиозном или социальном плане. Так, Ибн Хазм в «Ожерелье голубки» размышляя о назначении любви, приходит к выводу, что «любовь бывает многих видов, и наиболее достойный из них – любовь двух любящих ради Аллаха, великого, славного: либо из-за усердия в труде, либо из-за согласия в основах веры и толка, либо из-за преимущества знаний, которыми одарен человек»<sup>210</sup>. Целью любви выступает единение, дающее обновление бытия и вечную радость. В этой оценке проявился не столько натурализм, сколько духовный смысл этого чувства, приближающего любящих к богу. О мистической природе любви многократно упоминается в трактатах суфиев, но при этом всякий раз отмечается, что ее высшим проявлением выступает любовь к Богу. «Цель любви – возжечь огонь, который возгорается из самых глубин влюбленного, – пишет Махдум-и А' Зам. – Путешествие в Боге – и есть ее (любви) завершение; суть божественного мира (маухиб) – тоже в ней; смысл перехода из мира тленного в мир вечный и разделение всех людей (на грешных и безгрешных) в Судный день – тоже в ней; борьба с недостатками и достижение совершенства – тоже в ней»<sup>211</sup>. Таким образом, любовь выступает всеохватностью многих иных онтологических и нравственных ценностей и связующим основанием мира человеческого и божественного. Главное свойство любви – полностью поглощать все существование любящего – оказывается выражением наибольшей искренности и глубины всех переживаний, идущих от сердца к сердцу.

<sup>210</sup> Средневековая андалузская проза. М., 1985. С. 30.

<sup>211</sup> Мудрость суфиев / Пер. с перс. О. М. Ястребовой, Ю.А. Иоаннесяна, Б.М. Бабаджанова. СПб., 2001. С. 426.

### **г) любовь и индивидуальность: специфика западного оценивания**

В западной традиции ценность любви утверждается уже с античности, где формируется идеал ее индивидуально ориентированного свободного выражения. Не останавливаясь подробно на историческом анализе становления ценности любви (так как это тема потребовала бы специального и обширного исследования), отметим основные логические аргументы и обоснования понимания любви как высшей сферы взаимоотношений людей. Уже в период архаики в поэмах Гомера и Гесиода любовь трактуется как сила, способная бросить вызов судьбе, року и пусть не всегда удачно, но противостоять им. Боги и богини любви (Афродита, Эрот) одни из самых могущественных в Олимпийском пантеоне, ибо они способны управлять людьми и их желаниями. Диалог Платона «Пир» – наиболее яркий пример возвышенного, смысло-жизненного понимания любви, который, будучи основанным на мифологии (в частности, знаменитом мифе об андрогинах), выражает мнение не только философов и эстетов, но и коллективные представления античного мира в целом. Любовь как обретение своей онтологической «половины», способной сделать существование личности наиболее полным, независимым и гармоничным, становится идеалом в западном искусстве и в жизни. Однако это представление было подвергнуто отрицанию христианством, главной ценностью которого становится свободная любовь к богу, доведенная, по словам Августина Аврелия, «до презрения к себе». В то же время христианское понимание любви не отвергало ее духовного смысла, индивидуальности ее носителя и источника и включило любовь в состав высших добродетелей (любовь к Богу и любовь к ближнему). Земная любовь, любовь между мужчиной и женщиной получила высочайшую оценку лишь в период Возрождения (начиная с творчества Ф. Петрарки), эпоху утверждения ценности свободы, в том числе от христианской морали и ценности человека как высшего существа в пантеистически понимаемом бытии. В европейской философии отношение к любви постоянно раздваивалось от натурализма и материализма до обожествления и наделения ее высшим смыслом жизни. Представители натурализма (М. Монтень, Ф. Бэкон, Б. Спиноза, А. Шопенгауэр, З. Фрейд, В. Белинский, А. Герцен, Л. Толстой) исходили из того, что любовь есть природное влечение биологического организма, которое необходимо человечеству для поддержания рода и которое лишает человека подлинной свободы. Спиноза с помощью теорем и логических доказательств стремился показать, что любовь к тому, что временно и преходяще, неизбежно ведет к страданию<sup>212</sup>. Поэтому единственным достойным объектом этого чувства, способным не ослабить, а укрепить дух человека он считает любовь к Богу («любовь ни на кого не может быть

<sup>212</sup> Спиноза Б. Этика // Избр. соч.: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 472–487.

обращена сильнее, чем на господа нашего бога»<sup>213</sup>). А. Шопенгауэр в «Метафизике половой любви» показывает, как хитра Мироя Воля в своей игре с человеком, давая ему иллюзию свободного выбора объекта любви и при этом преследуя свои интересы умножения жизни. З. Фрейд окончательно закрепил за способностью к любви биологическую бессознательную основу и лишил ее не только духовного содержания, но и нравственного смысла, даже если трактовал ее как иррациональную, как любовь-перенесение. В русской философии натурализм обосновывали не только представители материализма, такие, как В. Белинский, Н. Чернышевский, И. Сеченов, И. Мечников, но и религиозные мыслители, в том числе и Л. Толстой. Настаивая на необходимости духовного совершенства и нравственной чистоты, Л. Толстой выступал против идеализации любви, которая в его понимании всегда греховна: «Идеал христианина есть любовь к богу и ближнему, есть отречение от себя для служения богу и ближнему; плотская же любовь, брак, есть служение себе и потому есть, во всяком случае, препятствие служению богу и людям, а потому с христианской точки зрения – падение, грех»<sup>214</sup>. Целомудрие и сдержанность чувств составляли, по мнению Толстого, главные добродетели нравственного человека, что наделяло ценностью исключительно духовные формы любви.

#### д) экзистенциальная сущность любви

Экзистенциальное понимание любви начало свое развитие от Платона, М. Фичино, Ф. Петрарки к И. Г. Фихте, Л. Фейербаху, Э. Фромму, В. Франклу, но особенно ярко проявилось в творчестве русских философов – В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, В.В. Розанова, М. Гершензона, С. Рубинштейна. Представители этого подхода опирались, прежде всего, на следующие аргументы.

1. Любовь есть то, что соединяет мир воедино, наполняет его гармонией. М. Фичино писал, что «все части мира, так как они являются творением одного мастера и частями одной и той же машины и подобными в существовании, поочередно связываются между собой некоей взаимной привязанностью, так что с полным основанием можно сказать, что Эрот есть вечный узел и соединение мира, недвижимая опора его частей и прочное основание всей машины»<sup>215</sup>.

2. Любовь – высшая точка развития природы, соединяющая ее с разумом и духом. И.Г. Фихте объясняет это следующим образом: «Любовь – это самая интимная точка соединения природы и разума, это единственное звено, где природа вторгается в разум, она, стало быть, есть превосходнейшее среди всего природного ...влечение сохраняет характер

<sup>213</sup> Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье» // Избр. соч. М., 1957. Т. 1. С.123.

<sup>214</sup> Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1982. Т. 12. С. 207.

<sup>215</sup> Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона // Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. 1. С. 165.

свободы и деятельности, который ему необходим, чтобы оно могло существовать наряду с разумом»<sup>216</sup>.

3. Любовь – есть приобщение личности к бытию и роду, наполнение индивидуального смысла существования всеобщим. Наиболее обстоятельно эта идея излагается Л. Фейербахом в работе «Сущность христианства», где он, в частности, пишет: «Личность недостаточна, несовершенна, слаба, беспомощна; а любовь сильна, совершенна, удовлетворена, спокойна, самодовольна, бесконечна, так как в любви самоощущение индивидуальности обращается в самоощущение совершенства рода»<sup>217</sup>.

4. Любовь – есть самосовершенствование личности, проходящее через «жертву эгоизма» к наиболее полному раскрытию индивидуальности, обретению целостности мужского и женского начал (Вл. Соловьев, Н. Бердяев). Смысл половой любви состоит во вхождении в пределы истины, в богочеловечество, во всеединство мироздания. Соловьев считает, что задача любви состоит в реализации такого сочетания «двух данных ограниченных существ, которое создало бы из них одну абсолютную идеальную личность»<sup>218</sup>. Любовь в этом смысле есть необходимое условие реализации смысла индивидуального бытия, основание его причастности к вечности и абсолюту.

5. Любовь есть условие для совершенствования как самодисциплины, самоконтроля, овладения искусством сосредоточения, терпения, веры в человека, добра (Э. Фромм<sup>219</sup>). Понимая любовь как искусство отдавать себя другому, жить для другого, Э. Фромм наполняет ее высшим нравственным смыслом, вне которого она есть лицемерие и иллюзия.

6. Любовь есть возможность защиты от культуры, она – то, что делает личность «неприкосновенной» (М. Гершензон, Н. Бердяев). Любовь есть высшее проявление свободной воли, чувства, которое всегда зависит от субъекта, оно «не принадлежит миру объективации, объективированной природе и объективированному обществу; она приходит как бы из другого мира и есть прорыв в этом мире, она принадлежит бесконечной субъективности, миру свободы»<sup>220</sup>.

7. Любовь есть высшая форма познания другого, который открывается для любящего в наибольшей полноте и одновременно высшая форма самопознания, где Я выступает как неделимое и уникальное (Соловьев, Гершензон). В связи с этим, полагает М. Гершензон,

<sup>216</sup> Фихте И.Г. Основоположения естественного права согласно принципам наукоучения // Мир и эрос: Антология философских текстов о любви. М., 1991. С. 135.

<sup>217</sup> Фейербах Л. Сущность христианства // Мир и эрос: Антология текстов о любви. М., 1991. С. 176.

<sup>218</sup> Соловьев В.С. Смысл любви. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т.2. С. 513.

<sup>219</sup> Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. М., 1992. С. 165–178.

<sup>220</sup> Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Мир и эрос: Антология текстов о любви. М., 1991. С.314.

«практическая ценность любви неизмерима, потому что любовь – орудие важнейшего для людей познания о мире – целостного познания»<sup>221</sup>.

8. И, наконец, любовь выступает утверждением бытия человека, поскольку только через любовь любимый начинает существовать для другого человека. С.Л. Рубинштейн обосновывает эту мысль предельно четко: «Моральное отношение к человеку – это любовное отношение к нему. Любовь выступает как утверждение бытия человека. Лишь через свое отношение к другому человеку человек существует как человек»<sup>222</sup>. Тем самым любовь оказывается необходимым условием для бытия человека в мире, его включения в мир и существования для другого.

Любовь в переживании каждого человека глубоко индивидуальна, так как не только выражает уникальность субъекта, но и несет неповторимость его взаимосвязи с другой уникальной личностью. Это во многом объясняет столь различные оценки и интерпретации сущности любви, наделение ее как низшими, так и высшими свойствами. Внутренняя склонность субъекта к переоцениванию материального бытия повышает ценность любви в ее естественно-природном и гедонистическом значении. Ориентир на духовные сферы бытия ведет либо к пониманию любви как духовного, смысло-значимого феномена, либо как выражение страсти, греха, оградить от которого может только аскеза. Целостное понимание мира, в меньшей степени представленное в философском мышлении, видит в любви возможность увеличения полноты бытия, укрепление его единства через усмотрение ценности в другом человеке.

Ценность любви антиномична по своей сути. С одной стороны, она есть высшая свобода – в выборе объекта любви, в переживании самого чувства, во вдохновении и творчестве во имя любви, с другой, она – рабская зависимость, плен и бремя. С одной стороны, любовь умножает бытие, наполняет жизнь новым значением, обогащает мир любящего, с другой – обедняет жизнь, делает ее односторонней, не видящей ничего вокруг, сводя все помыслы и желания к обладанию, заботе о любимом («эгоизм двоих»). С одной стороны, любовь есть познание в наибольшей полноте, когда мир другого человека становится предельно ценным и значимым, с другой, это субъективная идеализация любимого, зависимость от объекта, которая лишает познание объективности и достоверности. Любовь – благо и любовь – страдание. Любовь – воплощение жизни, ее начало и одновременно любовь – основа наибольшего страха перед смертью, ее самое острое и болезненное переживание. Объяснение этой противоречивости любви можно увидеть не только в многообразии форм переживаний и многообразии самих субъектов. Любовь выступает пределом переживания, оценки, наиболее острым, крайним видом

<sup>221</sup> Гершензон М. Тройственный образ совершенства // Мир и эрос: Антология текстов о любви. М., 1991. С. 310.

<sup>222</sup> Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. М., 1973. С. 373.

восприятия, который влияет как на объект чувства, так и на субъект. Эта предельность, крайность становится моментом перехода качества в свою противоположность, когда первое полностью исчерпано и мгновенно переходит в иное состояние. В этом случае правомерно сказать, что любовь становится испытанием личности в этой предельной, пограничной ситуации, когда переживание способно придать ей наибольшую силу и полноту или ослабить и уничтожить.

Любовь выступает пределом оценивания, когда объект наделяется высшей красотой, глубочайшим смыслом, всей истиной и всем благом бытия. Она становится главным источником энергии личности, являясь одновременно и целью ее деятельности. Способности человека, направляемого любовью, многократно усилены взаимопересечением его физических и духовных возможностей. Достижение рядовой или высоко значимой цели при одних и тех же силах и способностях дает совершенно различные результаты. Если же речь идет о любви, то цель наполняется сверх-смыслом, сверх-значимостью и обусловлена сверх-переживанием и, следовательно, ее достижение становится на грань сверх-природных возможностей индивида. Любовь к себе, любовь к другой личности или любовь к Богу имеют различную устремленность и цель, но механизм их действия во многом общий. Любовь к себе призвана утвердить собственное существование как высшую ценность мира, она дает беспредельную возможность развития своих талантов и раскрытия индивидуальности. Любовь к Другому раскрывает для любящего ценность другой личности, удваивая собственное бытие, его ценность и смысл. Любовь к Богу – это любовь к себе через другого и через весь мир (ибо сам Бог есть любовь к каждому), отдавание себя-индивидуального для себя-иного, для себя-единого-с-миром, преодоление своей ограниченности во имя обретения высшей защиты и свободы.

В аксиологическом смысле любовь есть процесс надления объекта высшей ценностью, процесс, который происходит спонтанно и не имеет рационального обоснования. В каждом случае творчества ценности субъект усматривает в мире вещей и явлений то, что в наибольшей степени способствует раскрытию ее собственного смысла жизни, то, что созвучно его внутренней уникальности и способно усилить ее. Любовь как творчество сверхценности оказывается обретением смысло-значимой цели, способной не только восполнить онтологическое одиночество личности, но сделать его единичность и уникальность ценностью для Другого. Понимание любви как трансценденции в мир ценности, существующей конкретно и реально, делает ее обретением все большей полноты существования, преодолевающей смертность, временность, забвение. Переживание Другого как высшей ценности незримо вносит в его существование новую сущность, хотя внешне и для других людей человек остается прежним. Но любовь не только иллюзия, игра чувств любящего,

она – реальная сила, направляющая поток энергии (а ее мощь зависит от способностей субъекта) к объекту переживания. Изменение сущности объекта ценности, «пресуществление» способно реально изменить его качество. В области духовного бытия это находит наиболее полное выражение и может проявиться в активизации творчества, рождении сверхчувства гармоничности, совершенности существования, стать источником высшей радости от своего присутствия в мире. В области материальной влияние любви выражается в активизации жизненной силы, которая укрепляется (как известно, любящие легче переносят болезни, боль, страх) и дает основание для стремления продолжить себя в жизни нового существа. Дети, рожденные в результате большой любви, по мнению Вл. Соловьева, совершенно заурядны и не отличаются гениальностью. Однако критерий совершенства личности связан не только с ее творческими способностями. Дети, рожденные и воспитанные в любви между родителями, психически и духовно отличаются от всех других. Положительная самооценка, чувство заботы и ответственности за другого, отсутствие страха одиночества способствуют развитию здоровой душевной жизни, в которой человек воспринимает окружающее и себя как целостность в ее положительном проявлении. Такие люди незримо становятся источниками положительной нравственной силы общества, которая не менее важна, чем физическая красота и творческие способности.

Однако любовь как высшая оценка бытия другого неизбежно несет на себе отпечаток каждой из двух личностей, и в том случае, если они недостаточно развиты духовно, способна к высокому оцениванию не только добродетелей, но и пороков. Любовь принимает другого человека в том, как он есть со всеми его несовершенствами и дурными страстями. Тем самым любовь способствует развитию этих качеств, которые способен простить и принять любящий. Понимание и прощение выступают главными составляющими любовного переживания и способны стать, как основой для очищения, обновления внутреннего бытия личности, так и для разрешения, позволения зла, которое может быть прощено только в акте любви. Отсюда – моральность и аморальность любви, ее восходящий и нисходящий смыслы, основание приятия мира, таким, каков он есть, вопреки идеалам совершенства. В то же время любовь к тому, кто далек от образцов нравственности, не только поддерживает и укрепляет порочность, но способствует ее преодолению, если объект также испытывает любовь по отношению к любящему. Любовь выступает главным мотивом, способным стать основанием для внутреннего самосовершенствования в силу того, что любящий всегда стремится быть любимым. Можно сказать, что способность к любви есть главный источник внутреннего совершенствования бытия личности, выражающий его направленность в мир ценностей и идеалов.



Таким образом, можно заключить, что аксиологический смысл любви, с одной стороны, обусловлен существованием любящего и связан с тем, чтобы упрочить, продлить, усовершенствовать его бытие, а с другой, отмечен стремлением подняться над существованием «для себя» и «ради себя» и в трансцендировании сделать его «больше чем существованием». Через любовь человек продолжает свое существование в другом, в его переживании, памяти, ценностях и смысле жизни, открывает свой мир для другого, доверяет его другому и сам принимает ответственность за существование любимого. В любви происходит утверждение собственного бытия для другого и утверждение бытия другого во имя собственного смысла. Любовь становится основанием для наиболее полного познания себя и другого, так как исследовать свойства объекта возможно только при его взаимодействии с другими объектами. Тот, кто обладает высшей ценностью, является и наиболее значимым объектом познания, главной тайной, открытие которой определяет направленность и характер существования субъекта. В то же время любовь выступает главным источником внутреннего саморазвития, совершенствования личности, которое выражается в преодолении природного эгоизма и раскрытии ее потенциальных возможностей. Любовь становится основанием наибольшей активности, самой продуктивной деятельности, творчества во всех его формах. Любовь изменяет не только любящего, но и любимого, умножая его духовные и жизненные силы энергией другой личности. Боль и страдание в переживании любви имеет своим аксиологическим основанием катарсис, дающий возможность человеку обрести высшую добродетель – прощение, прийти к которой иным путем не возможно. Сведение любви к страстям и порочности человеческой природы, абсолютизация зависимости от другого, рождаемой любовью, вероятно, связаны со страхом любви как переживания, в котором индивид призван отдавать себя (то есть «умалять» свое существование), принимать ответственность за другую жизнь и ее смысл (что также нарушает гармонию индивидуальности). Из этого страха проистекает не только отказ от любви, но и ее понимание как чего-то малозначительного. Низшие формы любви, в которых утверждается ее «присваивающий» характер, – тоже результаты этого страха. Все это делает любовь столь же редким явлением как гениальность или красота, но в то же время и усиливает ее ценность как исключительного феномена. Любовь выступает сродной гениальности творческой личности и в том, что она оказывается источником создания мира высших ценностей, мира возвышающего существование от обыденного к идеальному. Любовь, будучи связанной с наибольшими переживаниями, к которым способен человек, тем самым есть главное основание творчества смыслов значений его индивидуального и общественного бытия.

### е) предварительные выводы

Подведем итоги данного раздела. Среди многообразия ценностей индивидуального бытия наибольшей значимостью обладает сама **жизнь** как единство прошлого, настоящего и будущего, единство потенциального и реального, возможности и творчества, единство внутреннего и внешнего, своего и иного, единство природного и духовного жизни. Для витально ориентированных субъектов ценности жизнь выступает самоценностью или ценностью-целью. Для субъектов, стремящихся к духовному или социальному всеединству, тотальности, жизнь выступает первичной, но не самодостаточной ценностью. Для экзистенциального типа субъектов жизнь – одна из высших ценностей, приобретающих еще большую полноту через осмысление, переживание, чувственность.

Другой ведущей ценностью бытия личности выступает **духовность** как трансцендентность, выход за пределы обыденного, запрограммированного, утилитарно-прагматического бытия к существованию, подчиненному внутренним духовным ценностям, возможность осуществления свободы индивида в выборе, в высшем содержании этих ценностей и смыслов, в претворении внутренних ценностей в практическое действие и поведение. Природное и духовное при этом рассматриваются в единстве, которое связано с общими целями – достижением свободы и раскрытием индивидуальности. Духовность является сферой творчества ценностей и высшей ценностью одновременно. Для субъектов первого типа духовность не относится к разряду высших ценностей, в то время как субъекты второго и третьего типа утверждают ее самоценность или сверхценность.

**Знание и истина** выступают экзистенциальными и гносеологическими ценностями индивидуального бытия личности, позволяющими связать субъективное внутреннее переживание с фактами внешней реальности, усовершенствовать существование в направлении должного качества и достижения вечности. Знание получает значимость как информация о мире, дающая субъекту свободу от внутренней и внешней природы. Воплощенное в рациональной, чувственной или интуитивной форме оно позволяет осмыслить меру участия индивида в мире. Знание относится к ценностям, которые имеют наибольшее влияние на бытие, что выражается в его активном, направленном изменении субъектом.

**Творчество** выступает одной из главных ценностей личностного бытия как сфера наполнения жизни смыслом, реализации свободы, создания собственной реальности, соответствующей внутренним запросам индивида, как возможность для индивида быть единственным существом способным к самосозиданию и самосовершенствованию, с одной стороны, и к приумножению бытия – в практическом и эссенциальном аспектах, с другой. Творчество выступает главным вариантом обретения духовного

бессмертия для экзистенциально ориентированного типа субъектов, для тех, кто не связывает поиски вечности с религиозными переживаниями.

**Любовь** как уникальное переживание, способствующее воссоединению индивида с миром через высшую оценку Другого, без потери своей индивидуальности и свободы, выступает еще одной ведущей ценностью внутреннего бытия. Будучи достоянием и ценностью для любого типа субъектов, независимо от этнических и религиозных различий, любовь оказывается основанием «положительного всеединства», «положительного взаимодействия» людей, формируя способности терпимости, заботы, ненасилия. Любовь как предел переживания и оценивания выступает высшей формой единения субъекта с миром, познания Другого, реализации собственной свободы и утверждения бытия личности для Другого. Это еще один вариант обретения бессмертия в его атеистическом смысле. Продление своего бытия в бытие Другого, соединение с внешним миром – в этом ценность любви как источника вечности.

Безусловно, индивидуальных ценностей гораздо больше, и их иерархия может быть различной в зависимости от субъекта исследования. Но рассмотренные нами ценности во многом выступают первичными, определяющими и обуславливающими все прочие ряды ценностей, проявляясь в них в различных комбинациях.

Современное общество отличается трансформацией и переоценкой этих духовно-практических ориентиров. Так, ценность жизни уменьшается по мере роста численности населения планеты, возрастающего ощущения абсурдности и бессмысленности существования, культа смерти и низменного в искусстве и жизнедеятельности, биологической деградации человека под влиянием экологических и химических факторов. Духовность традиционно выступала ценностью интеллектуальной, духовной элиты общества. Современный мир, развивающийся в направлении технократизма, также не способствует укреплению и распространению духовных ценностей среди большинства. В то же время число тех, кто «исповедовал» эти ценности раньше, существенно снизилось, что связано с общей прагматизацией мировоззрения и усилении техницизма в научных сферах. Подобную переоценку переживает и ценность любви, которая все больше понимается как реликтовое чувство, не соответствующее духу перемен и прагматизму современности. Социологические опросы среди молодежи показывают, что любовь, дружба, семья не относятся к числу главных ценностей, а скорее оцениваются как товар, который имеет главным образом обслуживающее, временное значение. Первое место в иерархии современных ценностей занимают здоровье (72 %), безопасность (около 60 %), достаток (50 %) <sup>223</sup>. Романтизм и идеализация, свойственные восприятию любви заменены реализмом и экономическим расчетом

<sup>223</sup> См. Смирнов Л.М. Эмпирическое изучение базовых ценностей // Мир России. 2002. № 1. С. 166–184.

соответствия (или привлекательности) партнера. Что касается ценностей творчества и знаний, то их значимость возрастает по мере того, как наука и искусство становятся основными сферами, вызывающими перемены бытия. Однако среди знаний наибольшую ценность теперь имеют те, что связаны с практической, материальной выгодой или содействуют «ускорению» самой жизни. К более подробному исследованию современных общественных ценностей мы еще обратимся в специальной главе нашей работы.

Сопоставление мировоззренческих позиций Востока и Запада показывает, что в индийской модели мировоззрения отчетливо проявляется тенденция к слиянию в одно целое, отождествления бытия и небытия, противоположных качеств, ценности и ее отсутствия. В китайской модели мировоззрения проявляется идея постоянного перехода противоположных, полярных качеств друг в друга, в результате чего возникает диалектика взаимопревращения ценности в антиценность, и наоборот. Для западного мышления характерна традиция наделяния ценностью того, что способствует увеличению количественного и качественного роста одной из противоположностей – блага, добра (в материальном и идеальном смысле) и добродетели. Поэтому все, противостоящее жизни, росту, прекрасному выступает антиценностью и выражением зла. В этом выражается стремление развития одного из качеств (положительного) за счет его противоположности. Существует и еще один способ отношения к реальности, который условно может быть назван трагическим, характерный, по нашему мнению для отдельных обществ, в том числе и для России. Ценностью здесь выступает не само добро, а то, что в итоге способно привести к нему. В данном случае это страдание, испытание, мученичество и жертвенность, которые открывают возможность наполнения ценности добра особенно глубоким смыслом, выстраданным и пережитым личностью.

Однако наш анализ был бы не полным, если бы мы не коснулись проблемы трансформации индивидуальных ценностей в общественные и современных особенностей ценностной динамики.

## Глава 5. Ценности в современном мире

### 1.5. ЦЕННОСТИ ЛИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ СОЦИУМА

Существование личности, имеющее высшими ценностями жизнь, духовность, знание, творчество, любовь и т.д. происходит в пространстве и времени, а также в системе отношений «Я – Другой». Пространство выступает областью, где происходит становление и реализация личности, время оказывается критерием проверки правильности направления жизнедеятельности и условием ее смысла. Наличие Другого, существование в коллективе выступают главными источниками поиска нравственного смысла, условиями обнаружения собственных возможностей при взаимодействии с внешним миром, аналогичным собственному. Суть отношений между людьми – это обмен информацией и взаимовлияние ценностных отношений. По словам Р. Арона, «каждая личность, каждое общество представляет ценность само по себе в той мере, в какой оно реализует одну из форм человечества, но никто и ничто полностью не закрыто, никто и ничто не осуществляется полностью, все проявляется в поисках последнего предела»<sup>224</sup>. Общественное бытие, являющееся для индивида первичной внешней реальностью, становится сферой проявления его потенции, областью пересечения его ценностной и познавательной деятельности с деятельностью других. В этом взаимовлиянии рождается феномен надиндивидуальности, коллективности сознания и переживания, суть которого во многом качественно иная<sup>225</sup>. По словам представителя экзистенциальной философии третьей волны Сервера Эспинозы, «индивид является фактом экзистенции в той мере, в которой он связан живыми отношениями с другими индивидами; коллектив является фактом экзистенции в той мере, в которой живые отношения сочетаются с живыми единствами отношений»<sup>226</sup>. То есть именно во взаимоотношениях личности с другими людьми, и заключено «ядро экзистенциального определения человека», отношения, посредством которых он может осмыслить себя и других. Говоря о существовании, мы неизбежно либо имеем в виду абстракцию, либо признаем, что оно протекает с кем-то и где-то, а, следовательно, должны исследовать как проекцию личности в мире, так и влияние мира на личность. Незавершенность человека, условие постоянного выбора смыслов и значений, творчества ценностей и знаний дают при этом основание

<sup>224</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. 266-267.

<sup>225</sup> См. Баева Л.В. Ценностное основание отношений «человек–общество» // Человек и общество на рубеже тысячелетий: Международный сборник научных трудов. Воронеж, 2002. Вып. 11. С. 12-15.

<sup>226</sup> Эспиноза А.С. Кто есть человек? Философская антропология // Это человек: Антология. М., 1995. С. 94.

надеяться, что ход развития общества не предопределен, а в большей мере зависит от его субъектов.

Становление общественных ценностей – двуединый процесс, в котором ценности личности влияют на общественное сознание, а коллективные переживания, в свою очередь, воздействуют на сознание индивида. Нельзя не согласиться со словами польского мыслителя Адама Шаффа, что эмпирически подтвержденным фактом является то, что «признаваемая личностью система ценностей оказывает решающее влияние на ее социальные отношения»<sup>227</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. Что же происходит с ценностями индивидуального существования в реалиях общественного бытия? Первостепенность ценности Жизни как условия существования всех прочих субъективных ценностей теряет в обществе свою приоритетность, поскольку уникальность жизни для себя, здесь превращается в тождественность жизнью для общества в целом. Для любой значительной по численности общности ценность индивидуальной жизни соизмерима с другими и может быть компенсирована и восполнена. Общества, где ценность индивидуальной жизни продолжает оставаться приоритетной, как правило, отличаются малочисленностью. Однако стремление увеличить влияние субъекта на ход мировой истории и внести в естественные процессы человеческий императив приводит к утверждению ценности жизни в наиболее развитых странах мира, несмотря на перенаселенность планеты в целом. В то же время ценность жизни в условиях социума всегда относительна и зависит от статуса самой личности. Кроме того, процесс утверждения этой ценности неизбежно связан с выбором приоритетов общественного бытия, таких, как материальный прогресс, власть, богатство и т.д. Наиболее явно проявление ценности индивидуальной жизни можно увидеть в развитии таких общественных приоритетов, как *рост численности населения, мир и гуманизм.*

Другая важнейшая ценность внутреннего мира индивида – Духовность – в условиях общественного бытия остается, скорее, идеалом, нежели реальным ориентиром. В истории человечества существуют редкие примеры обществ, в которых большинство населения видит условие для жизнедеятельности в достижении духовных целей (например, классический Тибет). Духовность, будучи ценностью, характерной для меньшинства населения стран христианского и мусульманского мира,

<sup>227</sup> Шафф А. Куда ведет дорога? Человек в поисках смысла // Философия истории: Антология. М., 1995. С. 321.

выступает высшей значимостью в сознании духовной элиты этих народов. Она проявляет себя, прежде всего, в формах общественного сознания (религии, философии, морали, искусстве), а не на уровне повседневности. В условиях общества, ценность духовности продолжает свое развитие в утверждении идей свободы, блага, смысла, добродетели.

Общество оказывается наиболее благоприятным условием для развития ценности Знания. Вбирая и аккумулируя отдельные знания и опыт субъектов, общество неизбежно признает их значимость для собственного надындивидуального существования. Знания отдельных социальных групп становятся орудием их соперничества, условием утверждения своего влияния, способом поддержания роста в каждой из отдельных сфер жизнедеятельности, от сельского хозяйства до фундаментальной науки. Одной из форм выражения ценности знания в западном мире становится культ Разума, *рациональности*, призванных очеловечить и одухотворить не обладающий сознанием природный мир, согласно представлениям личности о гармонии и справедливости.

Ценность Творчества находит наиболее полное выражение в таких формах общественного сознания, как искусство, наука и философия. В то же время развитие всех форм жизнедеятельности и общественного сознания, так или иначе, связано с творческими способностями индивидов, приспособляющихся к изменчивости мира или приспособляющих мир к своим потребностям. Творчество становится сферой сохранения индивидуальной свободы в условиях социума и получает дополнительную ценность для субъекта. Однако если для западного мира значимость творчества выражается в ценности инноваторства, утверждения принципиально нового во внешнем мире, то для восточных, традиционных обществ характерен ориентир на творческую интерпретацию существующего бытия, без стремления к его качественному приращению.

Наиболее интимной и личностной является ценность любви, которая, даже являясь частью общественного бытия и сознания, остается неотчуждаемой от своего источника. Ценность любви проявляется в условиях социума в развитии ценностей гуманности, терпимости, толерантности, в утверждении пантеистического обожествления мира и человека, в признании свобод и прав личности.

Как видно, ценности индивидуального существования наполняются новым смыслом и приобретают иные качества в условиях социальной реальности. В то же время общественная жизнь становится основанием для выработки особых ценностей, непосредственно связанных с утверждением коллективного бытия в той или иной форме. Эти ценности несут на себе не только отпечаток личности, формулирующей их символически или теоретически, но и испытывают влияние исторических и географических условий, связей и отношений, складывающихся внутри общества как единого организма или системы. Поэтому та или иная ценность

общественной жизни будет иметь различную значимость в каждой из форм жизнедеятельности человечества, что необходимо учитывать при их теоретическом анализе.

## **2.5. ОСОБЕННОСТИ ЦЕННОСТНОЙ КАРТИНЫ СОВРЕМЕННОСТИ**

*Не достигнув предела, вещи  
не переходят в свою противоположность.*

Ле цзы

Эпоха рубежа тысячелетий оказалась 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?

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 неоекзистенциальной концепции, позволяющей осмыслить перемены, происходящие с современным субъектом и его сознанием. Современные ученые отмечают многомерность и качественно новый уровень кризиса, охватывающего наше общество. Он проявляется в экологической, демографической, экономической (связанной с пределами природных ресурсов), социальной, культурной сферах, и наложение этих кризисов усиливает влияние каждого из них, выводя этот узел проблем на качественно новый уровень, по сравнению с другими эпохами, где имели место те или иные кризисы в отдельности.

Человек эпохи кризисов воспринимает их как хроническое состояние, и вера в возможность прогресса сменяется надеждой на счастливое спасение. Неуверенность и амбициозность становятся новыми настроениями современной эпохи перемен. Неуверенность порождается состоянием кризиса, а амбиции – качественно новым уровнем знаний современного человека, осуществившего выход в космос, расшифровавшего генокод, создавшего виртуальный мир. Однако рост



количества знаний из достоинства цивилизации превращается и в ее проблему.

Так, особенностью современной эпохи является своего рода «умножение реальности» – коренные изменения представлений о скорости, времени, формах существования и развития. 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 уже в древности выступало 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 используя рациональность. Но, кроме классических приоритетов, появились и новые, прежде всего, это потребление, информация, ускорение. Потребление позволит 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 сверхускорению 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. Современное поколение молодежи неравномерно развивается в двух направлениях: значительная часть видит главным содержанием жизни потребление и обнаруживает духовную деградацию, другая часть устремлена к получению знаний самого высокого качества, поскольку осознает, что будущее цивилизации связано с развитием информации. Состояние перемен и роста информации не шокирует их, а способствует интенсификации интеллектуального роста.

Современный мир 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. Использование одноразовых предметов быта, аренда многочисленных вещей, которые некогда составляли фамильные ценности и были предметом гордости (от домов, машин, книг до свадебного платья и драгоценностей), пренебрежение к собственности, традициям, неустойчивые отношения с окружающими при учете постоянной миграции, – вырабатывают совершенно новое отношение к людям, вещам, 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, абсолютизовав 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 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.

Наиболее актуальной и острой оказалась проблема интеграции и глобализации мира и культуры, решение которой не могло не повлиять на ценности общества. Два последних столетия стали 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. Духовная сфера в традиционных культурах оказалась областью, где Восток во многом сохранил прежние ориентиры на внутреннее освобождение и совершенствование за счет внешних факторов. 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 бытие 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 благо (интеграцию рынков труда, возможность совместного решения кризисных явлений), так и невосполнимые потери. Последние состоят в еще большей поляризации беднейших и богатейших стран и народов. Так, более половины населения Земли – более 3 млрд человек страдают от недоедания (в Индии 53 % населения, в Бангладеш – 56%, в Эфиопии – 48 %). Проведенное в 1999 г. Международным институтом питания исследование показывает, что численность голодающего населения планеты растет с каждым годом. В то же время одной из главных проблем западного мира является переизбыток, на борьбу с которым только в США ежегодно расходуется более 100 млрд дол. Производство продуктов питания за последнее десятилетие увеличилось на 30 %<sup>228</sup>. Глобализация только усугубляет данную проблему, способствуя не обогащению человечества в целом, а решению проблем одних народов за счет ресурсов других. Это порождает ощущение дисгармонии, противостояния, непонимания сторонами друг друга, формирует не единые общечеловеческие, а национальные, и даже классовые, оппозиционные ценности (господство–независимость, монополии–антимонополизм, глобализм–антиглобализм, вестернизация– национальная политика и т.д.).

В то же время глобализация вызывает усиление миграции, смешение народов и культур, утрату связи с традицией, этнической группой, землей предков. Современный житель мегаполиса, как правило, уже не является носителем национального языка, культурных традиций. Это, с одной стороны, дает возможность сближения и взаимообогащения культур, а с другой, провоцирует межнациональные и иные виды конфликтов. Новая культура становится космополитической по своей сути. Поэтому ключевым ценностным императивом современности должна стать терпимость, толерантность как единственная бескровная возможность глобализации экономической, социальной, информационной сфер жизнедеятельности.

Глобализация – это сложный процесс столкновения ценностных систем и приоритетов. Трагический, негативный вариант ее воплощения может быть связан с поглощением культур малых или отсталых народов более сильными, с уничтожением языков, традиций, потери которых будут необратимыми. Оптимальный вариант ее протекания, по мнению оптимистов, может быть связан с утверждением множественности аксиологической, политической, этнической картин мира, их «мирным сосуществованием». Задача философии и гуманитарного знания в целом – содействовать претворению второго из вариантов в реальность. Однако

<sup>228</sup> Данные по: Уткин А.И. Глобализация: Процесс и осмысление. М., 2001.

воплощение и этого варианта, очевидно, вызовет немало проблем, решение которых будет важнейшей задачей нового поколения.

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>229</sup>. В духовной атмосфере новые черты вызывают такие свойства, как неясность, неустойчивость, несвязность отдельных 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.

Каковы же устремления современного техногенного, информационного, постиндустриального общества? Его субъект стремится, прежде всего, к самим 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>230</sup>. С позиции восточной мудрости это следует рассматривать как благо, так как привязанность порождает страдание, а собственная значимость отвергается изначально. 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

<sup>229</sup> Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995. С. 341.

<sup>230</sup> Проведенные опросы среди студентов университета показывают, что любовь и дружбу в качестве главных ценностей называют лишь 10 % анкетированных (всего в исследовании приняли участие более 500 человек).

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). 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 сверхрациональные уровни их сознания.

Аксиологическая картина современного мира характеризуется множественностью форм, фрагментацией, усилением субъективного фактора на фоне либерализма и утверждения ценностной 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. Современная картина мира оказывается ориентированной 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.

Современный мир отличается предельно высокой степенью активности личности в природе и обществе, резким повышением влияния субъективного фактора в их развитии. Это заставляет по-новому оценить проблему приоритетов, направлений, значимых целей существования личности, направляющей к их достижению не только свои возможности, но и всю мощь современного информационного мира. Если доминирующую роль при этом будут играть эгоистические стремления, неизбежно умножение кризисных процессов. Экзистенциальная аксиология в этом отношении это поиск возможности гармонизации отношений в обществе через трансформацию ценностей существования в направлении ненасилия, толерантности, мира. Жизнь, свобода, духовность и терпимость – ценности, выступающие основаниями совершенствования, как отдельной личности, так и общества в целом. Проникновение противоположностей западного и восточного, инновационного и традиционного, индивидуалистического и тотального мировоззрений друг в друга может способствовать не только их конфликту, но и гармонии, обогащению качества. Осуществление синтеза культур предполагает выработку нового космополитического мировоззрения. Эту задачу сегодня, и об этом шла речь на XXI-ом Всемирном философском конгрессе в Стамбуле, призваны разрешить философия и аксиология. Поиск новых ценностей должен быть основан на уважении культур и традиций, отрицании видов деятельности, посягающих на жизнь человека и природы в целом.





## Заключение

Экзистенциальная аксиология представляет одно из направлений современного философского знания, обращенного к решению проблемы приоритетов существования личности, выявлению меры влияния ценностей и смыслов на внешнюю для индивида реальность. С позиции этой теории, главным источником ценностей выступает субъективность, уникальность личности, выражающей предпочтение, выбор одной из множества возможностей саморазвития и самосовершенствования. Экзистенциальная аксиология исходит из утверждения, что существование личности есть процесс постоянного качественного выбора своего должного состояния. Идея о том, что человек есть только «мост», «проект», выбор своего качества и смысла, предполагает, что человек потенциально способен к их обретению. Он не только свободен, открыт миру, но и способен к творчеству самого себя, благодаря возможности создавать ценности и смыслы. Ценности в этой связи рассматриваются как содержащие предельное количество информации о внутреннем бытии субъекта и выступающие в мире его высшей манифестацией.

Анализ различных типов ценностей показывает, что все они являются ценностями личности, существование которой связано с возможностью изменения и с фактором смерти. Высшие ценности, лежащие в основе всех религиозных и этических систем, – результат творчества духовной элиты человечества, личностей, способных воспринимать ценность жизни Другого человека или человечества в целом как свою собственную. Способность преодолеть рамки своей личности и включить весь мир в свою субъективность, наряду с творческими возможностями, и есть признаки субъекта высших духовных ценностей.

Исследование ценностей индивидуального бытия показывает, что они выступают во многом определяющим фактором современного развития общества и природы, поскольку выражают меру влияния творчества личности на бытие. Ценности как воплощение направленности личностного существования и преобразования окружающего мира являются экзистенциальным фундаментом, основанием индивидуальной и общественной жизнедеятельности.

Множественность современной ценностной картины мира показывает, что единственным вариантом сосуществования различных типов мировоззрения в условиях глобализирующегося мира является толерантность сознания, уважение к жизни, свободе, ценностям Другого. Поиски всеобщих ценностей человечества приводят к заключению, что таковыми являются стремление к наиболее совершенным формам существования, которые, однако, понимаются по-разному теми или иными

субъектами. Уважение к жизни, духовности, знанию характерны для большинства культур и служат основой ценностного единства. В то же время представители каждой из культур наполняют эти общечеловеческие ценности собственным смыслом. Современный мир, тяготеющий к единению экономического и информационного уровней бытия, стоит перед необходимостью осознания многозначности ценностей и их специфики в различных культурах. Для этого необходимо понять, что если историю прошлых столетий во многом определяла динамика европейских ценностей, то современная эпоха оказалась связанной с противостоянием и взаимовлиянием западной и восточной традиций. Современный человек, как и весь мир, становится открытой системой, в его сознании переплетаются собственные предпочтения, традиции, новации и влияния извне. Этот синтез становится всеобщим, глобальным, и важно, какие из ценностей будут иметь в нем приоритетное значение, поскольку именно они во многом определяют направленность исторического развития. Поэтому столь пристальным должно быть внимание к воспитанию толерантности, экофильности, ненасилия у нового поколения человечества.

В то же время важно осознавать, что стремление к тем или иным ценностям в сочетании с насильственными методами, фанатичным воплощением идеи в жизнь, как правило, приводит к реализации идеи антиценности. Стремление быть миротворцами приводит к новой войне, желание управлять природой – к ее разрушению, стремление к равенству – к новым формам неравенства, мечты о свободе – к новым видам зависимости. Воплощение ценности в действительность всегда происходит с поправками, издержками и чем более агрессивные, антигуманные, антиэкологичные методы были использованы, тем больше вероятности перехода ценности в ее противоположность. Чтобы избежать этого необходимо сочетание знания с духовностью, нравственностью, добродетелью, именно то, от чего так старательно уходит современная наука. Современный многомерный кризис – это кризис безценочной науки, способной как Мировая Воля «породить любое зло». Опасность в этом случае представляет обладание информацией, которая без нравственного основания способна дать человеку власть над внешней природой, но не над природой внутренней. В этой связи резко возрастает роль гуманитарного знания, философии и аксиологии, способных влиять на формирование высших смыслов и ценностей.

В этой связи экзистенциальная аксиология – современный Ответ философии на вызов жизни и свободе, ставшей, в отличие от классического экзистенциализма, оптимистическим решением проблемы абсурда и насилия благодаря признанию за личностью возможности управления, программирования своего существования через творчество ценностей – смысло-значимых ориентиров саморазвития.

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Августин Аврелий. Исповедь // Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. М.: Наука, 1989. С. 144-183.
2. Агацци Э. Человек как предмет философского познания // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 59-80.
3. Адлер А. Индивидуальная психология // История зарубежной психологии 30-60-ее гг. XX в.: Тексты. М.: МГУ, 1986. 342 с.
4. Анисимов С.Ф. Ценности реальные и мнимые. М.: Мысль, 1970. 183 с.
5. Антология феноменологической мысли в России: В 2-х т. т.2 // Сост., общ. ред. и ком. И.М. Чубарова. М.: Логос, Прогресс-Традиция, 2000. 527 с.
6. Аристотель. Соч.: В 4 т. / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976-1984. Т.1. 550 с.
7. Арон Р. Философия истории // Философия и общество. № 1. 1997. С. 254-272.
8. Арсеньев. В.Р. Звери - Боги - Люди. М.: Политиздат, 1991. 158 с.
9. Баева Л.В. Цивилизация и ее духовные основания: Дис. канд. филос. наук. Волгоград, 1998. 122 с.
10. 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.
11. Баева Л.В. Проблема субъекта ценностей в контексте цивилизационного подхода // Элитологические исследования: Научно-теоретический журнал. №1-2. Астрахань: МАСУ АФ, 2000. С. 52-60.
12. 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.
13. Баева Л.В. Субъективно-волевой фактор формирования ценностей // Ученые записки: Материалы докладов итоговой научной конференции АГПУ. 26 апреля 2000 г. Астрахань: Изд-во АГПУ, 2000. С. 49-55.
14. Баева Л.В. Христианская свобода как ценность и теодицея // Христианство и культура. К 2000-летию Христианства: Материалы

- международной научно-практической конференции. Астрахань, 2000. Ч.2: ЦНТЭП. С. 29–34.
15. 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: Изд-во АГПУ, 2001. С. 197–199.
  16. 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.
  17. Баева Л.В. Духовность и ее грани // Духовное становление личности в современных условиях: Материалы международной научной конференции. 18–20 сентября 2002 г. Астрахань: Изд-во АГПУ, 2002. С. 11–13.
  18. Баева Л.В. Информация как ценность бытия // Труды членов РФО. М.: Московский философский фонд, 2002. Вып. 3. С. 56–62.
  19. Баева Л.В. Ценностное основание отношений «человек–общество» // Человек и общество на рубеже тысячелетий: Международный сборник научных трудов. Воронеж: Изд-во Воронежского гос. пед. ун-та. 2002. Вып. 11. С. 12–15.
  20. Баева Л.В. Ценности: понятийный, структурный, функциональный анализ // Гуманитарные исследования: Журнал фундаментальных и прикладных исследований. № 4. Астрахань: Изд-во АГПУ. 2002. С. 5–11.
  21. Баева Л.В. От философии жизни к аксиологии жизни: проблема трансформации // Ученые записки: Материалы докладов итоговой научной конференции АГПУ. Астрахань: Изд-во АГПУ. Ч. 1: Общественные науки. С. 4–13.
  22. Baeva L. Axiology analyses of phenomenon of Life // XXI World Congress of Philosophy. Abstracts. Istanbul Convention and Exhibition Center, Turkey, 2003. P. 19.
  23. Баева Л.В. Аксиология буддийского мировоззрения // Буддийская культура и мировая цивилизация: Материалы третьей Российской научной конференции. Элиста: КалмГУ, 2003. С. 33–39.
  24. Бахтин М. Литературно-критические статьи. М.: Худ. лит-ра, 1986. 541 с.
  25. Бахтин М. Эстетика словесного творчества / Прим. С.С. Аверинцева, С.Г. Бочарова. М.: Искусство, 1979. 444 с.
  26. Белинский В.Г. Полн. собр. соч. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1955. Т. 7. 799 с.

27. Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с франц. М.: ТЭРРА, КАНОН-ПРЕСС-Ц, 2001. 384 с.
28. Бердяев Н. «О рабстве и свободе человека», «Я и мир объектов», «Опыт эсхатологической метафизики»// Творчество и объективация. Минск: Экономпресс, 1999. 304 с.
29. Бердяев Н. А. О назначении человека. Париж: YMSA-PRESS, 1931. 382 с.
30. Бердяев Н. Самопознание. М.: Международные отношения, 1990. 336 с.
31. Бердяев Н. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 175 с.
32. Бердяев Н.А. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж: YMSA-PRESS, 1931. 568 с.
33. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 607 с.
34. Беркли Дж. Соч. / Сост. И.С. Нарский. М.: Мысль, 1978. 556 с.
35. Библиотека всемирной литературы. Поэзия и проза Древнего Востока. Серия 1. М.: Художественная литература, 1973. Т. 1. 735 с.
36. Блюмкин В.А. Этика и жизнь. М.: Политиздат, 1971. 109 с.
37. Brentano Ф. О происхождении нравственного познания. СПб.: Алетейя, 2000. 186 с.
38. Брюнинг В. Философская антропология. Исторические предпосылки и современное состояние // Западная философия: Итоги тысячелетия /Сост. В.М. Жамияшвили. Екатеринбург: «Деловая книга», Бишкек: «Одиссей». 1997. С. 209–411.
39. Булгаков С. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. 413 с.
40. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
41. Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Соч.: В 2 т. М., СПб.: Искусство, Имапресс, 1999. Т. 1. 415 с.
42. Бургин М.С., Кузнецов В.И. Аксиологические аспекты научных теорий. Киев: Наука думка, 1991. 179 с.
43. Буркхардт Г. Непонятая чувственность // Это человек: Антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 124–156.
44. В поисках человечности. Гуманистические ценности европейской цивилизации и проблемы современного мира. М.: Прогресс, 1993. Ч.1 /Л.А. Баранов и др. 386 с.
45. Василенко В.А. Мораль и общественная практика. М.: Изд-во МГУ, 1983. 176 с.
46. Васильев Л.С. Генеральные очертания исторического процесса (Эскиз теоретической конструкции) // Философия и общество. 1997. №1–2. С. 89–156, 90–162.
47. Вебер М. Избр. произв. Пер. с нем. М.: Прогресс, 1990. 804 с.
48. Вебер М. Избр. соч. Образ общества. М.: Юрист, 1994. 704 с.

49. Вейденгаммер Ю. О сущности ценности: Социологический набросок. СПб., 1911. 88 с.
50. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций // Философия истории: Антология: Уч. пос. / Сост., ред. Ю.А. Кимелева. М.: Аспект Пресс, 1995. С. 31–38.
51. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия // Дух и история. М.: Юрист, 1993. 687 с.
52. Винер Н. Кибернетика и общество / Пер. с англ. М.: Иностран. лит-ра, 1958. 200 с.
53. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. М.: Высшая школа, 1988. 495 с.
54. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Иностранная литература, 1958. 131 с.
55. Волков П. Разнообразие человеческих миров: Руководство по профилактике душевных расстройств. М.: АРГРАФ, 2000. 528 с.
56. Вонг Е. Даосизм / Пер. с англ. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. 352 с.
57. Выжлецов Г.П. Аксиология культуры. СПб.: Изд. СПб ун-та, 1996. 149 с.
58. Выступление президента ИРИ Хатами на заседании в Нью-Йорке, посвященному диалогу между цивилизациями // Иранский альманах. М.: ООО Палея - Мишин совместно с Палея-Свет, 1997. 265 с.
59. Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М.: Политиздат, 1991. 367 с.
60. Гартман Н. Эстетика / Пер. с нем.; Под ред. А.С. Васильева. М.: Иностран. лит-ра, 1958. 692 с.
61. Гегель Г. В.Ф. Лекции по истории философии: Соч. / Пер. с нем. М.: Соцэкгиз, 1932. Т. 9. Кн. 1. 446 с.
62. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т.1. 486 с.
63. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем. М.: Мысль, 1990. 524 с.
64. Гегель Г.В.Ф. Эстетика / Пер. с нем. М.: Соцэкгиз, 1968. Т. 1. 440 с.
65. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике / Пер с фр. СПб.: Азбука, 2000. 320 с.
66. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества / Пер. с нем. М.: Наука, 1977. 703 с.
67. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М.: Школа-Пресс, 1995. 448 с.
68. Гильдебранд Д. фон. Этика / Пер. с нем. СПб.: Алетейя, 2001. 569 с.
69. Гиренок Ф.И. Ускользящее бытие. М.: РАН, Институт философии, 1994. 220 с.
70. Гоббс Т. Соч.: В 2 т. / Пер. с англ. М.: Мысль, 1991. Т. 2. 713 с.

71. Гобозов И.А. Философия истории: проблемы и перспективы // Философия и общество. 1997. № 2. С. 162–193.
72. Грэхем Л.Р. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. М.: Политиздат, 1991. 480 с.
73. Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. Тверь: ЛЕАН, 1997. 287 с.
74. Гуссерль Э. Феноменология // Логос. М. 1991. № 1.
75. Дао: Гармония мысли: Сб. текстов. М., Харьков: ЭКСМО ПРЕСС, Фолио, 2000. 864 с.
76. Декарт Р. Избранные произведения / Пер. с фр. и лат. М.: Госполитиздат, 1950. 710 с.
77. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Общ. ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1979. 620 с.
78. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1989. Т.18. 371 с; Т. 28. 552 с.
79. Древнекитайская философия: Сб. текстов. М.: Принт, 1972. Т. 1. 361 с.
80. Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. М.: Политиздат, 1967. 351 с.
81. Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. М.: Канон, 2002.
82. Дхаммапада // Буддизм. Четыре благородных истины. М., Харьков: ЭКСМО ПРЕСС, Фолио, 2001. 992 с.
83. Дьюи Дж. Реконструкция в философии / Пер. с англ. М.: Логос, 2001. 168 с.
84. Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай / Пер. с англ. СПб.: ТОО ОРИС, ТОО ЯНА-ПРИНТ, 1994. 336 с.
85. Залевская З.П. Духовно-культурные ценности: Сущность, особенности, функционирование. Киев: Мыстэцтво, 1990. 234 с.
86. Здравомыслов А.Г. Потребности. Интересы. Ценности. М.: Политиздат, 1986. 221 с.
87. Зиммель Г. Избранное / Пер. с нем. М.: Юрист, 1996. Т. 2: Созерцание жизни. 604 с.
88. Зиммель Г. Проблемы философии истории // Философия и общество. 1997. № 1. С. 244–254.
89. Ивин А.А. Основания логики оценок. М.: МГУ, 1970. 320 с.
90. Ивин А.А. Основы теории аргументации. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1997. 352 с.
91. Ивин А.А. Философия истории: Уч. пос. М.: Гардарики, 2000. 528 с.
92. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М.: Наука, 1991. 197 с.
93. Каган М.С. Человеческая деятельность. М.: Политиздат, 1974. 328 с.



94. Кант И. Соч.: В 6 т. / Общ. ред. В.Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1965. Т. 4. 544 с.
95. Кант И. Трактаты и письма. М.: Мысль, 1980.
96. Карабущенко П.Л. Антропологическая элитология. М.-Астрахань: АстрФ МОСУ, 1999. 231 с.
97. Кареев Н. Суд над историей. Нечто о философии истории // Рубеж: Альманах социальных исследований. 1991. № 1. С. 4–18.
98. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.
99. Клягин Н.В. От доистории к истории: Палеосоциология и социальная философия. М.: Наука, 1992. 192 с.
100. Клягин Н.В. Цивилизация как закономерность истории // Философия и общество. 1998. № 2. С. 90–106.
101. Кьеркегор С. Наслаждение и долг / Пер. с дат. Ростов н/Д.: Феникс, 1998. 416 с.
102. Лавров П.Л. Три беседы о современном значении философии // Философия и социология. Избранные произведения: В 2 т. М.: Мысль, 1965. Т. 1. 752 с.
103. Леви-Брюль Л. Сверх-естественное в первобытном мышлении / Пер. с фр. М.: Мысль, 1994. 608 с.
104. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Пер. с фр. СПб.: НОУ – Высшая религиозно-философская школа, 1998. 265 с.
105. Леиашвили П.Р. Анализ экономической ценности. М.: Экономика, 1990. 191 с.
106. Леиашвили П.Р. Ценность как категория аксиологии. Тбилиси: Изд. Тбилисского ун-та, 1990. 81 с.
107. Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. / Пер. с нем. М.: Мысль, 1982. Т. 1. 636 с.
108. Локк Дж. Соч.: В 3 т. / Пер. с англ. М.: Мысль, 1988. Т. 3. 668 с.
109. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Терра, Республика, 1999. 432 с.
110. Лосский Н.О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Paris: YMCA-PRESS, 1931. 131 с.
111. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Сост. А.П. Поляков. М.: Республика, 1995. 400 с.
112. Лотце Г.Р. Основания практической философии. СПб., 1882. 154 с.
113. Лукреций. О природе вещей / Пер. с лат. М.: Мысль, 1983. 210 с.
114. Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии. Атомизм школы вайшешика. М.: Наука, 1986. 198 с.
115. Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Восточная литература. РАН, 1994. 383 с.

116. Маркузе Г. Эрос и цивилизация: философские исследования фрейдизма // Человек и его ценности. Всемирный философский конгресс в Брайтоне. 1988. М., 1988. Ч.2. 144 с.
117. Маслоу А. По направлению к психологии бытия / Пер. с англ. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. 272 с.
118. Мееровский Б.В. Английские моралисты XVIII в. О «природе человека» // История философии и вопросы культуры. М.: Наука, 1975. 319 с.
119. Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. с нем. Спб.: Азбука, 2000. 217 с.
120. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер с фр. СПб.: Ювента Наука, 1999. 606 с.
121. Мир и эрос: Антология текстов о любви. М.,: Политиздат, 1991. 335 с.
122. Монтень М. Опыты. Избранные главы / Пер. с фр. Ростов н/Д: «Феникс», 1998. 544 с.
123. Мур Дж. Принципы этики / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1984. 326 с.
124. Мюллер М. Шесть систем индийской философии / Пер. с англ. М.: Типография Рихтер, 1901. 380 с.
125. Наука и ценности: Ученые записки каф. общественных наук вузов Ленинграда / Под ред. М.С. Кагана, Б.В. Маркова. Л.: ЛГУ, 1990. 182 с.
126. Нибур Х.Р. Средоточие ценности // Культурология XX век: Антология. Аксиология или философские исследования природы ценностей. М.: РАН, 1996. 144 с.
127. Ницше Ф. Избр. произв. М.: Просвещение, 1993. 573 с.
128. Ницше Ф. Полн. собр. соч. М.: Соцэкгиз, 1910. Т. 9. 326 с.
129. Омельченко Н.В. Первые принципы философской антропологии. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1997. 196 с.
130. Платон Диалоги / Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1986. 605 с.
131. Платон. Соч.: В 3-х т. / Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1971. Т. 1. 623 с.
132. Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2 т. / Пер. с англ. М.: Межд. Фонд Культурная инициатива, Soros foundation, общ. Феникс, 1992. Т. 2. 525 с.
133. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1986. 431 с.
134. Природа и древний человек: Основные этапы развития природы палеолитического человека и его культуры на территории СССР в плейстоцене. М.: Мысль, 1981. 223 с.
135. Пять домов Дзэн / Сост и ред. Т. Клири. СПб.: Евразия, 2001. 256 с.
136. Рассел Б. Новейшие работы о началах математики / Пер. с англ. СПб.: Изд. П.П. Сойкина, 1913. 118 с.

137. Риккерт Г. *Философия жизни*. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. 240 с.
138. Риккерт Г. *Науки о природе и науки о культуре*. М.: Республика, 1998. 413 с.
139. Риккерт Г. *Философия истории*. СПб.: Изд. П.П. Сойкина 1908. 146 с.
140. Рис-Дэвис Т.В. *Буддизм* / Пер. с англ. О.П. Семеновой СПб., 1899. 324 с.
141. Розанов В.В. *О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания*. СПб.: Наука, 1994. 538 с.
142. Розов Н.С. *Конструктивная аксиология и этика ценностного сознания* // *Философия и общество*. 1999 № 5. С. 92–120.
143. Розов Н.С. *Структура цивилизации и тенденции мирового развития*. Новосибирск: Новосибирский ун-т, 1992. 214 с.
144. Рубинштейн С.Л. *Проблемы общей психологии*. М.: Учпедгиз, 1946. 704 с.
145. Самородов В.Н. *Проблема генезиса первичных цивилизаций: Автореф. дис. канд. ист. наук*. С-Пб.: СПб ун-т, 1996. 24 с.
146. Сартр Ж.П. *Бытие и ничто* // *Человек и его ценности*. 19-й Всемирный философский конгресс в Брайтоне 1988. М.: Академия наук, 1988. Ч.1. 139 с.
147. Сартр Ж.П. *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии* / Пер. с фр. М.: Республика, 2002. 639 с.
148. Сартр Ж.П. *Экзистенциализм – это гуманизм* / Пер. с фр. // *Сумерки богов* / Сост и общ. ред. А.А. Яковлева. М.: Политиздат, 1990. С. 319–345.
149. Секст Эмпирик. *Соч.: В 2 т. Против этиков*. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 346 с.
150. Сервера Эспиноза А. *Кто есть человек? Философская антропология* // *Это человек. Антология*. М.: Высшая школа, 1995. С. 75–101.
151. Серл Дж. *Открывая сознание заново* / Пер. с англ. М.: Идея-Пресс, С. 75–101.
152. Смит А. *Исследования о природе и причинах богатства народов*. М.: Соцэкгиз, 1962. 684 с.
153. *Современная философия: Словарь и хрестоматия* / Под ред. В.П. Кохановского. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. 511 с.
154. *Современные теории цивилизаций*: РЖ. М.: Наука, 1995. 486 с.
155. Соловьев Вл. *Соч.: В 2 т*. М.: Мысль, 1990. Т. 2. 892 с.
156. 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.
157. Спиноза Б. Избр. соч.: В 2 т. / Пер. с лат. и гол. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. 631 с.
158. 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.
159. Средневековая андалузская проза / Пер. с араб. М.: Художественная литература, 1985. 479 с.
160. Степин В.С. Научная рациональность в гуманистическом измерении // О человеческом в человеке. М.: Политиздат, 1991. 367 с.
161. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 744 с.
162. Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М.: Наука, 1994. 312 с.
163. Стычень Т. Что такое аксиология? // Культурология XX век: Антология. Аксиология или философские исследования природы ценностей. М.: РАН. 1996. 144 с.
164. Судзуки Д. Основы Дзэн-Буддизма. Бишкек: МП Одиссей, 1993. 672 с.
165. Супрун В.И. Ценности и социальная динамика // Наука и ценности. Новосибирск: Наука, 1987. 242 с.
166. Суркова Л.В. Технократизм: социокультурный феномен. М.: Б.И., 1992. 158 с.
167. Суслов А.А. Теория элит в социальной философии: Дис. канд. филол. наук. Волгоград, 1997.
168. Сутта-Нипата: Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга / Пер. с пали. М.: Алетейа, 2001. 248 с.
169. Тай Ситупа Двенадцатый. Относительный мир, абсолютный ум. М.: Путь к себе, 1997. 191 с.
170. Таранов П.С. Анатомия мудрости: 120 философов: В 2 т. Симферополь: Таврия. 1996. 624 с.
171. Тарнас Р. История Западного мышления / Пер. с англ. М.: Крон-Пресс, 1995. 448 с.
172. Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 12. 478 с.
173. Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания. СПб.: Лань, 1998. 448 с.
174. Тоффлер А. Шок будущего / Пер. с англ. М.: ООО Изд. АСТ, 2002. 557 с.
175. Трельч Э. Историзм и его проблемы / Пер. с нем. М.: Юрист, 1994. 719 с.

176. Трубецкой Е. Смысл жизни. М.: Грааль, 2001. 336 с.
177. Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти. М.: РОССПЭН, 1996. 383 с.
178. Тугаринов В.П. О ценностях жизни и культуры. Л.: Изд-во ЛГУ, 1960. 156 с.
179. Уткин А.И. Глобализация: Процесс и осмысление. М.: Логос, 2001. 254 с.
180. Фейербах Л. Сущность христианства // Мир и эрос. Антология текстов о любви. М.: Политиздат, 1991. С. 173–184.
181. Ферштайн Г. Тантра / Пер. с англ. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. 395 с.
182. Философия истории. Антология: Уч. пос. / Сост., ред. Ю.А. Кимелева. М.: Аспект Пресс, 1995. 351 с.
183. Философия истории / Под ред. А.С. Панарина. М.: Гардарики, 1999. 432 с.
184. Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. // Сост и общ. ред. Игумена Андроника (А.С. Трубачева). М., 1994. Т. 1. 797 с.
185. Флоренский П. Собр. соч. Столп и утверждение истины / Под общ. ред. А.А. Струве. М., 1990. Т. 4. 814 с.
186. Франк С. Смысл жизни // Вопросы философии. 1990. № 6.
187. Франкл В. Воля к смыслу. М.: Апрель-Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. 368 с.
188. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1992. 296 с.
189. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Психология бессознательного: Сб. произв. / Сост. М.Г. Ярошевский. М.: Просвещение, 1989. 448 с.
190. Фрейд З. Я и Оно: Сочинения. М., Харьков: Экмо-Пресс, Фолио, 1989. 1039 с.
191. Фромм Э. Душа человека / Пер. с англ. М.: Республика, 1992. 430 с.
192. Фромм Э. Революция надежды / Пер. с англ. СПб.: Ювента, 1999. 245 с.
193. Хабермас Ю. Зиммель как диагност времени // Зиммель Г. Избранное. М.: Юрист, 1996. Т. 2. 604 с.
194. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 195–207.
195. Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. М.: Республика, 1993. 447 с.
196. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича. М.: Прогресс, 1988.
197. Хайдеггер М. Положение об основании / Пер. с нем. СПб.: Алетейя, 2000. 290 с.

198. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. с нем. М.: Гнозис, 1993. 464 с.
199. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / Пер. с нем. М.: Высшая школа, 1991. 192 с.
200. Хаксли О. Вечная философия. М.: Рефл-бук, Ваклер, 1997. 330 с.
201. Хомейни А. Ислам – панацея от кризиса идентичности и духовности человечества // Вожди народов – XX век. Свет исламской революции: Речи и выступления. М.: ООО Палея–Мишин. 1997. 372 с.
202. Цицерон. Философские трактаты / Пер. с лат. М.: Наука, 1985. 381 с.
203. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М.: Селена, 1994. 412 с.
204. Чернышевский Н.Г. Избранные философские произведения. М.: Госполитиздат, 1951. Т. 1. 914 с.
205. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1992. 572 с.
206. Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. 490 с.
207. 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-во ЛГУ, 1990. 182 с.
208. Шихаб ад-дин б. Бинт амир Хамза. Житие амира Кулала // Мудрость суфиев / Пер. с перс. СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001. 448 с.
209. Шопенгауэр А. Идеи этики // Избр. произв. М.: Просвещение, 1993. 479 с.
210. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Пер. с нем. М.: Наука, 1992. Т. 1. 670 с.
211. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / Пер. с нем. М.: Мысль, 1993. Ч. 1: Гештальт и действительность. 663 с.
212. Шпет Г. Философские этюды. М.: Прогресс, 1994. 376 с.
213. Шрейдер Ю.А. Ценности, которые мы выбираем. Смысл и предпосылки ценностного выбора. М.: Эдиториал УРСС, 1999. 208 с.
214. Штайнер Р. Философия свободы: Плоды духовных наблюдений по естественнонаучному методу / Пер. с нем. Калуга.: Духовное познание, 1994. 250 с.
215. Щербатский Ф.И. Избранные труды по буддизму / Пер. с англ. М.: Наука, 1988. 425 с.
216. Эстетика Ренессанса: Антология: В 2-х томах. М.: Искусство, 1981. 495 с.

217. Эсхил. Трагедии / Пер. с древнегреч. М.: Художественная литература, 1978. 383 с.
218. Этическая мысль: Научно-публицистические чтения / Под общ. ред. А.А. Гусейнова. М.: Политиздат, 1992. 283 с.
219. Юм Д. Исследование о человеческом разумении / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1995. 240 с.
220. Юм Д. Соч.: В 2 т. / Пер. с англ. М.: Мысль, 1965. Т. 2. 462 с.
221. Юнг К.Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии // Теория и символы алхимии. Великое Делание / А.Пуассон и др. Киев, 1995. 372 с.
222. Юркевич П.Д. Избранные произведения. М.: Мысль, 1998. 652 с.
223. Ясперс К. Будда // Западная философия: Итоги тысячелетия / Сост. В.М. Жамияшвили. Екатеринбург: Деловая книга, Бишкек: Одиссей, 1997. С. 158–193.
224. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
225. Baier K. Concept of Value // Value theory in Philosophy and Social science. Ed. by Ervin Laszlo and S. Hilbur. Gordon and Breach, 1973.
226. 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.
227. Buhler Ch. Theoretical Observations About Life Basic Tendencies. American Journal of Psychotherapy. 1959. № 12.
228. Dasgupta N. History of Indian Philosophy. Cambridge, 1932.
229. Durkheim E. De la division du travail social. Paris, 1960.
230. Fried Ch. An Anatomy of Values. Problem of personal and social choice. Harvard, Cambridge, 1971.
231. Frondizi R. What is Value? An Introduction to axiology by Risieri Frondizi. La Salle. Illinois, 1971.
232. Habermas Ur. Theorie des Kommunikativen Handelns. Bde 1-2. Frankfurt/Main, 1981.
233. Hartman A. Phanomenologie des sittliche Bewusstseins, Prolegomena zu jeder kunftigen Ethik. Berlin, 1879.
234. 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.
235. Hartman. N. Ethik. Berlin und Leipzig, 1935.
236. Hayek F.A. Fatal Conceit. Chicago, 1989.
237. Heide E.L. Wert Eine Philosophische Grundlegung – Berlin, 1926.
238. Horkheimer M., Adorno Th. Dialektik der Aufklarung. Amsterdam, 1948.

239. Jill Le Blanc. A mystical persons of Disvalue in nature // *Philosophy Today*. 2001. № 3. Chicago.
240. Knickerbocker I. Leadership A Conception and some Implications. *Journal of Social Issues* 4: 23, 1948.
241. 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.
242. Maslow A.N. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row, Publishers, 1954.
243. Murelius O. Ethics and Psychology. *American Journal of Psychotherapy* 12: 641, 1958.
244. Perry R.B. *General theory of value*. New-York, 1926.
245. Radcliff-Brawn A. *Structure and function in primitive society*. London, 1959.
246. Radhakrishnan S. *Indian Philosophy*, London, 1927.
247. Rudner R. The Scientist and make value judgements. // *Readings in the philosophy of science*. Ed. by Baruch A. Brody. Prentice – Hall, inc. Englewood Cliff. New Jersey, 1970.
248. Santayana J. *The realism of being*. N.Y., 1927.
249. Scriven M. // *Philisophy of science today*. Ed. by Sidney Morgenbesser. Basic books, inc., Publishers № 4, London, 1967.
250. *Theories of Personality*. Calvin S. Hall. John Wiley and sons, inc. New York, London, Sydney, Toronto, 1970.
251. Tillich P. *History and the Kingdom of God // God, history and historians /* Ed. by McIntire C.T. – N.Y. Oxford, 1977.
252. 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.
253. 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.
254. 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

**Ценностные основания индивидуального бытия.  
Опыт экзистенциальной аксиологии**

Монография

Подписано к печати 20 июня 2003 г.

Формат 60×90/16

Объем 15 п.л. Тираж 1000 Заказ №

129278, Москва, ул. Кибальчича, 6  
Типография МПГУ