

Волгоградский государственный университет

На правах рукописи

Л.В. БАЕВА

**ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА
ЦЕННОСТЕЙ**

**ДИССЕРТАЦИЯ НА СОИСКАНИЕ УЧЕНОЙ СТЕПЕНИ
ДОКТОРА ФИЛОСОФСКИХ НАУК**

**СПЕЦИАЛЬНОСТЬ 09.00.13 – РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ,
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ**

ВОЛГОГРАД - 2004

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
ГЛАВА 1. ПОНЯТИЕ И СТРУКТУРА ЦЕННОСТЕЙ	18
1.1. Ценность как экзистенциальный феномен	18
1.2. Триединная сущность ценности	38
1.3. Антиномичность ценности	62
1.4. Оценивание как субъективация объектов	74
1.5. Классификация ценностей	91
ГЛАВА 2. ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЦЕННОСТЕЙ	111
2.1. Материальный и социальный факторы в генезисе ценности	112
2.2. Фактор бессознательного в становлении ценностей	120
2.3. Фактор сознания в формировании ценностей	131
ГЛАВА 3. СУБЪЕКТ ЦЕННОСТЕЙ	140
3.1. Основные подходы к пониманию субъекта ценностей	140
3.2. Классификация субъектов ценностей	145
3.3. Субъект ценностей общества	155
ГЛАВА 4. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ:	
КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ	167
4.1. Жизнь как индивидуальная и всеобщая ценность	168
4.2. Духовность как ценность человеческого бытия	185
4.3. Знание как когнитивно-экзистенциальная ценность	198
4.4. Творчество и его ценностный смысл	219
4.5. Любовь как ценность экзистенции и трансцендирования	233
4.6. Гармония как экзистенциально-аксиологический феномен	249
4.7. Традиция как экзистенциальная ценность	270
4.8. Свобода как ценность цивилизации	285
4.9. Характеристика основных моделей оценивания бытия (аксиомоделей)	300
4.10. Особенности ценностной картины современности	309
Заключение	327
Список использованной литературы	333

Введение

Актуальность темы исследования. Современное общество и его духовная сущность выступают особым предметом исследования со стороны философов, поскольку отмечены качественно новыми феноменами относительно предыдущих исторических эпох. Возникновение различного рода кризисов в отдельных областях взаимоотношений человека, общества и природы приобрело принципиально иной характер в результате их пересечения и взаимоусиления. Научный прогресс и политическая свобода позволили не только реализовать устремления западной цивилизации, но и обнаружить их пределы, ввергнув человечество в небывалую по масштабам и значимости «пограничную ситуацию», где потребление уже не в силах стать ответом на вопрошание субъекта о смысле. В то же время современная эпоха оказалась отмечена резким повышением субъективного, личностного фактора в истории цивилизации, что вызвало потребность осмысления внутренних ориентиров жизнедеятельности индивида, направляющих не только свои силы и способности, но и весь арсенал современной науки и технологии к достижению собственных смысло-значимых 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. Это подводит современного исследователя к необходимости пристального изучения проблемы ценностей не только в традиционном этико-эстетическом контексте, но, прежде всего, с позиции антропологического и экзистенциального видения.

Исследование структурных уровней мировоззрения в философии связывается с обращением к двум ключевым направлениям: области творчества знаний и области творчества ценностей. В отечественной философии XX века развитие этих направлений оказалось не равномерным. В то время как сфера формирования знаний, как результатов познания, стремящихся к

универсальности и объективности, являлась приоритетной, область производства ценностей и выявление их природы оказывалась на периферии научного поиска. В результате этого обнаружились значительные пробелы в вопросах, связанных с пониманием сущности ценности (не только в этическом, но и в антропологическом аспекте в целом), выявлением ее источников, факторов и механизмов формирования, поиске субъекта ценностей, анализе влияния ценностей на бытие.

В тоже время современный период в истории человечества оказался отмечен «хроническими» кризисами, вызывающими трансформации классических ценностных ориентиров. Интеграционные процессы способствуют столкновению и взаимовлиянию мировоззренческих систем различных обществ, что вызывает как конструктивные, так и деструктивные следствия. Особенно остро эта проблема обозначилась в современной России, где разрушение традиционного мира ценностей совпало с процессами общей глобализации. В этой связи необходим компаративный анализ ключевых ценностей человечества, формирующий основы для межкультурного диалога, основанного на понимании и уважении Другого. Выбор нового направления развития обществом, оказавшимся в состоянии многомерного кризиса, – не только политическая, экономическая, культурная проблема макросоциального масштаба, но это и не менее острая проблема микрокосма, миркосоциума – Человека, живущего в эпоху глобальных перемен. Большая часть аксиологических исследований традиционно была посвящена анализу культурных, общественных, национальных, экономических ценностей, в то время как ценности индивидуального бытия рассматривались как зависимые, производные от них. Это способствовало усилению «экзистенциального вакуума» (В.Франкл) в человеке, потере индивидуальности, сведению личности к внешним атрибутам и функциям, ее усреднению и выравниванию, что остро проявилось в современную эпоху массовой культуры и интеграции мира.

Создание экзистенциальной аксиологии, как особого направления, исследующего смысло-значимые приоритеты жизнедеятельности личности и степень их влияния на бытие, в условиях глобализирующегося общества имеет особое значение, поскольку способствует утверждению духовной свободы личности вопреки процессам нивелирования культур, прагматизации социально-политической жизни, монополизации экономической сферы. Актуальность исследования природы ценности в контексте неоекзистенциализма, таким образом, связывается с теоретическим и практическим использованием возможностей аксиологии в решении фундаментальных и современных антропологических проблем, когда монистическое видение мира исчерпало свои возможности, и человек оказался «обречен» на свободу выбора и действия. Общество и культура, понимаемые в классической философии как надындивидуальные источники ценностей, в этой связи не теряют своего значения, но рассматриваются сквозь призму субъекта истории – Человека, создающего культуру, мораль, цивилизацию, активно влияющего на всю социально-природную систему и в свою очередь испытывающего влияние объективации. Экзистенциальное видение ценности тем самым открывает возможность гуманитарного, антропологического понимания культуры и истории, в которых развивается человек, стремящийся разрешить проблему смысла существования.

В целом, исследование природы и роли ценностей в современную эпоху открытого диалога, интеграции, взаимодействия Востока и Запада выступает важнейшей научно-практической проблемой, с разрешением которой связана направленность как политических, социокультурных, так и глобальных, общечеловеческих процессов развития.

Степень разработанности проблемы. Изучение природы ценностей обусловлено сменой парадигм объективизма, субъективизма, трансцендентализма и ведется по различным направлениям. Этико-эстетическое рассмотрение ценностей начинается еще в древней философии Востока и античности (Конфуций, Лао-цзы, Мо-цзы, Чжуан-цзы, Платон, Аристотель,

Сенека, Эпиктет, Цицерон, Нагарджуна, и др.), продолжается в учениях средневековых мыслителей (Августин Аврелий, Мейстер Экхарт, Ибн-Сина, аль-Кинди и др.), представителей эпохи Возрождения (Л. Валла, М. Монтень и др.). Постановка проблем теоретического анализа ценностей, поиска их источников, построения классификаций осуществляется уже в Новое время и приводит к обособлению аксиологии как самостоятельной отрасли философского знания. В европейской философии, с одной стороны, происходит рационализация понятия ценности (И. Кант, Г. Лотце, В. Виндельбанд, Г. Риккерт, Г. Мюнстерберг, Г. Коген и др.), с другой стороны, развивается внерациональное учение о ценности как бессознательном волевом феномене (Ф. Ницше, А. Шопенгауэр). В дальнейшем в аксиологии определились два направления, первое из которых признавало ценность продуктом сознания, а второе – объективно существующим феноменом. Первое – нашло проявление в теориях натуралистического психологизма и субъективизма (Дж. Дьюи, Х. Эрнфельс, Р.Б. Перри, Т. Манро, А. Мейнонг, Дж. Сантаяна, Дж. Мур), представители которого настаивали на субъективизации понятия ценности в идеалистическом аспекте. Источники ценностей представители этого подхода связывали с биологическими и психологическими потребностями человека, а сами ценности трактовали как возможные факты эмпирической реальности. Представители второго направления отстаивали трансцендентальный, иррациональный, объективный источник ценностей и ее онтологическую интерпретацию (Э. Гуссерль, М. Шелер, Н. Гартман, Р. Ингарден, М. Дюфрен, Д. фон Гильдебранд). Исследование ценности в контексте теории интенциональности способствовало обоснованию ее субъективного источника, обладающего способностью к переживанию (Ф. Бренатано, Э. Гуссерль). Кризис классической философии и науки отразился и на развитии аксиологии. Феномен ценности в контексте философии жизни, экзистенциализма приобретает субъективированное, смысло-жизненное звучание, соединяясь с проблемами абсурда, свободы и творчества (Г. Зиммель, В. Дильтей, Э. Дюркгейм, М. Хайдеггер, Г. Буркхардт, Ж.П. Сартр,

Э. Фромм, В. Франкл). В дальнейшем происходит обогащение теории ценностей теорией символических форм (Э. Кассирер), анализом субъектно-объектных отношений в контексте постмодернистических теорий (Ж. Деррида, Ж.-Ф. Лиотар, М. Фуко, Р. Рорти, Э. Левинас и др.) Современные зарубежные исследования в области аксиологии посвящены проблемам выявления сущности ценности (Р. Гартман, Р. Фрондизи, С.О. Хенсон), ее символического и логического выражения (Г. Вернон), соотношения в ее составе смысла и значимости, поиска субъекта и объекта ценностей (К. Байер, Ч. Фрейд), нравственному содержанию ценностей (Дж. Финдлей), витально-экзистенциальному анализу ценности (Ф. Футт), современному кризису классических ценностей Запада и поискам новых императивов В. Веркмейстера, Э. Левинаса, Д. Вокей), анализу приоритетов постиндустриальной, информационной эпохи (И. Масуда, А. Гидденс, М. Кастельс, Б.Дж. Коленберг) и др.¹

Непосредственно к изучению ценностей существования, внутриличностной экзистенции обращались Н. Бердяев («О назначении человека», «Я и мир объектов»), Э. Левинас («От существования к существующему», «Тотальность и бесконечное», «Ракурсы», «Я и Другой. Гуманизм другого человека»), А. Маслоу («По направлению к психологии бытия»), Э. Фромм («Душа человека», «Человек для себя»), В. Франкл («Человек в поисках смысла», «Воля к смыслу»), выбирая различные основания для исследова-

¹ Hartman R.S. Formal Axiology and the measurement of Values // Value Theory in philosophy and Social science. Gordon and Breach, 1973; William H. W. A Value-perspective on Human Existence // Value and valuation. Axiological Studies in Honor of Robert S. Hartman. The university of Tennessee, 1972; Philosophical problem of science and technology. Ed. by A.C. Michalos. Boston. 1974; Frondizi R. What is Value? An Introduction to axiology by Risiery Frondizi. La Salle. Illinois, 1971; Sven Ove Hansson. The Structure of Value and Norms. New York. 2001; Baier Kurt. Concept of Value // Value theory in Philosophy and Social science. Gordon and Breach, 1973; Scriven M. // Philosophy of science today. Basic books, inc., Publishers № 4, London, 1967; Rudner R. The Scientist and make Value judgements // Readings in the philosophy of science. New Jersey, 1970; Brumbaugh R.S. Changes of Value Order and Choices in Time // Value and Valuation. Axiological Studies in Honor of Robert S. Hartman. The university of Tennessee. Press Knoxville, 1972; Phillippa Foot. Natural Goodness. Oxford, 2001; Levinas Emmanuel. The contemporary Criticism of the Idea of Value and the Prospects for Humanism // Value and Values in Evolution. New York, 1979; Daniel Vokey. Moral Discourse in Pluralistic World. Notre Dame, 2001; Masuda Y. The information society as post-industrial society / Yoneji Masuda. Washinton, D. C., 1983; Giddens A. The Consequences of Modernity. Cambridg, 1995. Castells M. The end of the Millennium, The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. III. Cambridge, MA; Oxford, UK. Blackwell, 1997; Brand J. Kallenberg. Ethics and Grammar: Changing the Postmodern Subject. Notre Dame: Notre dame Press, 2001.

ний – религиозный или атеистический экзистенциализм, персонализм, психоанализ. Но в этих исследованиях уже не подвергался теоретическому анализу сам феномен ценности, ее природа, структура, механизм формирования, субъекты и носители (за исключением работ В. Франкла, обращающегося к проблеме сущности и классификации ценностей).

Развитие отечественной аксиологии достигает наибольшего расцвета в XIX-начале XX века. Большинство мыслителей были едины в признании божественной сущности мира ценностей, обосновании их трансцендентного источника (В. Соловьев, Н. Лосского, С. Франка, Е. Трубецкой, С. Булгаков, А. Бердяева). В то же время развивались субъективно-психологический (Ю. Вейденгаммер), социально-исторический (Н. Чернышевский) подходы в ее понимании. В советский период развития философии был внесен значительный вклад в исследование логического содержания понятия ценности, с одной стороны (А. Ивин, С. Анисимов, В. Василенко, М. Каган и др.) и к этико-эстетического анализа ценности, с другой (В. Тугаринов, О. Дробницкий, В. Блюмкин, А. Гусейнов, Р. Апресян). Исследования духовных ценностей общественного бытия были во многом исключениями (А. Гуревич, М. Барг). С 90-х годов XX в. внимание к аксиологии в отечественной философии резко возрастает, характерно, что интересы исследователей оказались связаны как с логическим анализом понятия ценности, так и с изучением роли ценностей в динамике общества. Так, в монографиях Л. Столовича, В. Степина, Г. Выжлецова, Ю. Шрейдера, Е. Подольской, П. Леиашвили, Н. Данилова, Н. Розова, И. Суриной, М. Яницкого развивается понимание ценностей как социокультурных феноменов сознания и общественной жизнедеятельности, объясняющих своеобразие культур и особенности их динамики². Аксиологическим проблемам посвящен целый ряд диссертационных

² Степин В.С. Теоретическое знание. М. 2000; Выжлецов Г.П. Аксиология культуры. СПб. 1996; Шрейдер Ю.А. Ценности, которые мы выбираем. Смысл и предпосылки ценностного выбора. М. 1999; Подольская Е.А. Ценностные ориентации и проблема личности. Харьков, 1991; Леиашвили П.Р. Ценность как категория аксиологии. Тбилиси, 1990; Данилов Н.А. Место и роль ценностных ориентаций в системе мировоззрения. М. 1990; Розов Н.С. Структура цивилизации и тенденции мирового развития. Новосибирск, 1992; Сурина И.А. Ценности. Ценностные ориентации. Ценностное пространство. М., 1999; Яницкий М.С. Ценностные ориентации личности как динамическая система. Кемерово, 2000.

исследований последних десятилетий. Проблемы сущности, содержания ценностей, ценностных отношений исследуются в работах Т. Богоришвили, О. Панфилова; изучению социальных и культурных ценностей посвящены работы З. Залевской, Е. Плотниковой, П. Смирнова, С. Курганинского, выявлению ценностной динамики – работы Р.Л. Розенберга, Ю. Смирнова, Х. Казанова, анализу ценностных оснований личности – диссертации З. Маецкого, Е. Подольской, О. Голубковой, Л. Пронина, В. Доброштана, А. Говорухиной; изучению философских ценностей – В. Полозова; проблемам ценностей в системе социологического и исторического знания – А. Фирсова, А. Ручки и других³.

Значительная часть исследований ценностей общественного развития была направлена на обоснование единства истории и линейного развития (В. Вундт, М. Вебер, Э. Трельч, Ж. Мишле, Ж. Дюби, П. Нора, Р. Арон, Ф. Бэгби, Г. Мишо, С. Эйзенштадт и др.). Исследования духовных оснований современных «первобытных» обществ были связаны с трудами антропологов и этнографов французской, английской и американской школ (Л. Леви-Брюль, К. Леви-Стросс, Б. Малиновский, Р. Редклиф-Браун, А. Кребер, Ф. Боас, М. Мид, Р. Бенедикт, К. Тернбулл и др.). Ценности современного постнеклассического общества оказались в центре внимания философов с середины 50-х годов XX в., с обозначения экологической угрозы, пределов развития классической безоценочной науки, возможностей

³ Маецкий З. Диалектика общественных и личных ценностей. Л., 1988; Богоришвили Т.Г. Проблема объективности ценности. Тбилиси, 1988; Ручка А.А. Ценностный подход в системе социологического знания. Киев, 1989; Залевская З.П. Духовно-культурные ценности. Киев, 1990; Подольская Е.А. Ценностные ориентации и проблема активности личности. Харьков, 1991; Плотникова Е.В. Ценности в процессе передачи опыта поколений. М., 1993; Полозов В.Р. Природа философских ценностей. М., 1993; Панфилов О.М. Ценностные отношения: природа и генезис. СПб., 1994; Смирнов П.И. Ценностные основания общества. СПб., 1994; Розенберг Р.Л. Динамика ценностей и интересов в модернизирующемся обществе. М., 1995; Смирнов Ю.Б. Эволюции и особенности ценностно-нормативных ориентаций западно-европейской и российской ментальности. М., 1995; Курганинский С.И. Ценностные основы современного культурного процесса. Белгород, 1995; Фирсов А.Б. Категория «ценность» и историческая наука. Саратов, 1997; Голубкова О.А. Ценностные ориентации личности как социокультурные явления. СПб., 1998; Пронин С.Л. Ценностные основания человеческой деятельности. М., 1998; Доброштан В.М. Аксиологические основы мировоззрения личности. СПб., 1999; Говорухина А.В. Ценности и культура жизни личности (социально-философский аспект). Воронеж, 2000; Казанов Х.М. Трансформация ценностных ориентиров в современном российском обществе. Нальчик, 2002.

технической и информационной революции, что нашло отражение в работах, как зарубежных (Ж. Бодрийяр, П. Козловски, В. Хесле, Д. Белл, А. Тоффлер и др.), так и отечественных исследователей (А. Гулыга, В. Ильин, М. Мамардашвили, Т.И. Матяш, В. Швырев и др.)

Большинство современных исследователей едино в признании высокой роли ценностной сферы в процессах социокультурного генезиса. В целом в истории философской и аксиологической мысли, с одной стороны, сформировалась богатая традиция исследования собственно аксиологических проблем, связанных с изучением ценностей, оценок, ценностного сознания, а, с другой, – экзистенциально-антропологическая традиция изучения ценностей экзистенции личности и общества. Исследование, соединяющее обе традиции, включающее и теоретический и экзистенциальный аспекты, является, по нашему мнению, необходимым и обогащающим каждую из названных сторон.

Цели и задачи исследования. Основной *целью* диссертационного исследования является философское обоснование экзистенциальной природы ценностей.

Достижение этой цели связано с решением следующих *задач*:

- изучение ценности как экзистенциального феномена;
- анализ структурных компонентов ценности, ее антропологического и онтологического источников;
- обоснование экзистенциальной природы оценивания как процесса субъективации объектов и реализации свободы;
- установление факторов, обуславливающих формирование ценности;
- идентификация субъекта ценностей в контексте цивилизационного, антропологического и элитологического подходов;
- осуществление классификации ценностей;
- исследование «осевых» ценностей бытия личности (жизнь, духовность, знание, творчество, гармония, традиция, свобода), обоснование

их экзистенциального характера через сопоставление восточного и западного способов мировосприятия;

- осмысление влияния ценностей на индивидуальное и общественное бытие;
- анализ ценностной картины современного глобализирующегося общества.

Объектом диссертационного исследования является мир ценностей, сфера должного, совершенного, преференциального бытия, креативно влияющего на развитие природно-социальной системы.

Предметом исследования выступает сущность индивидуальных и универсальных ценностей как смысло-значимых целей человеческого существования.

Методологические основания диссертации связаны с категориальным аппаратом и принципами экзистенциальной философии и философской антропологии, с эвристическим потенциалом феноменологии и герменевтики, с цивилизационным подходом к интерпретации исторического процесса, а также с возможностями общелогических приемов и сравнительного анализа.

Так, экзистенциальный подход присутствует в понимании ценности как выражения внутренней свободы личности и возможности субъективации внешнего бытия. Применение цивилизационного метода выражается в решении аксиологических проблем через диалогичность западного и восточного типов философствования и мышления, в обсуждении социально-философских проблем с учетом принципа толерантности и множественности ценностных систем отдельных народов и типов цивилизаций.

Научная новизна результатов исследования состоит в следующем:

- обоснована экзистенциальная природа ценностей, ее антропологический и онтологический источники;
- раскрыта креативная роль оценивания как экзистенциального акта субъективации объектов;

- выявлена триединая структура ценности, включающая смысл, значимость и субъективное переживание;
- показана роль материального, социального, бессознательно-архетипического и рационального факторов в формировании ценности;
- построена классификация ценностей на основе антиномического и плюралистического принципов;
- представлена типология субъектов ценностного творчества в контексте цивилизационного и элитологического подходов;
- проведен компаративно-экзистенциальный анализ «осевых» ценностей личности различных типов ментальности (западного и восточного, классического и постнеклассического);
- построены «аксиомодели» основных типов оценивания мира, показаны возможности их трансформации в современном обществе;
- предложена концепция экзистенциальной аксиологии, объясняющая единство и многообразие ценностей, их связь со смысло-жизненными потребностями личности.

Положения, выносимые на защиту:

1. Ценность в широком смысле представляет собой комплексный экзистенциальный феномен, включающий антропологический и онтологический источники, где первый связан с экзистенцией личности как условием преференции, оценивания и творчества ценностей, а второй обусловлен ситуативностью бытия, априорно не задающего смыслы и цели жизни, но конституирующего ее потребности и пределы. Ценность квалифицируется как доминанта сознания и экзистенции, направленная на достижение совершенного бытия, креативно влияющая на внутреннее развитие личности и окружающий мир через наполнение их смысло-значимостью.
2. Оценивание выражает стремление к укоренению в бытии и приданию позитивного смысла его феноменам; в этом плане творчество ценностей оказывается формой совершенствования личности, ре-

шением ключевых экзистенциальных проблем: смерти, темпоральности, одиночества, чуждости миру, абсурда, несвободы, детерминированности внешними факторами. Экзистенция как незаданность качества и смысла жизни формирует ценности как «проекты» будущего в настоящем, выступающие источником саморегуляции и самопроектирования, с одной стороны, и трансформации, субъективации внешних объектов, с другой.

3. Структура ценности включает три компонента: интенциональность – направленность сознания к миру, активность в смыслотворчестве, конструировании значимых объектов, цель – некий предел, к которому направлены интенции, выраженную в символе и в понятии и три уровня: значимость, смысл и переживание. Ценность представляется как многоуровневый феномен, элементы которого антиномично соединяют субъектно-объектную, понятийно-символическую, рационально-иррациональную формы.
4. Генезис ценностей обусловлен влиянием внешних (природного, экономического, социального) и внутренних (бессознательного и рационального) факторов, преобладание которых детерминирует различные типы ценностей. Внешние факторы программируют индивида, конституируют цивилизационные, экономические и социокультурные ценности.
5. Субъектами ценностей выступают все индивиды, стремящиеся в различных формах к разрешению ключевых экзистенциальных проблем. Субъекты ценностей не однородны, среди них выделяются витальный, социальный, мистический и экзистенциальный типы, в различной мере способные к творчеству тех или иных ценностей и испытывающие влияние объективации. Общественные ценности формируются творческой элитой, способной к созданию надличностных, «всеобщих» императивов, по направленности совпадающих

с динамикой того или иного типа цивилизации, способствуя ее интенсификации или корректировке.

6. Индивидуальные смысло-жизненные ценности являются источником ценностных доминант общества и способствуют целенаправленному изменению реальности в сторону должного качества; ценности оказывают креативно-преобразующее действие на субъекта ценностного творчества и на окружающее его природно-социальное пространство, в связи с чем ценностное творчество рассматривается как ключевой направляющий фактор динамики бытия.
7. Аксиологическая дихтомия мировоззрения заключена в дуализме форм оценивания внешней реальности и субъекта оценивания; первая аксиомодель характеризуется незначительной оценкой феноменального, множественного бытия и предельно высокой оценкой пустоты и непроявленности; для нее свойственна заниженная оценка субъекта оценивания и стремление к его снятию, через растворение в безличном первоисточке сознания; вторая аксиомодель характеризуется высокой оценкой множественной внешней реальности, переоценкой возможностей субъекта в познании и контроле над ней. В условиях современной глобализации обе модели не только сосуществуют, но и взаимовлияют друг на друга, определяя динамику современных преобразований в природе и обществе.
8. Ценностная картина современности отражает своеобразие экзистенции личности и общества и имеет качественные отличия от предыдущих: предельно высокий уровень потенций, значительная информированность, ослабевающая зависимость от социализации, аполитичность, стремление к самораскрытию и самодостаточности, культ потребления, гедонизма, плюрализм в нравственной сфере, дуализм в мировоззрении и т.д. Кризис монистических учений, тоталитарных режимов, нормативной этики во многом обусловил со-

временный аксиологический персонализм – переоценку индивидуального бытия и средств его обеспечения. Парадоксом современной ситуации является усиление множественности вариантов самовыражения, повышение роли единичного, личностного на фоне разворачивающейся интеграции форм жизнедеятельности, глобализации информации, экономики и культуры. Эта антиномичность составляет главное своеобразие новой мировоззренческой атмосферы общества, стремящегося к тотальности через развитие индивидуальности и свободы.

Научно-практическая значимость работы. Рассматривая аксиологию как практическую философию, автор диссертации расширяет методологический базис теоретических исследований, синтезирующих онтологический, антропологический, философско-исторический аспекты изучения ценностей. Предлагаемая антропологизация и онтологизация проблемы ценностей позволяет раздвинуть рамки понимания смысла и роли ценности в процессах становления бытия как важнейшего направляющего фактора, реализующего субъективность.

В практическом аспекте исследование аксиологической картины мира с позиции экзистенциального подхода, с учетом множественности субъектов способствует формированию толерантного мышления, достижению равноправия различных форм жизни и культуры, осуществлению диалога различных типов обществ ради поиска новых средств гуманного, экологического, всечеловеческого прогресса. На фоне усиливающейся глобализации и нивелирования форм существования и мышления предлагаемое исследование утверждает самоценность индивидуального творческого начала, своеобразие, уникальности мира личности как основы динамики цивилизации. Исследование личности и общества с позиции ценностно-экзистенциального подхода позволяет рассматривать их бытие как открытое и самоопределяющееся и несущее ответственность за преобразование окружающей среды. Экзистенциальная аксиология способствует выработке но-

вых принципов в политике, экономике, образовании, утверждающих первостепенность ценностей жизни и свободы каждого, ненасильственных форм управления и обучения. Положения диссертации могут быть использованы в целях зондирования и проектирования нового типа мировоззрения, снимающего крайности тоталитаризма и эгоизма. Поставленные в диссертации вопросы могут послужить дальнейшему развитию теоретических проблем аксиологии и антропологии.

В учебном процессе положения диссертации могут быть использованы для создания основных и специальных вузовских курсов по аксиологии и аксиологии истории, а также способны расширить круг источников для подготовки курсов онтологии, социальной философии, философской антропологии, этики, эстетики.

Апробация диссертации. Основные идеи диссертации изложены в двух монографиях, лекциях, статьях и выступлениях (общее количество – более 50, общий объем – 46 п.л.) и представлялись на ряде научных конференций и семинаров, в том числе на XXI Всемирном философском конгрессе (Стамбул, 2003), Первом и Третьем Всероссийских философских конгрессах (Санкт-Петербург, 1997, Ростов-на-Дону, 2002), международных научных конференциях «Человек в современных философских концепциях» (Волгоград, 1998, 2000, 2004), Всероссийской конференции «Культура как способ бытия человека в мире» (Томск, 1998), международной научно-практической конференции «Христианство и культура. К 2000-летию Христианства» (Астрахань, 2000), международной научной конференции «Россия и Восток. Философские проблемы геополитических процессов: Каспийский регион на рубеже III тысячелетия» (Астрахань, 2001), межрегиональной научно-практической конференции «Астраханская епархия и духовное возрождение России» (к 400-летию Астраханской Епархии) (Астрахань, 2002), международной научной конференции «Духовное становление личности в современных условиях» (Астрахань, 2002), Международной научной конференции Каспийский регион и диалог цивилизаций в современном

мире: К 90-летию Л.Н. Гумилева (Астрахань, 2002), Всероссийской научной конференции «Б.М. Кустодиев и русская художественная культура» (Астрахань, 2003 г), Третьей Российской научной конференции «Буддийская культура и мировая цивилизация» (Элиста, 2003), международном конгрессе «Образование и наука в XXI веке» (Новосибирск, 2003), научно-практическом семинаре «Наука в школе» в составе всероссийской программы «Шаг в будущее» (Москва, 2004), научном семинаре «Философия – образование – общество» (Гагры, 2004), второй международной конференции «Россия и Восток. Феномен сознания: интегральное видение» (Астрахань, 2004). Положения диссертации получили отражение в авторских курсах «Философия истории», «Философская антропология и аксиология», «Эстетика», «Этика» подготовленных и преподаваемых в Астраханском государственном университете», а также были использованы при составлении электронного учебного пособия «Философия» для дистанционного обучения (объемом 87.7. МБ, 16 п.л.).

Структура диссертации. Диссертация состоит из введения, четырех глав, заключения и списка использованной литературы на русском и иностранных языках.

ГЛАВА 1. ПОНЯТИЕ И СТРУКТУРА ЦЕННОСТЕЙ

Задачами данной главы выступают: рассмотрение основных подходов к пониманию ценности; обоснование общепhilosophического статуса категории «ценность»; выявление взаимосвязи ценности и экзистенции; анализ содержательного наполнения понятий «ценность», «оценивание», «ценностное основание»; поиск единого смысла «мира ценностей»; исследование структурных компонентов и уровней ценности, определение их специфики и взаимодействия; анализ соотношений понятий «ценность», «цель», «смысл», «переживание»; изучение антиномий в составе ценности (субъектно-объектной, материально-идеальной, антропологическо-онтологической); построение классификации ценностей в контексте антиномично-плюралистического подхода.

1.1. ЦЕННОСТЬ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН

Философия ценностей или аксиология как отдельная отрасль возникла сравнительно поздно – во второй половине XIX века. Введение понятия

«ценность» в ранг философской категории принято связывать с именем Г. Лотце, который понимал ее как обозначение достоинства духовного бытия человека, не охватываемого областью естественнонаучных знаний, а потому 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 феномена, усматриваемого или усваиваемого субъектом в процессе практической, познавательной, нравственной или эстетической 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. Франкл⁴ 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. Белинский, Н. Чернышевский, Г. Зиммель, Г. Маркузе, Л. Столович, А. Ивин, В. Степин, М. Розов⁵ и др.); 3) ценность как идеальный продукт материальных и духовных потребностей личности,

⁴ 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; 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.

⁵ 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; Столович Л.Н. Философия. Эстетика. Смех. СПб., Тарту, 1999; 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.

формирующихся объективно под влиянием экономического фактора (Т. Гоббс, Дж. Локк, С. Анисимов, В. Василенко, П. Леиашвили⁶ и др.); 4) ценность как продукт интеллектуально-психологических потребностей личности, формирующийся преимущественно под воздействием биологического фактора (А. Шопенгауэр, Ю. Вейденгаммер, З. Фрейд, Э. Фромм⁷ 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. Достоевский, А. Гусейнов⁸ и др.); 2) ценность как результат развития сознания индивида, продукт его рациональной деятельности (Д. Юм, Дж. Дьюи, В. Тугаринов⁹ и др.); 3) ценность как продукт эмоционально-волевого, биологического развития индивида, являющегося определяющим для индивидуального и общественного бытия (Ф. Ницше, Р. Перри, Дж. Сантаяна¹⁰ и др.).

В-третьих, это понимание ценности как субъектно-объектного феномена, имеющего свою природу и проявляющегося только в отношениях между субъектом и объективным бытием: 1) ценность как переживание и одухотворение субъектом объективных условий существования (В. Виндель-

⁶ 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; Анисимов С.Ф. Аксиология: основные понятия и проблемы. М., 1999; Василенко В.А. Мораль и общественная практика. М., 1983; Леиашвили П.Р. Анализ экономической ценности. М., 1990.

⁷ Шопенгауэр А. Идеи этики // Избр. произв. М., 1993; 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; По ту сторону принципа удовольствия // Психология бессознательного: Сб. произв. / Сост. М.Г. Ярошевский. М., 1989; Фромм Э. Душа человека. М., 1992; Революция надежды. СПб., 1999.

⁸ 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; Этическая мысль: научно-публицистические чтения (под общ. Ред. А.А. Гусейнова), М. 1992.

⁹ 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.

¹⁰ 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.

банд, Г. Риккерт, Ф. Brentano, Э. Гуссерль, И. Хейде и др.¹¹); 2) ценность как ориентир жизнедеятельности субъекта в объективном бытии, связывающий его индивидуальность с мировым многообразием форм существования, как способ самореализации человека (М. Вебер, Р. Арон, Ж.П. Сартр, А. Маслоу, М. Каган¹² и др.); 3) ценность как выражение понимания, объяснения, истолкования мира (Бога) субъектом (М. Хайдеггер, Э. Левинас, Д. фон Гильдебранд¹³ и др.)

Каждый из этих уже классических подходов имеет свою аргументацию, анализ которых широко представлен в научных исследованиях по аксиологии (в том числе, и в нашем¹⁴). Современная эпоха постмодернизма и глобализации внесла в аксиологию свои особенности. В семидесятые годы XX века интерес к аксиологической проблематике в западной философии резко возрастает. На фоне критики натурализма, интуитивизма и эмотивизма формируются подходы, стремящиеся к целостному, комплексному освещению проблемы природы ценности, к преодолению противоречий, возникших в рамках той или иной отдельной традиции. Остановимся на анализе наиболее ярких исследований в этой области.

Стремление рационализировать понятие ценности отличает теорию «формальной аксиологии» Р. Гартмана, который исходит из отождествления ценности и значимости. Он обосновывает, что объект имеет ценность в той степени, в которой его свойства имеют предельную «полноту» (богатство). Формальная аксиология, как характеристика качества (qualification of qualities) исходит из логической природы ценности, названной Р. Гартманом,

¹¹ 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.

¹² 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; Каган М.С. Философская теория ценности. СПб., 1997.

¹³ 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.

¹⁴ См. Баява Л.В. Ценности изменяющегося мира: экзистенциальная аксиология истории. Астрахань, 2004.

полнотой содержания, и из структуры этой полноты как совокупности предикатов. Это позволяет автору отнести свою концепцию к теориям множеств, подобным математическим. Таким образом, формальная аксиология оказывается «объективной и априорной наукой, и ее регуляция основана на объективных стандартах»¹⁵. Эта концепция наполнена стремлением представить ценность как объективный феномен, что с одной стороны, позволило бы исследовать ее с позиции формальной логики, а с другой, рационалистически обосновать ее компоненты, функции, атрибуты, практически исключая роль субъекта и иррационального компонента. Близким этому подходу выступает утверждение К. Холла о том, что ценности есть «мера наполненности» (measure intensity) объекта. Однако он отмечает высокую зависимость ценности от эмоциональной сферы, подчеркивая, что идеи или чувства в значительной степени провоцируют и определяют направленность поведения в соответствии с «ценностным вектором» (Vector-Value)¹⁶. Если в концепции Гартмана полнота ценности связывалась с наибольшим числом ее элементов и имела математический, количественный смысл, то в теории Холла «наполненность» оказывается энергетической характеристикой, показывающей интенсивность вкладываемых в нее чувств.

Стремление вывести исследование ценности за рамки исключительно рационального видения отличает теорию Г. Вернона, предложившего объяснение природы ценности в контексте концепции символического интерактивного взаимодействия. Обосновывая двуединую сущность ценности, которая «во-первых, есть знак (label), во-вторых, значимость»¹⁷, он подчеркивал ее символическую сущность, которая остается неизменной, даже если ценность меняет внешнее выражение. Внерациональную природу ценности обосновывает и Р. Брюмбау, отмечая, что основание ценности «интуитивное

¹⁵ Hartman R.S. Formal Axiology and the Measurement of Values // Value Theory in philosophy and Social science. New York. 1973. P. 39.

¹⁶ Theories of Personality. Calvin S. Hall. New York, London, Sydney, Toronto. 1970. P. 93.

¹⁷ Vernon G.M. Values, value definitions, and symbolic interaction. // Value Theory in philosophy and Social science. New York, 1973. P. 125.

требование»¹⁸, а потому, все стремления его логически идентифицировать неизбежно будут наталкиваться на неразрешимые трудности. Данные теории свидетельствуют о необходимости включения в исследование природы ценности анализа бессознательных, иррациональных источников, которые, по нашему мнению, присутствуют в ценности наряду с рациональными. В свою очередь В. Веркмейстер считает, что современный кризис теорий ценности связан с тем, что каждая из них абсолютизирует роль чувств или отношений в составе ценности, в то время как «только чувства и отношения вместе составляют ценностное переживание»¹⁹. Веркмейстер полагает, что существование человека обязано его способности создавать ценности определенных вещей и явлений, поэтому не материальные условия выступают первичными в его бытии, а творчество образцов культуры, стремящееся к реализации ценностей. В связи с этим он называет будущее «манифестацией высших ценностей» человечества, как «совокупности его стремлений, целей в перспективе его движения к личному самооправданию»²⁰. Его исследования отличает уверенность в том, что без учета ценностного переживания невозможно гармоничное существование, но при этом сами ценности должны быть глубоко осмыслены и взвешены.

Американский аксиолог Р. Фрондизи полагает, что ценность есть «Гештальт-качество», которое не должно быть отделено от эмпирических свойств, но все же и «не может быть уменьшено до них»²¹. Ценность не может быть представлена как сумма ее компонентов – объективного и субъективного, она подобна «симфоническому оркестру», полагает Фрондизи, есть «органическая целостность или Gestalt»²². При этом мыслитель подчеркивает, что ценности не существуют в вакууме, они всегда ситуативны, всегда являются результатом определенного индивидуального опыта и зависят как

¹⁸ Brumbaugh R.S. Changes of Value Order and Choices in Time. // Value and Valuation. . Axiological Studies in Honor of Robert S. Hartman. Ed. by J.W. Davis. The university of Tennessee. Press Knoxville. 1972. P. 49.

¹⁹ Werkmeister W. A Value-perspective on Human Existence. // Value and valuation. Axiological Studies in Honor of Robert S. Hartman. Ed. by J.W. Davis. The university of Tennessee. Press Knoxville. 1972. P. 65

²⁰ Ibid. P.68.

²¹ Frondizi R. What is Value? An Introduction to axiology by Risiery Frondizi. Illinois. 1971. P. 160.

²² Ibid.

от самого индивида, так и от цели, условий, эпохи. Что касается иерархии ценностей, то Фрондизи доказывает, что она не может быть линейной и вертикальной, подобно рангам в армии, она может быть лишь результатом очень сложного взаимоотношения ценностей, которое будет изменяться «в зависимости от состояния субъекта, его потребностей, возможностей, его отношения к объекту, ситуации общества, в котором он живет»²³. Концепция Фрондизи вносит значительный вклад в современную комплексную теорию ценности, учитывая влияние, как субъективного, так и объективного факторов.

А. Михэлос, в целом продолжая традиции социокультурного подхода, полагает, что «концепция культуры и есть концепция ценности»²⁴, а эмпирическая реальность становится культурой только по мере того, что мы относимся к ее феноменам как ценностям. В свою очередь К. Байер считает, что главные трудности современной аксиологии объясняются несовершенством понятийного аппарата. Мир ценности, по его словам, включает два типа различных по сути феноменов: «ценностное достоинство» (value assessment) и «ценностное суждение» (value imputation)²⁵. Первое может быть измерено способностями самих существ, включая личность, присваивать блага, а второе – измеряется волевым устремлением, способностью личности в достижении конечного результата. Внимание к исследованию ценностей, по его мнению, должно расти, поскольку ценности играют ведущую роль в детерминации поведения человека²⁶.

Другой современный исследователь М. Скрайвен, отмечает, что ценности в широком смысле являются результатом потребности, а в узком смысле есть результат влечений. Поэтому современные методологические дискуссии о ценности это лишь «определенная бессознательная картина от-

²³ Ibid. P. 165.

²⁴ Philosophical problem of Science and Technology. Ed. by A.C. Michalos. Guelph, Ontario, Canada, Boston. 1974. P. 448.

²⁵ Baier Kurt. Concept of Value. // Value Theory in philosophy and Social science. New York, 1973. P. 8.

²⁶ Ibid. P. 11.

ношений между ценностными суждениями (противопоставленными внутренней природе)», которые ведут к искажению действительности²⁷.

В целом, современный период в первую очередь отмечен кризисом классической рациональности и всех проявлений монизма, что не могло не повлиять на отношение к ценностям. С одной стороны, происходит субъективизация, плюрализация понимания ценности, что проявляется в постмодернизме и современных этических концепциях²⁸. С другой, происходит расширенное внедрение ценностного фактора в познание и преобразовательную деятельность общества, что явилось следствием кризиса «объективной», безоценочной науки, которая в XX веке способствовала созданию многомерной глобальной катастрофы. Еще одним следствием кризиса стали попытки «реабилитации» рационализма в понимании ценности, стремление к интегрированию гуманитарного (аксиологического) и точного (математического) знания, что характерно для современной технократизации культуры и мировоззрения в целом. В тоже время большинство мыслителей прошлого и современности подчеркивают необходимость расширения сферы проявления ценностных отношений до системы «человек-мир». В связи с этим в данном исследовании ставится задача изучения понятия «ценность» как общефилософского и методологического²⁹.

В нашем исследовании понятие ценности рассматривается как имеющее исключительное значение 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, в чем и заключено их субстанциональное значение. Через изу-

²⁷ Scriven M. // *Philosophy of science today*. London, 1967. P. 175.

²⁸ См. Tony Ronnow-Rasmussen. Hedonism, Preferentialism, and Value Bearers // *The Journal of Value Inquiry*. P.463-472; Brand J. Kallenberg. *Ethics and Grammar: Changing the Postmodern Subject*. Notre Dame, 2001; Steven M. Chan and Peter Markie. *Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues*. New York, 2002.

²⁹ 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.

чение 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 выступают базисным, общетеоретическим комплексным понятием, поскольку связывают в единое целое мир природы, общества, сознания, чувствования, деятельности, необходимо включая следующие важнейшие аспекты изучения:

- *онтологический*. 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 ценность может быть исследована как переживание принадлежности личности к бытию, «включенность» в него и возможность взаимодействия;
- *гносеологический*. 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;
- *антропологический*. Ценности выступают выражением предпочтения личностью той или иной формы саморазвития, изменения в направлении к должному, совершенному бытию. Ценности оказываются воплощением индивидуальных смыслов и значений, высшей формой манифестации личности в мире. Ценности – результат смысло-жизненных поисков, бла-

годаря которым существование наполняется значимостью для себя и для Другого;

- *праксеологический*. 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;
- *герменевтический*. 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) 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 ее развития. 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.

Например, ценность свободы, признаваемая личностью в качестве главного приоритета, будет оказывать влияние и на особенности мировоз-

зрения в целом: картина мира во многом будет характеризоваться открытостью, вера – отличаться не догматичной интерпретацией традиционных парадигм, их неортодоксальным толкованием, эмоции и чувства будут стремиться к раскрепощению и адекватному проявлению, деятельность – к независимости и самоконтролю. Преобладание религиозных (Бог, община, душа) или социальных (государство, мир, прогресс и др.) ценностей может способствовать развитию других типов мировоззрения, выражающих стремление не столько к самораскрытию и трансформации окружающего по своему образу и подобию, сколько к поддержанию существующих традиций, знаний, форм консолидации для включения в состав некой высшей ценности, несравнимо большей, чем собственное Я.

Ценности оказываются своеобразным фундаментом личности, выражая уникальность отношения к миру и выступая квинтэссенцией, ядром мировоззрения, влияя на психику, сознание, характер, поведение. По словам А. Маслоу «человеческое бытие нуждается в системе ценностей как точке отсчета»³⁰ и ее неустойчивость, разрушение способствует душевной и психической деструкции. Система ценностей показывает то, чему мы «посвящаем» себя, ради чего мы способны использовать все силы или коренным образом измениться. Поэтому неустойчивость ценностной системы, например в подростковом возрасте, нередко приводит к психическим и эмоциональным стрессам, неадекватному поведению. Ценности незримо управляют нашим Я и через поведение и вербализацию влияют на окружающее пространство.

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 смысловосодержащие притязания и устремления. Однако при сопоставлении индивидуальных переживаний отдельных субъектов возможны аналогии, которые позволяют говорить о существовании неких

³⁰ Маслоу А. По направлению к психологии бытия. М., 2002. С. 166.

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 схождения», 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. Ценность уникальна в восприятии, переживании ее отдельным субъектом и наполнена общественно значимым смыслом и содержанием и, таким образом, воплощает собой единство единичного и всеобщего. При этом ценность изначально не существует без оценивающего субъекта и без самого процесса оценивания. Ценность выступает феноменом духовного творчества, заключающегося в создании смыслов и значений объектов, вызывающих субъективные переживания. Такой подход, однако, не означает сведения ценностей к оценкам. Ценность является смысло-значимой целью существования, в то время как оценка есть феномен отношения индивида к объектам с позиции выявления позитивных или негативных качеств и свойств. Если оценка всегда субъективна, поскольку существует только как отношение, направленное от личности к объекту, то ценность может быть рассмотрена и как объективный феномен. Она может отчуждаться и существовать обособлено, подобно произведениям духовного творчества (таким как мифы, верования, традиции, знания, идеалы и т.д.), но изначально ценность – всегда ценность субъекта, «погруженного» в природно-социальную реальность, стремящегося к усовершенствованию своего бытия.

В тоже время особенность философского исследования связана с выявлением общего смысла изучаемых процессов. Можно ли, при всем многообразии ценностных переживаний и представлений о ценностях, говорить об их всеобщем смысле? Поиски объективных ценностей в свое время при-

водили Платона, М. Шелера, Н. Лосского к утверждению трансцендентного «мира ценностей», не принадлежащего ни природе, ни человеку. Единый смысл ценностей, по мнению большинства мыслителей прошлого, состоял в совершенствовании в направлении к идеальному, божественному бытию. Неклассическое мировоззрение на примерах волюнтаризма и психоанализа утверждало главным содержанием человеческих ценностей власть, удовольствие, самоутверждение. Но эти подходы рассматривали человека как сформировавшегося и предопределенного заданной программой Божественного провидения или Абсолютной воли, а ценности – как показатель отражения, совпадения личных и всеобщих устремлений. По нашему мнению, поиски единого смысла ценностей должны быть связаны с осознанием незавершенности человека и его способности к самоопределению, самостановлению. Мы полагаем, все виды ценностей в той или иной степени связаны с разрешением ключевых проблем существования: смертности, одиночества, абсурдности механической жизнедеятельности, и единым в процессе оценивания бытия и становлении ценностей личности, выступает стремление к увековечению или упрочению своего присутствия в бытие, наполнении его значением и смыслом, незадаанным изначально. Желание бессмертия или достижения нового качества жизни 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. В этом смысле ценности есть индивидуальные варианты разрешения фундаментального противоречия между смертностью тела и обладанием сознанием (которое Паскаль называл проблемой «мыслящего тростника»). Так, ценности материальных и жизненных благ (жизнь, здоровье, семья, дети, безопасность, комфорт, богатство и т.д.) выражают стремление к физическому совершенству и продлению телесного бытия (как личного, так и в жизни потомков). Социальные и моральные ценности (равенство, уважение, справедливость, мир, дружба, общение и т.д.) выражают стремление к укреплению связей индивида 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 (любовь, творчество, свобода, духовность, знание и т.д.) в свою очередь, отражают устремление к наполнению жизни уникальным смыслом, позволяющим осознать, что личность способна обрести новое качество и оставить свой след в бытие через творчество и мышление. В этой связи ценности могут быть определены как субъективный поиск преодоления ограничений природно-социальной программы, обретения источника усиливающего, умножающего, продляющего, совершенствующего индивидуальное бытие, выводящее его на новый уровень качества.

Ценности, выступая основанием мировоззрения личности, способны оказывать воздействие на внешний мир, обладать собственным бытием, отчуждаясь от субъекта подобно произведениям духовного творчества, становиться Ответом на вызов жизни и абсурдности безоценочного существования. Таким образом, мы подходим к определению ценности как доминанты сознания и экзистенции, направленной на достижение совершенного бытия, креативно влияющей на внутреннее развитие личности и окружающий мир через наполнение их значимостью и смыслами. Соединяя человека и мир узлами значимости, ценности преобразуют обе стороны этого отношения в направлении должного.

Поскольку ценность есть выражение предпочтения субъектом должного состояния существования и его притязания на вечность, она есть 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 (близкое по значению определению информации как «отраженного своеобразия», предложенного А.Д. Урсулом³¹). Субъективная реальность имеет

³¹ См. Урсул А.Д. Отражение и информация. М., 1975; Урсул А.Д., Урсул Т.А. Эволюция. Космос. Человек (общие законы развития и концепция антропокосмизма). Кишинев, 1986.

множество форм самовыражения таких, как продукты процессов мышления, эмоции, творчество, целенаправленные действия. Одним из важнейших вариантов выражения субъективной информации выступает создание (формулирование и обоснование) ценностей. Ценности свидетельствуют о том, каковы притязания личности и ее представления о должном, совершенном. Поскольку эти представления во многом субъективны и отражают интеллектуальное, нравственное, витальное, эмоциональное своеобразие их автора, 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. Значительная часть этой информации – генетическая, однако, сведения, содержащиеся в генотипе оказывают активное влияние и на фенотип. По словам Ю.М. Сердюкова, «механизм генетической регуляции детерминирован и собственной программой, и внешними обстоятельствами, поэтому генотип, а через него и фенотип открыты для спонтанных и произвольных изменений»³². По нашему мнению, к подобным «произвольным» изменениям относится не только рефлексия, эмоции, интуиция, но и оценка и творчество ценностей. Производство ценностей способно к «перепрограммированию» внутреннего и внешнего бытия, поскольку ценностная информация обладает высокой степенью значимости (смысло-жизненной и практической) и направляет деятельность иных сфер психики и деятельности.

³² Сердюков Ю.М. Естественные информационные системы и нерелексивные формы познания // Философские науки. № 3, 2003. С.106.

По сути, ценности – особый вид информации, 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. Так, наделение ценностью произведений искусства способствует их умножению и утверждению высокого статуса их создателей. Ценность образования способствует увеличению продолжительности обучения, интенсификации его методов, росту авторитета педагогов и т.д. То, что оказывается ценным для одних индивидов, неизбежно влияет и на убеждения остальных, как в конструктивном, так и в деструктивном отношении. «Когда в Поднебесной узнают, что прекрасное является прекрасным, появляется и безобразное. Когда все узнают, что доброе является добром, возникает и зло» – говорит знаменитый трактат «Дао дэ дзин», указывая, что оценивание порождает двойственность и может способствовать как созиданию, так и разрушению³³. Ценности в отличие от других видов информации имеют сильный эмоциональный заряд, что многократно повышает их креативные (или деструктивные) возможности. Связь с переживанием и чувствами превращает ценности в один из наиболее активных факторов преобразования и развития бытия.

³³ Доа: Гармония мира. Антология мысли. М., Харьков, 2000. С. 9.

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.

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. Под «экзистенциальным» мы понимаем связанный с существованием, но обретаемый самостоятельно, в процессах перманентных качественных выборов. Экзистенция есть неопределенность, но не в смысле «неясность», а в смысле «незаданность» смысла, цели, назначения природы индивида. Существование в направлении значимой цели или ценности оказывается самоопределением и дополнением себя до должного, совершенного качества. Значимая информация, связанная с возможностью самореализации или усовершенствованием способна к преобразованию, как самого субъекта, так и окружающего пространства. Эмоциональное и экзистенциальное переживание способны влиять на психические, нервные и соматические процессы. Когда мы говорим «сердце забилося от счастья», то фиксируем связь между ценностной сферой и сердечной деятельностью, в то время как, констатируя, что «все болезни от нервов», полагаем, что негативные переживания, стрессы, пессимизм, потеря ценностей оказывают разрушительное действие на здоровье организма человека. Связь между этими процессами подробно исследуется современными физиологами и философами³⁴ и позволяет заключить, что ценностная детерминация является одной из важнейших в структуре личности, ее сознания и поведения. Различные виды ценностей – от эстетических до смысло-жизненных в той или иной степени способствуют гармонизации, самораскрытию и самоопределению личности. Хорошо известно терапевтическое действие созерцания прекрас-

³⁴ См. Дубровский Д.И. Психические явления и мозг. М., 1971; Евстифеева Е.А. Феномен веры и активность сознания // Философские науки. 1987. № 7; Эверли Дж., Розенфельд Р. Стресс: природа и лечение. М., 1985; Линдеман Х. Аутогенная тренировка. М., 1985.

ного, возвышенного, переживания любви, творческого вдохновения, героического порыва. Значимость превращает автоматическое, инстинктивное действие в имеющее смысл и значение для личной экзистенции, для существования, способного к самоопределению.

Можно сказать, что 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 его усовершенствования и продления 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. С другой стороны, отсутствие смысла, которое может характеризоваться как абсурд, отрицание значимости – как бесцельность, отсутствие переживания – как равнодушие и скука, – лишают существование его положительного, направленного содержания и неизбежно способствуют его распаду. В этом смысле ценности – наиболее полное выражение желания осмыслить и внести значимость в бытие, в чем и состоит их экзистенциально-эссенциальная сущность. При этом чем более сложные и высокие ценности вырабатывает личность, тем более эффективным становится ее самораскрытие и самоопределение, и тем более полно реализуются ее смысло-жизненные задачи.

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.

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 смыслом³⁵. 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 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

³⁵ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. М., 1974. Т. 1. С. 112-118.

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.

В целом экзистенциальная сущность ценности видится нами в следующих аспектах: 1) стремление к наделению бытия смыслами и значениями выражает незавершенность, незапрограммированность личной экзистенции, ее открытую «проектную» сущность; 2) ценности выступают одной из высших форм выражения субъективности, индивидуальности, уникальности субъекта, его творческого Ответа на присутствие в жизни, не обладающей изначальным смыслом и значением; 3) ценностное творчество является выражением свободы личности по отношению к природно-социальной программе жизнедеятельности, возможностью «перекодировки» собственного Я и окружающего пространства в направлении значимых целей; 4) ценности выражают степень заинтересованности личности в феноменах окружающего бытия и выступают моментом связи онтологического и антропологического, внешнего и внутреннего, наличного и должного.

Таким образом, ценности – это Ответы личности на ключевые Вызовы бытия – смерти, одиночества, чуждости миру, абсурдности, несвободы. Это попытки внести в существование, не имеющего заранее заданной цели и смысла, значения, создать (или изменить) себя и мир в соответствии с собственной преференцией.

1.2. ТРИЕДИНАЯ СУЩНОСТЬ ЦЕННОСТИ

Ценность традиционно рассматривается как целостная единая субстанция, имеющая определенные характеристики при соотнесении с другими феноменами. Различные классификации, системы иерархий ценностей, как правило, исходят из понимания ценности-монады, неделимой единицы духовного бытия. В частности, Р. Фрондизи в своем исследовании сущности ценности подчеркивает, что она не может быть сведена к сумме отдельных свойств, поскольку представляет собой Гештальт-качество (Gestalt-quality)³⁶. 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.

Понимание ценности как комплекса противоречивых составляющих приводит к выводу о том, что мы имеем дело с многофакторным феноменом, внутренняя сложность которого может объяснить неоднозначность его внешних проявлений. Эта поставило перед нашим исследованием задачу структурного анализа ценности, позволяющего увидеть ее многоуровневость и антиномичность.

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 ценно-

³⁶ Frondizi R. Value as a Gestalt Quality // What is Value? An Introduction to Axiology. Illinois. 1971. P. 159-165.

сти, 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 (стремление)* – важнейший компонент ценности, характеризующий устремленность сознания к миру, направленность от субъекта вовне, активность в смыслотворчестве образов должного и 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. Устремление возникает из удовлетворенности или неудовлетворенности субъекта действительностью (в первом случае оно ведет к формированию традиционных ценностей, а во втором – инновационных). 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 всю полноту психических актов. Эта сфера воплощается в способности направлять и устремлять субъективность индивида во внешнюю реальность и наполнять объекты смыслом и значимостью. Предмет и его смысл (значимость) в этом случае рассматриваются как нетождественные, по Сартру «несводимые», поскольку придание смысла индивидуально для каждого субъекта и вместе с тем неотъемлемо от его существования. Особенностью творчества ценностей (по сравнению с процессом мышления в целом) выступает стремление к идеальной, умозрительной цели, к состоянию совершенства, которое может быть наличным или желаемым. Наполнение объекта значимостью меняет его сущность в направлении должного качества, дополняя его бытие.

2. Символ – второй компонент в структуре ценности, воплощающий ее 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. Поскольку общепризнанной трактовки понятия «символ» пока не выработано, уточним, что в данном исследовании он рассматривается не как атрибут сознательной деятельности человека, а как проявление бессознательных начал личности и коллективных «архетипов» (Г. Юнг).

Многие исследователи отмечают, что большинство ценностей имеет не логический (или не только логический), а внепонятийный, мистический, сакральный характер (Э. Кассирер, Вяч. Иванов, Г. Юнг, Э. Фромм, Г. 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. Такие ценности воспринимаются в духовной реальности как символы, знаки, наполненные переживаниями собственной или коллективной жизнедеятельности, поисками смысла жизни, решением проблемы смерти, одиночества, непонимания, дисгармонии (Бог, Благо, Любовь, 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. 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 пер-

востепенное значение символической формы для выражения и передачи индивидуального и коллективного опыта. Если Кассирер связывает творчество символических форм и акты сознания, показывая, что символы есть формы внешней манифестации и самопознания человеческого духа³⁷, то теоретики психоанализа подчеркивают исключительно бессознательную сущность символа, лежащую в основе доминант жизнедеятельности индивида. Г. Вернон, в свою очередь, определяет символ как единство знака и значимости, выражающее стремление к гармоничному взаимодействию личности со средой³⁸. Символы могут быть разделены на эмпирические (связанные с эмпирическим носителем) или «ER-symbols» и неэмпирические, «NER-symbols», которые содержат, по мысли 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. Осмысле-

³⁷ Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы // Культурология. XX век: Антология. М., 1995.

³⁸ Vernon G.M. Values, value definitions, and symbolic interaction // Value Theory in philosophy and Social science. New York, 1973. P. 123-132.

ние 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 экзистенциальным потребностям субъекта. В более узком смысле значимость – это соответствие свойства объекта внутренней природе и смыслу существования индивида, высоко положительный отзыв субъекта на объект (его свойства), имеющий духовно-практическое выражение в мотивации поведения, канализирования творческих процессов в направление к образу должного. 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 доминирующим 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 «великой» идеи, совершения подвига во имя «священного» идеала. 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, как отмечалось, была предложена теория «формальной аксиологии». Ее суть состоит в том, что значимость вещи оп-

ределяется в связи с богатством свойств объекта, и «измерение ценности (measurement of values) это измерение полноты свойств»³⁹, 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. Поиск и выявление смысла лежат 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, 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,

³⁹Hartman R.S. Formal Axiology and the measurement of values // Value Theory in philosophy and Social science. New York, 1973. P. 39.

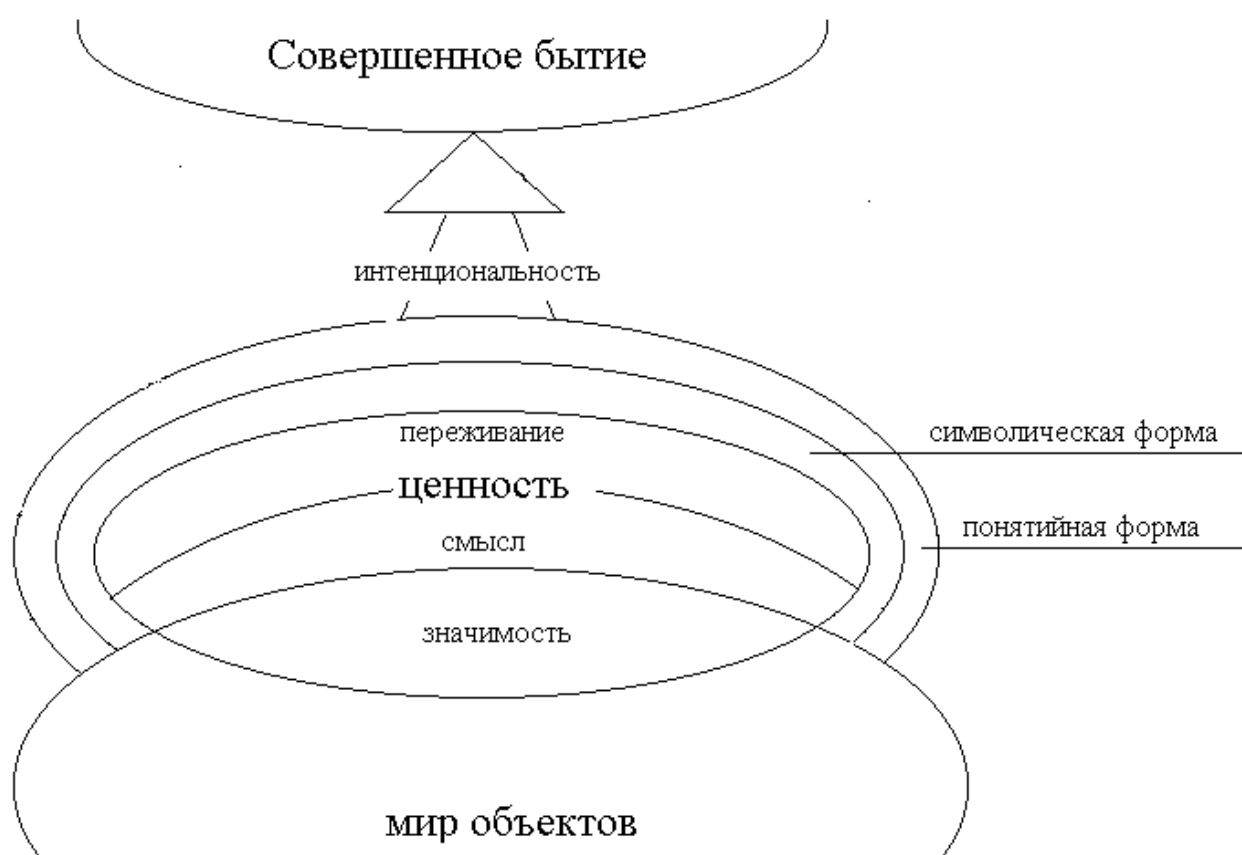
то она содержит смысл. Так, действия преступника имеют смысл, но не имеют положительной значимости и, следовательно, ценности. Хотя для самого преступника и они могут быть выражением значимых, связанных с переживаниями устремлений. Таким образом, значимость предполагает наличие смысла, но смысл может 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 смысло-значимого 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, катарсиса 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 целом, под переживанием понимается чувственно-эмоциональное (боль, страх, удовлетворение, экстаз, восторг и т.д.) и экзистенциально-интеллектуальное (радость, печаль, любовь, ненависть, стыд, тоска, скука, симпатия) отношение, при котором мышление и эмоции субъекта сфокусированы на каком-либо объекте, явлении и связывают с ним свое существование, развитие. Переживания, имеющие негативные основания, при этом могут иметь более выраженное значе-

ние 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, жизнь, молодость, красота, здоровье) оценивается столь высоко в силу осознания необратимости времени, неизбежности смерти.

Таким образом, основа переживания состоит в самой экзистенции, которая ощущается, осмысливается, постигается субъектом эмоционально, интеллектуально и интуитивно. Переживание оказывается способностью, благодаря которой субъект чувствует, интуитивно «видит» «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, а также интенция в направление к новому качеству.

Структура ценности, таким образом, имеет своими основаниями все важнейшие сферы восприятия и активности субъекта: волевую, бессознательно-архетипическую, эмоциональную, рациональную, интуитивную – то есть всю полноту экзистенции. 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. Схематично структура ценности может быть представлена так:



Включая смысл, переживание и значимость, ценность выступает в символической и понятийной формах и выражает направленность к должному, идеальному, совершенному варианту бытия.

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.

Рассматривая интенциональный компонент в составе ценности, в первую очередь, обратимся к рассмотрению соотношения ценности и **цели**. 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»⁴⁰). 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»⁴¹. Вместе с тем понимание направленности устремления, на наш взгляд, невозможно без осмысления самой цели, которая, в отличие от идеала (не достигнутого в настоящем), может быть актуализованной. Так, ценности гармонии, традиции, природы и т.д. – выступают не только желаемой, но и реальной целью народов традиционных обществ, ценностью, к которой необходимо не столько стремиться, сколько ее поддерживать. Таким образом, цель оказывается включенной в смыслозначимость и связанной 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»⁴². 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. В то же время исследования 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. В этом случае следует

⁴⁰ См. Лосский Н.О. Ценность и бытие // Бог и мировое зло. М., 1999. С. 288.

⁴¹ См. Степин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 38.

⁴² Леиашвили П.Р. Анализ экономической ценности. М., 1990. С. 22.

заклучить, что потребности, дающие бытию цель и направление, сами получают их от «некого намерения, которое из этих потребностей не исходит»⁴³. С осознания этого намерения начинается во многом новое понимание субъектно-объектных отношений с позиции Диалога, открытости субъекта и бытия.

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»⁴⁴. 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*»⁴⁵. 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 являются интенциональными в смысле достижения некоторого более высокого уровня интенциональности, что дает человеку возможность определять еще несуществующее положение вещей и принимать решения, воплощаю-

⁴³ Левинас Э. *Время и Другой. Гуманизм Другого человека*. СПб., 1998. С. 150.

⁴⁴ Аггаци Э. *Человек как предмет философского познания* // *О человеческом в человеке* / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М., 1991. С. 66.

⁴⁵ Там же.

щие при своей реализации возможность в действительность, руководствуясь определенными ценностями как критериями совершенства в достижении данной цели.

Целевая характеристика ценности показывает ее интенциональность, с одной стороны, и конечность, предельность, с другой. Стремление к ценности есть выражение желания, которое прочувствовано, осознанно, в то время как ценность – некий предел, совершенство, к которому мы направляем свои интенции. По словам Э. Левинаса, «в качестве ценности, цели желания объект – это некое бытие, конец движения, начало неподвижности, спокойного отдыха в себе»⁴⁶. Мир ценностей был определен Платоном как мир неподвижный в своем совершенстве. Однако существование личности и процесс полагания ценностей динамичны и предполагают напряжение, кризисы, изменчивость. Из этого можно заключить, что субъект, обладающий ценностью, как направленностью к цели, стремится к состоянию покоя, предела, в то время как выбор ценности и ценностное творчество характеризуются динамизмом, неустойчивостью, открытостью, свойственными его экзистенции.

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.

Теперь обратимся к рассмотрению наиболее дискуссионных вопросов, связанных с пониманием уровней ценности. В ее составе у исследователей не вызывает сомнений только присутствие значимости, понимаемой как главной характеристики ценности со времен Г. Риккерта. Что касается

⁴⁶ Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М., СПб., 2000. С. 22.

включения **смысла** в состав ценности, то этот вопрос требует отдельного пояснения. Именно Риккерт впервые детально останавливается на рассмотрении этой проблемы, связав 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»⁴⁷. 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»⁴⁸. 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 рефлексии), но об интуитивном целостном «предпонимании» (термин Н. Лосского) природы объекта или качества, которые указывают на их особую роль в жизнедеятельности или самореализации субъекта. Смысл делает ценность ценностью: он оправдывает ее, делает предметом одобрения, давая право на осуществление или предпочтение при сравнении с чем бы то ни было другим.

⁴⁷ Риккерт Г. О понятии философии // Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 35.

⁴⁸ Там же. С. 36.

Одной из дискуссионных аксиологических проблем выступает взаимоотношение значимости и смысла. 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, приходили к выводу об отсутствии единства значений и смыслов в человеческой истории. С кризисом теорий монизма и идеи 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.

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»⁴⁹. 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.

⁴⁹ Шелер М. Формализм в этике // Избр. произв. М., 1994. С. 287.

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 ценностях бессознательно-инстинктивной сферы – жизни, здоровья или удовольствия в них заключен смысл, выраженный в стремлении 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. Наш подход в данном вопросе наиболее близок аксиологии Н. Лосского. С его точки зрения, ценность представляет собой нечто особое в силу нетождественности 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 со-

бой новый аспект мира, отличный от своих элементов»⁵⁰. 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»⁵¹) 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 близкий нашему исследованию подход к решению проблемы взаимосвязи значимости и смысла мы находим в концепции В. Франкла, в 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 во-

⁵⁰ Лосский Н.О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей // Бог мировое зло. М., 1999. С. 286.

⁵¹ Там же. С. 286-287.

вне, выхода личности за пределы самого себя, реализацией свободы. Но 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»⁵² 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 нашему исследованию чрезвычайно близка идея о способности влияния индивида на бытие посредством претворения ценностей в реальность. Однако позволим себе не согласиться с В. Франклом в вопросе о том, что смыслы бытия должны быть *найденны* личностью, то есть, 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 низменных страстей, гедонистических влечений, воли к власти 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. Кроме того, 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

⁵² См. Франкл В. Воля к смыслу. М., 2000. С. 130.

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, 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 относительной, но отвечающей уровню духовного развития самого субъекта и, следовательно, определяющей в его ценностной деятельности.

Взаимоотношение смысла и значимости оказывается тесно связанным с понятием **переживания**. 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»⁵³. 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 делаться переживанием для нас и никак нас не затрагивает.

Современный американский философ В. Веркмейстер полагает, что «только чувства и отношения вместе составляют ценностное переживание»⁵⁴, подчеркивая, что не только эмоциональная сфера является их источ-

⁵³ Риккерт Г. Философия жизни // Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 237.

⁵⁴ William H. Werkmeister. A Value-perspective on Human Existence // Value and valuation. Axiological Studies in Honor of Robert S. Hartman. The university of Tennessee. Press Knoxville. 1972. P. 65.

ником. 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.

По нашему мнению, процесс переживания 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 явления с собственной природой. В первом случае, испытывая наслаждение, удовольствие или страдание, человек связывает свои ощущения с явлением внешнего мира, тем самым соединяя внутреннюю и внешнюю реальность. 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 философ, 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»⁵⁵. 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», 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 не исключает того, что определенное явление может быть дано только одному индивиду, что некое бытие может быть истинным или благим для конкретного субъекта, что могут существовать «индивидуально-

⁵⁵ Шелер М. Феноменология и теория познания // Избранные произв. М., 1994. С. 198.

значимые по сути своей истина и усмотрение, которые, тем не менее, *строго объективны и абсолютны*»⁵⁶. Переживание выступает, таким образом, 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»⁵⁷. 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?

⁵⁶ Там же. С. 213.

⁵⁷ Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. С. 37.

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, незащищенности, 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 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 не типичны, и 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»⁵⁸, природу которого он видел в интуиции.

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*,

⁵⁸ Штайнер Р. *Философия свободы*. Калуга, 1994. С. 222-223.

через который она репрезентируется⁵⁹. Стремление к смыслу оказывается феноменом, который можно описать как *поиск* смысла или как *придание* смысла. *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»⁶⁰. 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. 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.

⁵⁹ См. Серл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002.

⁶⁰ Буркхардт Г. Непонятая чувственность // Это человек: Антология. М., 1995. С. 140.

1.3. АНТИНОМИЧНОСТЬ ЦЕННОСТИ

Анализ своеобразия, характера ценности неизбежно связан с осмыслением роли субъективного и объективного, материального и идеального в ее основе, что в контексте нашего исследования позволит увидеть роль ее антропологического и онтологического источников.

Соотношение и взаимодействие **субъективного и объективного** в 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, с позиции «трансцендентализма» 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.

Представителями первого подхода, названного нами субъективизмом, в разное время были Д. Юм, И. Кант, Р. Штайнер, Р. Перри, Дж. Дьюи, Ж.П. Сартр и др.⁶¹ Эти мыслители давали исключительно высокую оценку

⁶¹ Юм Д. Исследование о человеческом разумении М., 1995; Кант И. Соч. в 6-ти т. Т.4. М., 1965; Штайнер Р. Философия свободы: Плоды духовных наблюдений по естественнонаучному методу. Калуга, 1994; Репту

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 имеют 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 своеобразия эмоционального, интуитивного и интеллектуального развития личности. Уникальность ее внутреннего мира, складывающаяся из особенностей биологической и духовной природы, непосредственно влияет на выбор и творчество ценностей. Низкий или высокий уровни развития интеллекта, чувственности, интуитивных и

мистических способностей будут способствовать ориентиру на различные ценности, соответствующие способностям и запросам их субъекта.

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, надындивидуальные 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 всеобще 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 взаимозависимых и взаимосвязанных.

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.

Второй подход, условно названный теорией объективизма, неоднороден и развивается в рамках социокультурной (В. Белинский, Н. Чернышевский, Г. Зиммель, Г. Маркузе, Л. Столович, А. Ивин, В. Степин, М. Розов⁶² и др.) и экономической (Т. Гоббс, Дж. Локк, С. Анисимов,

⁶² 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; Столович Л.Н. Философия. Эстетика. Смех. СПб., Тарту, 1999; 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.

В. Василенко, П. Леиашвили⁶³ и др.) теорий. В первом варианте обосновывается надличностная природа ценностей, формирующихся в процессе социализации и становления культуры. Во втором – природа ценности выводится из экономических отношений, в которые субъекты вступают в процессе трудовой деятельности. 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.

⁶³ 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; Анисимов С.Ф. Аксиология: основные понятия и проблемы. М., 1999; Василенко В.А. Мораль и общественная практика. М., 1983; Леиашвили П.Р. Анализ экономической ценности. М., 1990.

Только такие ценности обладают всеобщностью и отражают своеобразие культурно-исторического типа.

Однако эти аргументы могут оказаться недостаточными.

1. Зависимость ценностей от объективных исторических, культурных, экономических особенностей не означает, что источником ценностей была внешняя географическая среда, техника, культурные артефакты. Ценности имеют своим субъектом личность, на которую выше названные факторы лишь могут оказывать влияние, но не рождают сами ценности. Индивид вне социума также будет являться субъектом ценности жизни, здоровья, свободы, бога, удовольствия и т.д., связывая с ними решение собственных экзистенциальных потребностей.

2. Субъект в контексте данной позиции оказывается пассивной стороной процесса формирования ценности, поскольку либо «отражает» объекты внешнего мира, ощущая потребности в достижении каких-либо целей под влиянием внешних материальных факторов, либо воспринимая общественные ориентиры жизнедеятельности. Однако ценности могут существовать и проявляться только через активность личности, способной к предпочтению, выбору, переживанию, выявлению смысло-значимости предметов и явлений. Совокупная деятельность людей в процессе социализации или труда непосредственно зависит от способностей и возможностей индивидов, обладающих сознанием своей смертности и несовершенства. Осознание этого формирует потребность в коллективном образе жизни и вытекающих из него императивов. Всеобщность ценностей может быть понята как снятие единичного в его составе, включая все многообразие субъективных предпочтений и выявляя среди них приоритетные.

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

«Трансцендентализм», третий из рассматриваемых подходов к пониманию ценностей в целом также тяготеет к теориям объективного идеализ-

ма, 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, всеединного сущего Вл. Соловьева, Н. Лосского и др.⁶⁴, 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 сло-

⁶⁴ 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; Н. Лосский. Ценность и бытие // Бог и мировое зло. М., 1999; 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.

вам М. Шелера, только с «символами и техниками»⁶⁵, 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.

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 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

⁶⁵ Шелер М. Избр. произв. М., 1994. С. 313.

– это неизменность существующего положения вещей и коллективизм, в инновационном – прогресс и свобода. Истина для мыслителей прошлого – воплощение абсолютного, всеобщего и необходимого знания, для представителя современной эпохи постмодернизма – она также множественна, фрагментарна, динамична как сознание субъектов. Еще в большей связи с субъективностью и историчностью находится ценность Красоты, восприятие которой зависит от развитости чувственной способности индивида, его потребности в эстетическом.

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 отнюдь не естественно-природные, а духовно-нравственные ценности.

Как видно каждый из рассмотренных подходов к пониманию «мира ценностей» имеет свои сильные и слабые стороны. 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. Проведенный анализ добавил в наше исследование ряд аргументов, доказывающих двойственный, антиномичный характер ценности, ее субъектно-объектное выражение. В тоже время источник цен-

ности, по нашему мнению, непосредственно связан с бытием личности и ее потребностью в осмыслении своего присутствия в мире.

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. Анализируя различные подходы к пониманию ценности, можно суммировать основные доводы.

Идеальная основа ценности может быть объяснена из следующих аргументов:

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 предметной реальностью, эмпирическими формами бытия. Сфера ценности – область отвлеченного, абстрактного, должного. 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 смыслополаганием 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 символе и по-

нятие и имеет, в первую очередь, духовный, а уже затем практический смысл и содержание.

3. Ценность воплощает собой *отношение* между субъектом и объективным миром с точки зрения смыслополагания 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.

Материальное основание ценности может быть выявлено на основе следующих суждений:

1. Ценности либо рассматриваются как стоимость и полезность каких-либо вещей и явлений и имеют непосредственный эмпирический способ существования (Сократ, А. Смит);

2. Ценности выступают отражением материального бытия в сознании субъекта. Они фиксируют потребности личности, ее зависимость от общественно-природного бытия, направленности его развития. Ценности в этом смысле есть опосредованные результаты экономического развития общества, имеющие материальную детерминанту (марксизм).

3. Ценности непосредственно связаны с интеллектуальными, эмоциональными, волевыми качества личности, с самим фактом телесности, который вызывает потребность осмыслить себя, как смертное, незавершенное существо, обладающее возможностью мышления, выбора, активности.

4. Изменяя не только внутренний мир субъекта, но и внешнюю реальность, ценности, материальны по содержанию и идеальны по форме выражения (если исходить из аристотелевского понимания формы как внутренней сущности). Ценности могут существовать не на словах и в теориях, а в поступках и деятельности субъекта, они имеют практический характер и влияют на направленность общественных процессов.

Можно заключить, что материальное и идеальное в ценности могут быть рассмотрены во взаимодополняющем единстве, внутренне противоречивом, как и все обусловленные феномены мироздания. 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. Общественные ценности как идеальный феномен также оказываются тесно связанными с географическими и экономическими условиями (своего рода, «общественной телесностью»), с одной стороны, и наличием предметов ценности, с другой. Таким образом, ценность имеет антиномичный, двойственный, материально-идеальный характер.

Суммируя вышеназванные аргументы, мы приходим к выводу о том, что в ценности представлены *антропологический* и *онтологический* источники. Антропологический (включающий субъективно-материальный и субъективно-идеальный аспекты) выражается в полноте внутриличностной экзистенции, включающей своеобразие физического, интеллектуального, эмоционального, нравственного миров человека как условий самооценивания, оценивания и творчества ценностей. Онтологический (включающий материальный и идеальный аспекты) состоит, во-первых, в том, что потребность в ценностях заложена в условиях бытия, в которое индивид погружен, не имея априорно заданной эссенции и цели, и, во-вторых, в том, что ценности личности, мобилизуя ее практическую активность, определяют направ-

ленность динамики социально-природной системы и таким образом влияют на бытие.

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

1.4. ОЦЕНИВАНИЕ КАК СУБЪЕКТИВАЦИЯ ОБЪЕКТОВ

Важнейшим в аксиологии выступает понятие **оценивания**, 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. 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 эмоционально-интеллектуальное отношение, результатом которого оказывается 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 ценностно-нейтральны, они есть только продукт оценивания в силу того, что им присущи те или иные свойства и качества, делающие их *ценным* для субъекта.

В данном исследовании ценность и оценивание не противопоставляются друг другу, а рассматриваются как взаимосвязанные стороны одного

процесса. Подобный подход созвучен концепции ценности М. Кагана, отмечающего, что «ценности представляют собой именно многомерное, сложное целостное образование, которое не сводимо к какой-то одной стороне», а ценность и оценка выступают своеобразными «полюсами» ценностного отношения⁶⁶.

Оценочность выступает самой реализованной 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 художественной 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.

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

⁶⁶ Каган М.С. Философская теория ценности. СПб. 1997. С. 52.

индивидуальность и сущность. Низкие, критические или высокие, позитивные оценки свидетельствуют не только о качестве *объекта* оценки, но и сообщают информацию о ее *субъекте*.

Подтверждение этому мы находим в исследованиях современных психологов-экзистенциалистов (Э. Кречмера, М. Бурно, П. Ганнушкина, А. Кемпинского, А. Маслоу, П. Волкова и др.), изучающих особенности духовной жизни тех или иных психологических типов личности. Многолетняя практика позволила сделать выводы о своеобразии их мировоззрения. П. Волков, например, отмечает, что 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»⁶⁷. 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»⁶⁸. Психоастеник отличается способностью сопереживания страданиям других, и если верит в Бога, то понимает его как искупителя страданий, милосердного и прощающего⁶⁹. 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 благо, 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 фор-

⁶⁷ Волков П. Разнообразие человеческих миров: Руководство по профилактике душевных расстройств. М., 2000. С. 41.

⁶⁸ Там же. С. 72.

⁶⁹ Там же. С. 150.

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

Для наиболее полного анализа феномена оценивания рассмотрим его в сопоставлении с процессом познания. 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. Лавров: «... сознание, обдумывание, мышление лишает то, что мы узнаем, части его бытия, переводя его в нашу мысль, делая его достоянием нашей мысли»⁷⁰. 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»⁷¹. Смысл и значение предмета, полагает Шпет, раскрываются только при условии «единства сознания», куда на правах важнейшей составляющей должно войти «единство переживаний». Шпет, вслед за И. Киреевским и Вл. Соловьевым, предпринимает попытку развития теории «цельного знания», 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 обу-

⁷⁰ Лавров П.Л. Три беседы о современном значении философии // Философия и социология. Избранные произведения. В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 535.

⁷¹ Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Философские этюды. М., 1994. С. 30.

словленного, 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»⁷². 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»⁷³. 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 образованием вербальных форм, и может быть

⁷² Бердяев Н.А. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1931. С. 57.

⁷³ Лавров П.Л. Три беседы о современном значении философии // Философия и социология. Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 536.

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.

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 обыденный индивид, оценивающий мир с позиции своего восприятия, если он способен к самостоятельному оцениванию, а не заимствованию оценок большинства.

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 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: «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»⁷⁴. Бердяев справедливо противопоставляет 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.

Попытку «освободить» познание (научное) от эмоций и, в конечном счете, от ценностей предприняли позитивисты и неопозитивисты, а также современная технократическая элита. Результаты превзошли все ожидания: безоценочная наука, как «мировая Воля» у Шопенгауэра, оказалась «чистой» свободой, способной породить любое зло. Обращаясь к разрешению проблемы ценностей и научного познания современный американский исследователь Х. Лейси стремится показать, что безоценочность науки должна означать ее «беспристрастность, нейтральность и автономность», а не внеэтичность и дистанцированность от субъекта⁷⁵. Этот вывод свидетельствует об осмыслении последствий развития «науки без ценностей», ввергнувшей человечество в современный небывалый по масштабам кризис.

Суммируя выше приведенные аргументы, отметим, что оценивание выступает проявлением 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. Оценивание, отнесение к ценности выступает процессом внесения в существующий предметный мир значений и смыслов, преобразующих действительность. В результате оценивания происходит сообщение миру о своей преференции, выборе, то есть о своем качестве, с од-

⁷⁴ Бердяев Н.А. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1931. С. 58.

⁷⁵ Лейси Хью. Свободна ли наука от ценностей. Ценности и научное понимание. М., 2001. С.61.

ной стороны и создание особой реальности образов должного, совершенного, которые не только отражают данность, но и указывает направленность изменений, с другой. Те объекты, которые наделяются высшей значимостью и имеют исключительно духовное содержание для экзистенции личности – благо, свобода, вера, мир и т.д. – способны ускорить и качественно изменить развитие социальной и биологической форм бытия, выступая главными мотивами преобразовательной деятельности субъекта. В целом, оценивание выступает процессом трансцендирования, выхода субъективности в мир объектов.

Помимо оценивания мира другим важнейшим проявлением ценностной деятельности выступает **самооценивание** субъектом своего «Я». Проблема самооценки традиционно рассматривалась в составе психологических исследований, особенностью нашей работы является ее погружение в экзистенциально-аксиологический контекст. 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 может выглядеть 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, стремясь к самоутверждению и обоснова-

нию собственной ценности для других. Уровень развития чувственности, нравственности, интеллекта будут неизбежно влиять на характер самооценивания. 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. Кьеркегором⁷⁶) 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 на вечное исключительное по своей ценности бытие, возвышая себя в надежде на обретение спасения (в Брахмане, Нирване, Дао, Боге и т.д.).

Высокий уровень интеллектуального развития обуславливает, с одной стороны, заниженную 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 – низкую оценку окружающих («поскольку они не знают и этого»). В таком подходе отражается противоречивый синтез, помогающий понять драматизм философской рефлексии европейской ментальности, практически не характерный для восточной модели мышления, несмотря на интеллектуальность всех религиозных систем от индуистских школ до дзэн.

Высокая самооценка и амбициозность, по мнению Н. 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»⁷⁷. Еще более категоричен в своих рассуждениях Г. Шпет: «...источником самих педагогических стремлений каждого, как имярека, является то отвращение к се-

⁷⁶ См. Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Ростов-н/Дону, 1998. С. 272–283.

⁷⁷ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1999. С. 312.

бе, 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»⁷⁸. Любовь к другим порождает желание «быть достойным» 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».

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»⁷⁹. 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. Самооценивание 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.

Особенностью нашего подхода является понимание самооценивания как сложного, триединого феномена, включающего (по аналогии с ценностью) три взаимосвязанных акта: самопереживание, самоосмысление и выявление самозначимости. Первоначальным в формировании самооценки выступает процесс самопереживания, который в данном случае будет проявлением эмоционально-интуитивного ощущения собственного 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 об-

⁷⁸ Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. С. 333.

⁷⁹ Рикер П. Какого рода высказывания о человеке могут принадлежать философам // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М., 1991. С. 56.

ладает для-себя-бытием. В этом случае можно согласиться с Н. 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»⁸⁰. В самопереживании проявляются такие структуры сознания, как наличность Я и его проявлений, связанные с имманентностью Я своим переживаниям и с возможностью их трансцендирования за пределы своей ограниченности. Н. 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 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 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.

⁸⁰ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1999. С. 269.

Процесс самоосмысления будет выступать логическим продолжением самопереживания, поднимающимся 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.

Ю. Хабермас связывал поиски «индивидуальности» и «самости» с теорией коммуникативного поведения. 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»⁸¹. 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 Его образует себя, в первую очередь, как ответ на экс-

⁸¹ Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М., 1991. С. 201.

пектацию 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»⁸². 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 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.

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 отноше-

⁸² Там же. С. 203.

ние к себе как к одному из числа других. В то же время уяснение своего значения для самого себя есть своя оценка себя перед осознанием факта смерти, чуждости миру, а также факта своего сознания 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.

Как видно процессы оценивания и самооценивания взаимообратимы и во многом отражают индивидуальность субъекта. В тоже время сама индивидуальность динамична и не только влияет на бытие, но и в свою очередь испытывает его давление (через воспитание, образование, общение, жизненный опыт). Личность оказывается динамическим феноменом в динамичной среде, устойчивость и неповторимость которому сообщают некие субстанциональные приоритеты жизнедеятельности, которые, несмотря на влияния и модификации, остаются определяющими. Ценностный фундамент или основание личности, общества, мироздания в целом – не только воплощение своеобразия данности, но и своеобразие образа совершенства, устремления, проекта самого себя.

Исследуя природу ценности и оценивания, мы стремимся увидеть их взаимосвязь с экзистенцией, существованием, бытием и при этом раскрыть их фундаментальную роль в развитии мира. Ценностный фундамент, основание – духовный базис личности и культуры, воплощает ее качество и устремленность к должному. Однако само понятие **«ценностное основание»** («ценностный фундамент») недостаточно определено в философской литературе и требует уточнения в контексте предлагаемого экзистенциально-аксиологического подхода.

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

немецком языке основание – это Grund, то есть почва, земля, грунт. Основание, как то, что имеет свою почву, помогает понять, что в нем присутствует не только то, что умопостигаемо, но и нечто бессознательное, лишенное логического смысла, но, тем не менее, то же имеющее основание. Основание – это обоснование, освещение условий смысла. Говоря «на каком основании?», мы имеем в виду, «почему?», «как объясняются те условия, при которых это является таковым?». Но обоснование может быть не только рациональным. Иррациональный опыт, в том числе опыт переживания может выступать первичным в обосновании мировоззрения или деятельности, хотя их реальность не относится к объективно достоверной. Основание может быть связанным с пониманием или не предполагающим его. Последнее «чувствуется», но всегда «ускользает» от мысли, оно сверх-опытно и не подлежит рефлексии. Основание есть сам объект. Субъект есть особый род бытия, способный к дополнению бытия, и, следовательно, дополнению смысла. Это дополнение может и полностью пресуществить объект, изменить его физическую природу, придав ему особый духовный статус.

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

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

Бытие личности и бытие общества суть особые формы бытия, более динамичные, способные к трансформации себя и окружающего, и главное, полагающие собственный смысл. Их ценностное основание – это обоснование их динамики, направленности в соответствии с устанавливаемым смыслом. Вопрос о ценностном основании индивидуального бытия это не вопрос о его природе («Откуда?»), а вопрос о том, «Почему *такое?*» бытие. Итак, вопрос ценностного основания это вопрос *таковости* (по Хайдеггеру, *Eigenschaft*). Таковость означает качество, направление его трансформаций и одновременно их причину. В своем знаменитом трактате Л. Витгенштейн писал, что если «есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне Такого (*So-Sein*) ибо все происходящее и Такое – случайно»⁸³. Обоснование, выводимое из внутреннего выбора объекта и объясняющее его Такое бытие, отлично от того, что стало результатом внешних неустойчивых факторов. В первом случае речь идет о предпочтении *быть* или *не быть*, *таким* или *иным*. Этот выбор осуществляет не только чувствующий, или мыслящий субъект, это выбор всего, что существует, и сам факт существования есть свидетельство. Выбор в пользу небытия не только возможен, но и закономерен согласно термодинамическим канонам. Противостояние им есть предпочтение *быть*, а качество – *быть таковым*. Можно сказать, что если речь идет о неслучайном состоянии, а состоянии на основе внутреннего предпочтения, то речь идет о ценностном основании. В случае человека мы имеем несоизмеримо большую возможность ценностного выбора состояния. Это не означает, что каждый выбор – результат рациональных актов мышления. Предпочтение это обоснование Таковости, но его невозможно вывести из чего-либо другого, например логического мышления. В этом смысле у нас больше оснований заключить, что человек есть не *animal rationale*, а скорее *animal praeferens* (лат.) – человек предпочитающий. Предпочтение имеет своей основой не только разум, а оценивание, не закон, а свободу, не логику, а переживание.

⁸³ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С. 96.

Предпочтение – это выражение субъективности, первая форма ценностного отношения, которой обладает все сущее. Само присутствие – свидетельство выбора бытия по сравнению с небытием. В этом смысле все бытие есть преференциальное, или предпочитающее бытие. Свобода выбора и предпочтения – не «дар» и не «бремя» для субъекта, она в свою очередь есть лишь одна из потенций. Субъект может выбрать и «несвободу», и тогда объективные природно-социальные условия будут иметь определяющее влияние на ценностное творчество. Если же осуществляется выбор «свободы», как «бунта», высвобождения из стереотипного, запрограммированного природой и обществом поведения и мышления, достигается возможность «пре-существования» (термин П. Флоренского) т.е. изменения сущности и субъекта, и окружающего мира. В этом случае справедливо выделить два типа ценностных преференций: 1) ценности несвободы (детерминации) и 2) ценности свободы (субъективации).

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

Ценностный фундамент или основание личности выражает его система и иерархия ценностных ориентиров, что в свою очередь ставит перед нами задачу рассмотрения проблемы классификации и систематизации ценностей.

1.5. КЛАССИФИКАЦИЯ 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.

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»⁸⁴. 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 последую-

⁸⁴ См. Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1976. Т.4. С. 616.

щие 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*»⁸⁵. 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 сопровождают 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»⁸⁶. 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 иерар-

⁸⁵ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 269.

⁸⁶ Шелер М. Избр. произв. М., 1994. С. 317.

хию 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»⁸⁷.

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 познания⁸⁸. 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

⁸⁷ Там же С. 305.

⁸⁸ См. Гартман Н. Эстетика М., 1958.

для витальной жизни, что, по его мнению, означает не меньше чем «возврат к варварству»⁸⁹. 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»⁹⁰. Таким образом, Г. Риккерт приходит 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.

Множество классических и современных классификаций ценностей, созданных в истории аксиологии, объединяет стремление систематизировать многообразные и разнонаправленные ценности, выявить их единый смысл или основание. Главная проблема, стоящая перед исследователями, заключается в том, что классифицировать ценности можно по самым различным критериям, причем каждый из путей имеет явные достоинства и в то же время ограничен по своим возможностям. Так, 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

⁸⁹ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 317.

⁹⁰ Там же. С. 321.

«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 является 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 в качестве высшего и наиболее богатого по содержанию. С другой стороны, как обоснование общечеловеческого, общезначимого в качестве 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.

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»⁹¹. С этим авторитетным мнением нельзя не согласиться. По мере того как происходит сближение интенционально-феноменологической концепции с экзистенциально-онтологическими проблемами, этико-эстетической теории с гносеологическим знанием и праксеологией, становится очевидной необходимость построения универсальной единой классификационной основы ценностей. Одновременно с этим человечество пришло к выводу о том, что построение универсальных парадигмальных концепций, истинных везде и во все времена, вероятно, несостоятельно. Результатом такого противоречия явились попытки антиномического решения проблемы построения классификации ценностей, предлагаемыми современными исследователями. Примером такой классификации может послужить конструкция ценностных антиномий Н. Розова⁹². Исходя из условий постоянной смены и обновления ценностей в современном мире, а также необходимости осознания равноправности ценностей различных культур и народов, Н. 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 антиномическим в силу того, что пытается сделать возможным примирение противоречивых реалий и тенденций ценностного сознания.

⁹¹ Fried Ch. An Anatomy of Values. Problem of personal and social choice. Harvard, Cambridge. 1971. P.2.

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

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 диапазоны. Если антиномический принцип построения классификации показывает присутствие позитивной ценности и ее отрицания, принятого в отдельных случаях как ценность, то нами предлагается антиномическо-плюралистический вариант построения ценностной типологии, включающий весь перечень диапазонов ценностного ряда, которые показывают многообразие ценностных предпочтений отдельных личностей в конкретных типах культуры и исторических эпохах, имеющих позитивный смысл.

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

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

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) инстинкты – чувственность – разум – интуиция...

Когнитивные ценности выражают стремление к истине, достижение которой понимается в тех или иных аспектах: 1) знание – интерпретация – понимание – созерцание – незнание; 2) объект – субъект – тождество субъективного и объективного; 3) эмпирическое – рациональное – мистическое...

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 – господство – сотрудничество – интеграция – глобализация; 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) естественный отбор – законодательство меньшинства – законодательство большинства – личная свобода и самоконтроль...

К **этическим** ценностям традиционно относятся Добро (добродетель) – Счастье – Справедливость – Милосердие – Жертвенность – Любовь – Духовность – Гармония – Польза – Власть – Наслаждение – Покой (отрешенность)...

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

К **религиозно-мистическим** 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. Онтологические ценности характеризуют бытие человека в составе бытия природы и социума, а также в условиях смертности и способности к изменению, развитию. Если для одних народов ответами на эти условия выступает стремление к «простому» поддержанию своего существо-

вания (первобытные общества) или обретению равновесия с окружающим миром (например, даосизм), то для других характерно стремление к прогрессу, «расширенному» воспроизводству, постоянному качественному обновлению. Но в каждом из вариантов целью выступает существование, присутствие в бытие – личности или общества, в целом, – их поддержание и усовершенствование.

Говоря о биологических ценностях, мы имеем в виду сферу жизнедеятельности человека как живого организма, имеющего неотъемлемым свойством рост и развитие, выступающего одной из форм неосознанного самозменения. 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. Первичной для представителей различных эпох и народов является, вероятно, ценность собственной экзистенции, проявляющаяся в стремлении к максимальной самореализации потенциальных сил и усовершенствованию своей природы. Показателем возможностей человека при этом могут выступать его способности, имеющие раз-

личную 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 физический, волевой и духовный компоненты в их 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 свободы деятельности человека как условия для самореализации и изменения реальности. 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.

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 определенные особенности, позволяющие говорить о том, что ценностные диапазоны имеют значительные колебания. Отсюда – различные оценки роли природной среды для жизни общества, роли социаль-

ных институтов власти, прав и свобод отдельной личности, роли традиции и новаторства в процессе общественного развития.

Диапазон этических ценностей достаточно широк. При этом каждая из них в отдельности может быть представлена собственным смысловым рядом, поскольку понимание добра, счастья, справедливости, долга и т.д. у отдельных народов (и личностей) может иметь различное содержательное наполнение. В тоже время общим для этой группы ценностей является их устремленность к совершенному варианту существования через изменение себя и своего отношения к миру. «Альтруистические» ценности («общее благо», «счастье для всех», любовь, милосердие, жертвенность и др.) выражают стремление к содействию в поиске «спасения» Другому, помощи, любви, заботы, сострадания к нему, поскольку бытие Другого переживается по аналогии с собственным. Благо для Другого также может восприниматься различно: на принципах взаимности (конфуцианство), как освобождение от страдания буддхисаттвами «всех живых существ до последнего» (махаяна), как бескорыстная деятельность, не обусловленная собственной пользой (даосизм: «совершение 1200 тайных добрых дел подряд», христианство: «Даром получили, даром давайте» Мф., 10:8), как борьба с самим принципом жизни и преодоление эгоизма (альтруизм и аскеза по А. Шопенгауэру), как стремление к «наибольшему счастью наибольшего числа людей» (Дж. Бентам), как «благоговение перед жизнью» (А. Швейцер) и т.д. «Эгоистические» ценности (освобождение, польза, наслаждение, гармония с самим собой, независимость, власть, покой и др.) имеют общей целью собственное существование и усовершенствование его качества в поиске духовного, мистического, творческого или иного варианта вечности, наполнение жизни значимостью, независящей от счастья или спасения окружающих. Вариантами «заботы о себе» выступают хинаяна («Будь светильником самому себе»), теория «разумного эгоизма» Н. Чернышевского, утилитаризм Дж. С. Милля («из стремления к индивидуальным пользам складывается всеобщее благо») и др. Этические ценности есть символы, образы совершенного бытия, в

котором реализуется «человеческое» начало в человеке, его потребность в нравственном саморазвитии, преодолении запрограммированных природными инстинктами, законами конкуренции, стереотипным массовым сознанием и бессознательными архетипами стремлений и действий «человека-зверя», «человека-машины», «человека толпы».

Эстетические ценности отличаются повышенной ролью субъективного переживания в структуре и выражении ценностного чувства. Ценностью эстетического обладает, по сути, все, что связано с эмоциональным переживанием субъекта. Центральными эстетическими ценностями выступают прекрасное, красота, совершенство, понимание которых 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 хри-

стианства выступает спасение от греховности физического земного бытия человека и возвращение к бытию божественному безусловному. 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 с Абсолютом 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.

Особенностью нашего исследования выступает идея о том, что все виды ценностей, несмотря на их многообразие, отражают экзистенциальные

притязания в нахождении смысла и ценности жизни (актуальной или должной), несмотря на условия смертности, абсурдности, несвободы, в которые «заброшен» индивид. 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 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 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. 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 живых⁹³. 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 себя⁹⁴. 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.

Подведем итоги. Анализ основных подходов к пониманию ценности показывает, что наиболее характерным в философских исследованиях является абсолютизация одной из составляющих ценностного отношения (субъекта или объекта) либо сведение ценности к самому процессу оценивания. Каждый подход в той или иной степени демонстрирует свои достоинства и ограниченность и тяготеет к онтологической, этической, эстетической или иной интерпретации феномена ценности. В то же время, очевидно, что понятие ценности выходит за рамки какого-либо раздела философии (этики,

⁹³ Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия // Избранные произв. М., 1998.

⁹⁴ 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. New York, London, Paris. 1979. P. 179-187.

эстетики, антропологии, онтологии, гносеологии, социально-культурного дискурса) и требует системного исследования. В этой связи видится необходимым отнесение ценности к разряду общефилософских, базисных категорий, изучение которых связано с решением фундаментальных антропологических, онтологических, мировоззренческих, гносеологических проблем.

Проведенный анализ позволяет заключить, что ценности выступают в качестве доминанты сознания и экзистенции, смысло-значимого приоритета существования, связанного с субъективным переживанием и преференцией, креативно влияющего на внутреннее развитие личности и окружающий мир. Ценность оказывается неким сообщением о субъекте, переживающем свое присутствие в мире, выражающим стремление к раскрытию и усовершенствованию собственной природы и разрешению экзистенциальных проблем. Главной особенностью ценности является смысло-значимость, которая способствует активизации субъекта и мобилизации его сил в достижении ценности-цели. В этой связи ценности выступают источниками психической саморегуляции и самополагания, самопроектирования.

Экзистенциально-эссенциальная природа ценности выражается в стремлении субъекта внести значимость в собственное и внешнее бытие и изменить их в направлении должного. Выбор системы ценностей связан с разрешением проблемы смерти, абсурдности существования и предпочтением того или иного варианта бессмертия, вечности (физическое, мистическое, творческое, социальное и т.д.). В этой связи все виды ценностей оказываются экзистенциальными по своей сути. Способность включить в свой внутренний мир Другого, природу, Вселенную превращает ценностный фактор из антропологического в онтологический.

Ценность как устремленность к иному качеству имеет сложную внутреннюю структуру, включающую компоненты: интенциональность (направленность или устремленность индивида во внешнюю реальность для конструирования идеальных объектов, имеющие высокую значимость), цель (некий предел, совершенство, к которому направлены интенции), выраженную

в иррациональном символе и в рациональном понятии. Помимо этого, ценность включает в себя три внутренних уровня: значимость (субъективную потребность в тех или иных качествах объекта), смысл (осознание, что объект или его свойства сопряжены с качеством существования и смыслом жизни субъекта), переживание (чувственно-эмоциональное и экзистенциально-интеллектуальное отношение, на основе которых осуществляется предпочтение). В этом контексте ценностное творчество рассматривается как Ответ личности на объективные условия бытия: смертность, незаданность эссенции, детерминизм, одиночество, несвободу, – сущность которого состоит в стремлении к бессмертию в тех или иных формах, наполнению жизни смыслами и значениями под влиянием переживаний.

Анализ достоинств и недостатков основных подходов (объективизма, субъективизма и трансцендентализма) приводит к пониманию того, что первичной и активной стороной ценностного отношения выступает субъективная реальность, экзистенция личности, переживающая свое присутствие в мире. Объекты ценностного отношения, изначально ценностно-нейтральные, наделяются смыслом и значениями в соответствии с экзистенциальными потребностями личности в позитивной интерпретации какого-либо из планов бытия. 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. Таким образом, ценность имеет антиномичный характер, представляя собой единство субъективного и объективного, материального и идеального, антропологического и онтологического источников.

К важнейшим аксиологическим понятиям, наряду с ценностью, относятся «оценивание», «самооценивание», «ценностное основание». Оценивание выступает творческим процессом наполнения объектов субъективными внутренними значениями и смыслами, связанными с определенными переживаниями субъекта, результатом которых оказывается символическое или практическое преобразование действительности. По отношению к субъекту оценивание есть акт трансцендирования, выхода индивидуальности вовне, по отношению к действительности оценивание есть *субъективация* объектов, их активизация, подавление или трансформация в соответствии со смыслами существования субъекта. Процесс субъективации выступает креативным, поскольку связан с приращением бытия, созданием новой духовной реальности, которая в дальнейшем становится источником практического творчества. Исходным пунктом в оценивании внешних объектов выступает самооценивание субъектом своего качества. Самооценивание есть результат процесса переживания, осмысления и обозначения своей сущности, которое затем становится основой для формирования низкой или высокой оценки внешних объектов, как отражения уровня эмоционального, интеллектуального, нравственного и т.д. развития личности. Исследование реальности с позиции ценности предполагает поиск ценностного фундамента или основания. «Ценностное основание» ключевая аксиологическая понятийная форма, позволяющая определить смысловую причину наличного качества и устремленность к иному, совершенному варианту существования. Ценностный фундамент личности или общества это система ценностных смыслозначений, отражающих уровень развитости субъектов, направляющих поведение и жизнедеятельность к собственным целям, то есть осуществляющих самопроектирование, самопрограммирование и выбор будущего. 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 ми-

ровоззрения 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 выступает 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.

Ценность как многофакторный феномен, имеющий антропологический и онтологический источники, внутреннюю и внешнюю детерминацию, идеальное и материальное основания, по своей природе непосредственно связана с экзистенцией личности в природе и обществе, ее развитием и динамикой. Поэтому аксиологическое исследование должно быть дополнено генеалогией ценности, то есть раскрытием внутренних и внешних факторов ценности в процессе генезиса. К этой проблеме мы и обратимся в следующей главе данного исследования.

ГЛАВА 2. ФАКТОРЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЦЕННОСТЕЙ

Общей задачей данной главы выступает раскрытие основных источников формирования ценности в процессе генезиса (генеалогия ценности). Для этого необходимо определить степень влияния внешних (природных, экономических и социальных) и внутренних (бессознательных и осознанных) факторов в процессе становления ценностей.

Генезис ценностей, как индивидуального, так и общественного бытия, справедливо считается одной из сложнейших аксиологических проблем.

Традиции монистической философии позволяли увидеть в основании ценности лишь один доминирующий фактор: экономический, теологический, бессознательный, рациональный 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. Изучение природы ценности, имеющей сложную внутреннюю структуру, требует, по нашему мнению, применения многофакторного метода, предполагающего возможность влияния нескольких (или многих) факторов в генезисе тех или иных явлений.

Особенность данного исследования состоит в понимании генеалогии ценности как взаимодействия внешнего (материального и социального) и внутреннего (бессознательного и осознанного) факторов, влияющих на экзистенцию личности. Попытка объединения данных факторов выглядит возможной и необходимой, поскольку ценности – антиномичные, 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. Кроме того, соединение названных элементов составляет экзистенцию, бытие личности, и без учета его отдельных сторон данный анализ был бы фрагментарным.

2.1. МАТЕРИАЛЬНЫЙ И СОЦИАЛЬНЫЙ ФАКТОРЫ В ГЕНЕЗИСЕ ЦЕННОСТИ

Влияние материального фактора наиболее явно выражается в действии естественно-природных и экономических условий формирования мировоззрения, при этом роль каждого из них требует отдельного внимания.

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 мента-

литета, 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).⁹⁵ 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. По словам О. Шпенглера, последовательно представляющего данный подход, «природа – гештальт, в рамках которого человек высоких культур сообщает единство и значения непосредственным впечатлениям своих чувств»⁹⁶. От этих «значений» впоследствии оказалась зависимой и сама природа.

Среда и способ адаптации к ней формируют, на наш взгляд, важнейшие мировоззренческие ориентиры и ценности – нормы этики отношений со средой, внешним миром, природой. Эта этика является, в свою очередь, решающей в формировании установки на активную самореализацию, исходя не из баланса отношений со средой, а из приоритета собственного человеческого императива. Формирование человека в начале антропогена (плейстоцена) совпало с грандиозными переменами 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

⁹⁵ Цит. по: Мечников Л. Цивилизации и великие исторические реки. М., 1995. С. 227.

⁹⁶ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. Гештальт и действительность. М., 1993. С. 134.

крупным перестройкам климата»⁹⁷. Многочисленные данные археологии и палеонтологии дают основания для вывода о решающем воздействии климата и его перемен на общественное сознание древних людей. Время формирования антропной 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.

Изменчивая природная среда, угроза существованию человека как индивида и рода способствовали укреплению первичных биологических ценностей: жизни, потомства, здоровья, молодости, силы, безопасности, адаптации, благоприятной территории обитания. Одновременно эти условия вели и к формированию новых цивилизационных приоритетов: семьи, общины, традиции, знания – того, что способствовало укреплению в бытии, совершенствованию жизнедеятельности. Переход к оседлости имел значительные мировоззренческие последствия: появление состояния относительной безопасности, защищенности, с одной стороны, перенос ориентира внимания с природы на социум, с другой.

Если генезис общественных и культурно-исторических ценностей оказывается значительно обусловленным фактором природной среды, то формирование этических принципов и законов имеет отношение, скорее, к природе человека. Сторонники «натуралистической этики» выводили источник нравственных ценностей и добродетелей из природы человека как коллективного существа (подобно пчелам, приматам и т.д.). Так, П. Кропоткин

⁹⁷ Природа и древний человек: Основные этапы развития природы палеолитического человека и его культуры на территории СССР в плейстоцене. М., 1981.

обосновывал идею о том, что «общительность» и «взаимность», как природные черты человека ведут к развитию «чувства справедливости», «равенства», «равноправия»⁹⁸. При этом целью поведения каждого выступает не собственная жизнь, а жизнь рода, коллектива, который на ранних этапах развития отождествляется с индивидом. Вопреки заключениям Гоббса, Гексли, Шопенгауэра, полагавших, что «единственный урок природы – это урок зла», сторонники натурализма считали, что природная жизнь вызывает не только эгоистические и гедонистические стремления, но и рождает заботу о сообществе, социуме, мире в целом, в которых человек и получает всю «полноту» выражения. Слабостью данного подхода, вероятно, можно считать, отсутствие фактора свободы, выбора – важнейшего условия нравственного поведения, без которого даже альтруизм выглядит «запрограммированным» и автоматическим.

Формирование ценностей «общественного животного» оказалось тесно связанным с его креативной, трудовой способностью. Роль производственного или экономического фактора в процессе формирования мировоззрения и ценностей была подробно проанализирована К. Марксом и Ф. Энгельсом, подчеркивающих, что «человек отличается от животного не «мышлением» и не «моральностью», а трудом»⁹⁹. Трудовая деятельность вызывает потребность в общении, коллективном ведении хозяйства, а, следовательно, косвенно способствует появлению морали, как совокупности норм и ценностей общества. Посредством труда и создания артефактов человек пытался бороться с изменчивостью мира, непрочностью собственного бытия, стремится к самоутверждению. Это подтверждает 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

⁹⁸ Крапоткин П.А. Этика. М., 1991. С. 74.

⁹⁹ Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991. С. 209.

определенным родом деятельности (собирательство, охота, земледелие, скотоводство, ремесло), формировались определенные стереотипы поведения, нормы общения, специфический образ жизни. Восприятие мира человеком, приумножающим созданные природой блага, свидетельствует об уверенности продолжения истории человечества, о возможности неограниченного увеличения своего рода, о большей свободе выбора и поведения. Главным ценностным «достижением» на этом этапе оказывается обретение самоценности 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, а также его взаимодействие с другими членами общества. Этот момент можно считать переходным в процессе появления собственных ценностных приоритетов цивилизации.

Развитие экономических отношений, появление собственности, имущественного неравенства вызывает социальную дифференциацию, государство, классы, классовую мораль. Ценности как воплощение интересов отдельных классов в этом контексте оценивались как косвенно обусловленные уровнем развития производственных отношений. И если в ранней истории человечества ведущую роль играли адаптационный и географический факторы, то в индустриальную эпоху экономический фактор получает приоритет над остальными (в истории Европы). Современные исследователи отмечают, что роль бытия по отношению к сознанию не всегда является доминирующей и стремятся найти более гибкие, чем в марксизме, формулы этой взаимосвязи («Бытие определяет сознание с тем большей силой, чем сильнее осознается это доминирование, чем сильнее меняется бытие, чем больше разрыв между уровнями бытия и сознания, чем больше период времени и пространственный объем рассматриваются» – подчеркивает Л.Е. Гринин¹⁰⁰)

¹⁰⁰ Гринин Л.Е. Производительные силы и исторический процесс. Волгоград, 2003. С. 236.

Благодаря трудовой, производственной, экономической сфере человек создает собственный мир, который выстаивается в направлении должного, совершенного. Этот образ совершенства выступает, с одной стороны, как результат неудовлетворенности настоящим, а с другой, — как идеальный проект, план, предшествующий самой деятельности. Сфера ценностей, таким образом, испытывая влияние от материальной сферы, в свою очередь способствует ее трансформации. В целом, экономический фактор в составе природы ценности отражает стремление к «совершенствованию» внешней реальности, подчинению ее человеку и его растущим потребностям под влиянием духовно-практического ориентира на *вечную жизнь* и *всеобщее благо*. «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 prolongation жизни. Однако сфера материального обнаруживает преходящий характер, с одной стороны, и фактор отчуждения, порабощения своего субъекта, с другой, что вызывает потребность находить иные способы разрешения проблем экзистенции.

Развитие социальной жизни является еще одним фактором, в свою очередь оказавшим влияние на генезис общественных и личных ценностей. Роль «социальности» была подробно изучена и в известной степени гипертрофированна Э. Дюркгеймом и его сторонниками. Метафизировав роль общества, Дюркгейм противопоставил «индивидуальное» и «коллективное» сознание. Первое оказалось связанным с национальными, биологическими, психическими особенностями и способствовало развитию «эгоцентризма», «индивидуалистического поведения», а второе, в силу несводимости целого к сумме его элементов, — с «ассоциированным поведением», рождающем «общественный альтруизм»¹⁰¹. Высшей нравственной ценностью была на-

¹⁰¹ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991.

звана «органическая солидарность», в отличие от «механической» (характерной для традиционных обществ), характеризующаяся свободными действиями творчески одаренных личностей, у которых гармонизировано биологическое и социальное начала. Подобные выводы оказались во многом схожи с натурализмом, но источник высших ценностей здесь связывается с «природой» общества как особой реальностью. В целом, не стремясь к абсолютизации или принижению социологического фактора, постараемся рассмотреть его влияние на ценности общества и личности.

Социальная дифференциация и «обособление» социума от природы в процессе урбанизации – важнейшие факторы формирования мировоззрения цивилизации, роль которых имела особое значение в ранней истории. Именно с появлением городов многие исследователи связывают начало цивилизации¹⁰². Урбанизация сформировала особый образ жизни «вне природы». Это был ключевой момент изоляции общества, способствующий существенному принижению роли естественной среды, формированию антропоцентрической и социоцентрической этики. Процесс урбанизации неизбежно приводил к изменению ценностных приоритетов, на первое место среди которых вставляли: общество, социальная группа, государство, правопорядок, мир, закон, свобода, богатство, власть, успех в хозяйственной и торговой деятельности. Постепенно законы социальной жизни оказываются для человека первостепенными по сравнению с законами выживания в природе. С усилением роли социума, от которого индивид зависел не только экономически, но и юридически, и духовно, зависели перемены в ценностях человека цивилизации. В результате центральными мировоззренческими проблемами оказывались социальные отношения – связи, контакты, конфликты, захваты, войны, а проблемы природной среды, вплоть до XX в. (когда возникла экологическая и демографическая угрозы), были вытеснены на «периферию сознания». Потребность в коллективе вплоть до появления част-

¹⁰² См. Рейснер Л.И. Цивилизация и способ общения. М., 1993; Клягин Н.В. От доистории к истории. М., 1992; Бэбби Ф. Культура и история. Введение в сравнительную историю цивилизаций // Современные теории цивилизаций: РЖ. М., 1995.

ной собственности и закрепления прав личности способствовала выработке консолидирующих ценностных приоритетов (традиция, социальная гармония, стабильность, авторитет лидера). Затем стремление к контролю над природой (внешней и внутренней) предопределило антропоцентрический переворот и вызвало формирование ценностей индивидуальности (свободы, гуманизма, разума, творчества и др.). Формы политического устройства и управления обществом, социальные катастрофы (войны, революции), характер контактов соседями (захват, автаркия, сотрудничество), степень свободы и ответственности – все многообразие социальной жизни находило отклик в ценностном творчестве.

Если рассматривать социальную жизнь в узком смысле, необходимо подчеркнуть влияние семьи на становление ценностей индивида. То, чем является семья в сознании традиционных народов можно сравнить с жизнью рода для древнего человека. Семья – это Дом бытия, свое наиболее полное выражение, поэтому ценности, формирующиеся в процессе интимной, личной жизни, могут оказаться более значимыми, нежели связанные с социальным взаимодействием вовне. Если отношения в семье гармоничны, основаны на любви и уважении, дети будут стремиться заимствовать воспитываемые родителями ценности и, напротив, конфликтные отношения, пережитые в детстве, могут стать основой неприятия ценностей старших, вызывать их переоценку и утвердить «антиценность». Семья формирует большинство этических, религиозных, культурных, мировоззренческих ценностей, которые усваиваются в раннем детстве как естественные и необходимые нормы, и лишь затем подвергаются рефлексии. Но и в этом случае главный выбор остается за индивидом, который может пойти дальше предков или выстроить собственную систему ценностей. При этом сама семья становится важнейшей ценностью личности, поскольку формирует основания для нравственной жизни с учетом сосуществования в кругу других людей, транслирует ценности предков, продолжая их существование в памяти

потомков, рождает чувство заботы о будущем на основе уважения, любви, кровного единства с близкими и миром.

Однако наличие Другого в пространстве и во времени вызывало неоднозначные Ответы: и желание подчинить его своей воле, и стремление к «общественному договору» во имя общего мира и согласия, и попытки самопожертвования, бескорыстной заботы о ближнем как переживание его существования по аналогии с собственным. В одних и тех же исторических условиях возникали ценности противоположной направленности, выражающие как стремление к использованию, порабощению Другого (человека, природы), так и к его уважению, и даже обожествлению. Вероятно, эти особенности не могут быть объяснены исключительно ролью внешних факторов генезиса ценностей, и вызывают необходимость изучения его внутренних источников.

2.2. ФАКТОР БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО В СТАНОВЛЕНИИ ЦЕННОСТЕЙ

Важнейшим внутренним источником формирования ценностей выступает сфера бессознательного (неосознанного), в свою очередь, находящаяся во взаимодействии с внешним фактором и сознанием личности.

Оценивание человеком внешней реальности, конструирование образа должного и желаемого бытия, усовершенствование собственных возможностей – деятельность, которая может быть объяснена, 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 приятия или неприятия каких-либо феноменов еще до того, как осмыслена их сущность и изучено их воздействие в отношении субъекта. 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 генезис ценности представляет собой специфический комплекс неосознанных и сознательных актов субъективной реальности. Рассмотрим роль бессознательного 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, вне-рационального, невыразимого в понятии. 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, Дж. Серл определяет бессознательное как интенциональные ментальные состояния, которые «есть возможная сознательная мысль или опыт»¹⁰³, 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.

Сфера инстинктов, чувственности, подробно исследуемая в физиологии человека, в философии традиционно не относилась к разряду основных

¹⁰³ Серл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 154.

объектов внимания. Ее изучение сопровождало, с одной стороны, анализу телесной составляющей в природе человека, и с другой – его адаптационных способностей. Человек как существо, находящееся во власти инстинкта, в религиозной философии оценивался как низшая стадия духовного развития личности, что во многом предопределило пренебрежение к исследованию бессознательного 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 можно заметить, что инстинкты играют высокую роль в индивидуальном поведении и неизбежно влияют на мировоззрение Человека Разумного. Так, Ф. Brentano отмечал, что «наша симпатия и антипатия, точно так же как и гадательные суждения, зачастую представляют собой всего-навсего инстинктивные или привычные импульсы»¹⁰⁴. 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, по-

¹⁰⁴ Brentano Ф. О происхождении нравственного сознания. СПб., 2000. С. 55.

томстве (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 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, определяют вражду со всем Чуждым. Нравственные и социальные ценности, закрепляющие значимость Другого (в том числе и Чужого), в этом смысле противостоят бессознательной сфере инстинктов. Но именно эта сфера оказывается основанием ценности самого себя, снятие которой расценивается как нравственное становление. Утверждение самоценности возможно через переживание своей особенности, исключительности, нетождественности единичности Другого. Еще С. Кьеркегор подчеркивал, 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.

В то же время ряд более сложных – социальных, культурных, нравственных ценностей также могут быть рассмотрены с позиции бессознательного. Автоматическое, механическое, слепое следование ценностям большинства, повторяемое из-за стремления не противопоставлять себя социуму и не осуществлять собственного выбора, ведущего к ответственности («ценности стереотипа») также являются вариантом проявления инстинктивного источника ценностного отношения. Стереотипное мышление

и оценивание оказываются выражением стремления к коллективному образу жизни, где творчество и ответственность за собственный выбор подвергаются вытеснению ради покоя и безответственности. Выбор ценностей и следование в направлении ценностей лидера – 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, наделять высшей ценностью жизнь Другого и даже принять собственную смерть во имя этого. Продление своего бытия в жизни других выступает еще одним вариантом решения экзистенциально-эссенциальной проблемы вечности без потери смысла.

Что касается чувственности, области «страстей», «аффектов», то рождаемые здесь устремления направлены, прежде всего, к достижению удовольствия, радости, наслаждения от самой жизни и ее возможностей. Чувственно-эмоциональная сфера выступает важнейшим источником гедонистических, эстетических, мистических ценностей, имеющих и экзистенциальный смысл – формирование условий положительного оценивания бытия.

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 эмоций 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»¹⁰⁵, 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 неконструктив-

¹⁰⁵ Буркхардт Г. Непонятая чувственность // Это человек: Антология. М., 1995. С. 143-144.

ная. Подобные оценки 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. 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.

Чувственная сфера выступает источником не только гедонистических и эстетических ценностей, но и способствует формированию ценностей религиозно-мистического и экзистенциально-антропологического характера. Большинство ценностей, формирующихся под влиянием чувственности (красота, удовольствие, наслаждение, любовь, блаженство и т.д.) призваны наполнить существование личности радостью восприятия, положительной «энергией» творчества, богатством способов наслаждения жизнью. Если при этом индивид надеется на вечное посмертное 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.

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 о мире. 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 разделяются исследователями на первичные, связанные с чувственно-образным восприятием, вторичные – умозрительные и высшие – мистические¹⁰⁶. 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. С другой стороны, именно интуиция создает образ должного как целостного, полного, совершенного, выявляя тем самым то, что недостает до предполагаемого идеала.

Сторонники иррационализма и интуитивизма подчеркивали доминирующую роль интуиции, которая связывалась ими как с креативной, так и с созерцательной способностью. Так, А. Бергсон связывает интуицию с реали-

¹⁰⁶ См. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Сост. А.П. Поляков. М., 1995. С. 336-337.

зацией творческого, а, следовательно, личностного начала¹⁰⁷. 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 и созерцанием «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»¹⁰⁸.

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 интуитивное созерцание тождества 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 Шанкара¹⁰⁹. 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, Абсолют. Следствием этого оказывается предельно высокое оценивание Я как всеединого с Абсолютом или как имеющим сущность в Абсолюте. Традиции расходятся лишь в степени пантеизма. Если даосизм утверждает, что Дао присутствует во всем, то индуизм, христианст-

¹⁰⁷ См. Бергсон А. Творческая эволюция. М., 2001. С. 184-240.

¹⁰⁸ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Сост. А.П. Поляков. М., 1995. С. 337.

¹⁰⁹ Хаксли О. Вечная философия. М., 1997. С. 17.

во 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 Абсолюта – 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 темпоральности, смерти и бессмертия.

Интуиция, которая отражает субъективное волеизъявление, является основой ценностного стремления развитой личности и по мнению Р. Штайнера. Человек «действует так, как он *хочет*, то есть сообразно своим этическим интуициям»¹¹⁰, 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 этих суждений, можно заключить, 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 будет трактоваться как чисто бессознательная и, следовательно, связанная только с переживанием и значимостью. Однако духовно-нравственное развитие предполагает осмысление, осознание *своего* предпочтения, желания, а также того, что выступает *внешней*, объективной детерминантой, и на этом основании – выбор приоритета и поведения, преодолевающего эти факторы. Интуиция оказывается сферой, способствующей отбору и оцениванию внешних и внутренних феноменов с позиции определения их воз-

¹¹⁰Штайнер Р. Философия свободы. Калуга, 1994. С. 203.

возможности укрепления и совершенствования бытия личности. Выбор тех или иных качеств, объектов, которые способствуют внесению смысла, обретению полноты жизни, продлевают ее физически или в сознании других людей осуществляется во многом бессознательно. Даже выбор в пользу разрушения и гибели других интуитивно предполагает надежду на память о содеянном в сознании врагов или человечества в целом (Герострат). 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.

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 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 (по Г. Юнгу – «индивидуация сознания»). Это необходимо иметь в виду и при исследовании бессознательных переживаний больших коллективов людей, цивилизации в целом. В этом отношении ценности экзистенции всегда уникальны, поскольку представляют собой неповторимый Ответ на Вызов коллективного бессознательного в психике личности.

Анализ индивидуального бытия приводит 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 недостаточного совершенства и восполнения недостающего качества, а также устремление и активность для изменения в желаемом направлении.

2.3. ФАКТОР СОЗНАНИЯ В ФОРМИРОВАНИИ ЦЕННОСТЕЙ

Другим важнейшим внутренним источником, влияющим на формирование 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 объекты, вызывающие 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 последовательное изучение различных типов ценностей приводит к иным заключениям.

Как уже отмечалось, 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* детерминированных 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 характерна не только для определенных религиозных конфессий, но имеет, по нашему мнению, универсальное значение. Так, формами теории и практики ненасилия выступают ахимса (индийская традиция), у-вэй или недеяние, частным случаем которого выступает ненасилие (даосизм), ненасильственное управление обществом в конфуцианстве, христианская этика, этическое учение Л. Толстого, теория благоговения перед жизнью А. Швейцера. Стремление к ненасилию, таким образом, характерно для различных культур, хотя и не разделяется большинством индивидов в повседневной жизни. В чем же сущность этого принципа и почему он не находит поддержки большинства?

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 духовно высоко развитая личность, способная к подчинению своего «низшего Я» своему «высшему Я». Способность к по-

добной детерминации традиционно относится к характерным чертам духовной элиты и не присуща сознанию большинства. Для большего числа 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.

С другой стороны, 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 «недостижимый смысл того, чего не хватает»¹¹¹. Постигание этого смысла и есть задача рефлексивного сознания, которое, по словам Ж.П. Сартра, оказывается

¹¹¹Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2002. С. 127.

и моральным сознанием, «поскольку оно не способно появиться, не раскрывая тут же и ценностей»¹¹². Сартр справедливо связывает бытие ценности и смысл реальности, что позволяет 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 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 рефлекссию. 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, культе 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

¹¹² Там же.

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 рефлексию. 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 ценность предполагает наполненность объекта смыслом (1), демонстрирует возможность свободы по отношению к природно-социальной программе (2), а само оценивание есть следствие двойственного восприятия бытия, соответствующего рациональной сфере (3).

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 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 анализом периода 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 смысловые 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»¹¹³. В этом исследователи во многом отталкиваются от идей европейских социологов и историков XVIII века. В их русле 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, процветание и порядок¹¹⁴. Таким образом, развитие цивилизации прочно связывается с эволюцией разумно-

¹¹³ Новикова Л.И. // Цивилизация. М., 1992. Вып. 1. С.17.

¹¹⁴ См. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. М., 1980.

сти, духовной и нравственной культурой. 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.

Подведем итоги. Поиск источников ценности приводит нас к пониманию ее генезиса как многофакторного, комплексного процесса. В его основании лежат материальный, социальный, бессознательный 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, формируя положительные и отрицательные переживания, потребности, что приводит к появлению ценностей как смыслозначимых целей существования в конкретном «здесь-бытие».

Социальная сфера вызывает потребность осмыслить существование Другого и связана с развитием ценностей этического, культурно-исторического, общественно-политического типа. Потребность в единении с другими индивидами для укрепления своего существования в физическом, этническом, культурном аспектах вызывает стремление к стиранию индивидуальных особенностей и возвышению ценностей целостного, всеобщего, общечеловеческого. С другой стороны, социальная дифференциация, куль-

турно-исторические особенности развития формируют основания ценностей отдельных социальных групп, тех или иных народов, цивилизационных типов. Множественность мира ценностей, таким образом, оказывается обратной стороной его единства.

Другим источником формирования 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).

Четвертым источником формирования 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 ценности оказывается идея о том, что ценности есть проект совершенного бытия, созданный самим субъектом в условиях его взаимодействия с внешним миром. Этот проект активно воздействует на наличное бытие через деятельность человека и преобразует ее из «актуального» состояния в «должное».

Роль каждого из факторов в ценностном сознании каждого субъекта не одинакова и зависит от его индивидуальных психических 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 особые 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. Ведущую роль в процессе формирования и развития ценности играет сам субъект, именно поэтому следующий раздел работы и будет посвящен его более подробному изучению.

ГЛАВА 3. СУБЪЕКТ ЦЕННОСТЕЙ

Одной из важнейших проблем аксиологии по праву является поиск субъекта ценностей, связанный с выявлением источника и носителя особого рода духовных установок эпохи, ориентиров жизнедеятельности, имеющих направляющую индивидуальную и общественную значимость. Несмотря на свою актуальность и многогранность, эта проблема остается во многом малоизученной и недостаточно освещенной в аксиологических исследованиях. В связи с этим задачами данной главы выступают: идентификация субъекта ценностей, анализ различных подходов к его пониманию, поиск индивидуального и общественного субъекта ценностей, создание классификации различных типов субъектов ценностных отношений.

3.1. ОСНОВНЫЕ ПОДХОДЫ К ПОНИМАНИЮ СУБЪЕКТА ЦЕННОСТЕЙ

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

1. Представители первого подхода обосновывают трансцендентный источник ценностей, называя в качестве их причины и *субъекта* Бога, Абсолют (Платон, Августин, Д. Гильдебранд, М. Шелер, Н. Лосский и др.¹¹⁵) По их мнению, ценности могут быть всеобщими только в случае, если их устанавливает единый надличностный источник, обладающий со-

¹¹⁵ Платон. Диалоги. М., 1986; Августин Аврелий. Исповедь // Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. М., 1989; Гильдебранд Д. фон. Этика. СПб., 2001; Шелер М. Избранные произведения. М., 1994; Лосский Н.О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Paris, 1931.

вершенством. Роль личности в этом случае оценивается как воспринимающая и транслирующая, связанная с постижением ценностей и приобретением к ним. В то же время данный подход не объясняет существование витальных, гедонистических, политических, культурных ценностей, имеющих отношение к сфере чувственности или носящих исторический характер.

2. С позиции второго подхода субъектами духовных ценностей утверждаются, так называемые, «исторические личности», имеющие от природы и в силу особого психического склада ярко выраженные харизматические способности влияния на большие массы людей. К таковым относят гениев, вождей, духовных лидеров, формирующих «дух» эпохи, утверждающих в обществе собственные ценности и идеалы, оказавшиеся воспринятыми массами под их «энергетическим» воздействием. Эта точка зрения была близка представителям субъективизма и персонализма и имела широкое распространение в XVIII-XIX вв. (Ф. Ницше, В. Дильтей, Р. Жювины, Дж. Дрэпер, Т. Рибо, П. Гиро, Н. Кареев, П. Новгородцев и др.¹¹⁶). Этот подход позволяет оценить субъективный фактор становления общественных, в первую очередь социокультурных, ценностей. В то же время источниками витальных, гедонистических, эстетических, нравственных, смысло-жизненных ценностей могут быть и субъекты, не оказывающие влияния на большие группы людей. Роль «исторических личностей» в этом случае состоит в способности обоснования ценности и, таким образом, ее утверждение как надличностной, общественной.

3. С позиции третьего подхода (М. Вебер, Р. Арон¹¹⁷ и др.) носителем духовных ориентиров общества выступает некий теоретически мыслящий «целерациональный» субъект, то есть личность (одна из немногих),

¹¹⁶ Ницше Ф. Соч. в 2 т. М., 1990; Рибо Т. Эволюция общих идей. С-Пб., 1989; Дрэпер Дж. В. История умственного развития Европы. Киев – Харьков, т. 1. 1896.; Жювины Р. Об упадке нравов со времен греков и римлян до наших дней. Спб., 1812; Гиро П. Частная и общественная жизнь греков. С-Пб., 1995; Кареев Н.И. Беседы о выработке мирозерцания. С-Пб., 1904; Кареев Н. Суд над историей. Нечто о философии истории // Рубеж: Альманах социальных исследований. 1991. № 1; Новгородцев П. Политические идеалы древнего и нового мира. М., 1919.

¹¹⁷ Вебер М. Избр. произв. М., 1990; Арон Р. Философия истории // Философия и общество. № 1. 1997.

осознающая свои цели и умеющая их формулировать. М. Вебер 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...»¹¹⁸. Такие субъекты избирают альтернативу, которая ведет кратчайшим путем к цели, и являются в значительной степени свободными, так как сознают преследуемые цели и самостоятельно избирают адекватные им средства. 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»¹¹⁹. Р. Арон отмечает при этом, что ценности вложены в их носителя «объективным духом»¹²⁰, трансцендируя, таким образом, проблему исторического субъекта, в отличие от социологизаторской концепции М. Вебера. Таким образом, ключевой характеристикой субъекта ценностей выступает свобода, осознание и целенаправленность его деятельности, что, безусловно, справедливо, но не учитывает многообразия видов ценностей (например, ценность жизни имеет источником бессознательно-инстинктивную сферу, усиливающуюся фактором осознания, или ценность прекрасного, которая в большей степени связана чувственностью и спонтанность переживания, нежели с мышлением и целеполаганием).

4. В русской философской традиции широко представлена идея о том, что субъектами ценностей и носителями духовности общества являются творческие личности, обладающие способностью к свободному мышлению и созданию нового (эту точку зрения представляют В. Белинский, Н. Ми-

¹¹⁸ Цит. по: Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991. С. 73.

¹¹⁹ Арон Р. Введение в философию истории // Философия и общество. 1997. № 2. С. 254.

¹²⁰ Там же С. 255.

хайловский, П. Лавров, И. Ильин, Вяч. Иванов, Н. Бердяев¹²¹). Творческие личности могут обнаружить себя в самых различных слоях общества, выступая как практиками, так и теоретиками, являясь при этом «служителями высших откровений»¹²². Близкими этому подходу выступают взгляды современных отечественных мыслителей Л. Баткина, Д. Лихачева, А. Ахиезера, И. Яковенко, полагающих, что создание ценностей связано с деятельностью интеллигенции как интеллектуальной и нравственной элиты. Интеллигенция оценивается как выразитель духовного самосознания общества, которая продуцирует мировоззренческие ценностные ориентиры. Этот подход, по нашему мнению, наиболее аргументирован, но не учитывает витальных, гедонистических, адаптационных, смысло-жизненных и других видов ценностей, источниками которых могут являться переживания обыденно-мыслящих индивидов, ориентированных на традицию и созерцание.

5. К противоположному выводу приходили 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 сами люди не выступают в качестве свободных субъектов, а представляют собой нечто зависимое от действия объективных исторических законов. Так, В. И. Ленин отмечал: «Историю делает – рассуждает г. Михайловский – «живая личность со всеми своими помыслами и чувствами». Совершенно верно. Но чем определяются эти «помыслы и чувства»? Можно ли серьезно защищать то мнение, что они появляются случайно, а не вытекают необходимо из данной общественной среды, которая служит материалом, объектом духовной жизни личности и которая отражается в ее «помыслах и чувствах» с положительной или отрицательной стороны, в представительст-

¹²¹ Белинский В.Г. Полн. собр. соч. М., 1955. Т. 7; Лавров П.Л. Три беседы о современном значении философии // Философия и социология. Избранные произведения: В 2 т. М., 1965. Т. 1; Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994; Ильин И. О грядущей России. М., 1993; Бердяев Н. «О рабстве и свободе человека», «Я и мир объектов», «Опыт эсхатологической метафизики» // Творчество и объективация. Минск, 1999.

¹²² Иванов Вяч. Родное и вселенское. М., 1994. С. 77.

ве интересов того или другого общественного класса?»¹²³ 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). В тоже время идеи и ценности, носящие классовый характер и имеющие экономическую природу, через активность личностей влияют на исторические процессы: «историческое явление, коль скоро оно вызвано к жизни причинами другого порядка, в конечном итоге, экономическими, тут же в свою очередь становится активным фактором, может оказывать обратное воздействие на окружающую среду и даже на породившие его причины»¹²⁴. Таким образом, источником идей и ценностей выступают личность, находящаяся во власти конкретно-исторических условий, выступая не столько создателем новых феноменов, сколько выразителем объективной необходимости.

6. Последний из рассматриваемых нами подходов находит отражение в работах А. Хомякова, Вл. Соловьева, Л. Карсавина, Е. Трубецкого и С. Булгакова и состоит в концепции всеединого субъекта и «соборного разума»¹²⁵. В «Философии хозяйства» С. Булгаков отмечает, что «истинным и при том единственным трансцендентальным субъектом хозяйства (и знания) является не человек, а человечество»¹²⁶. Трансцендентальный субъект сверхиндивидуален и по своим задачам, и по своему значению и возможностям. «Личности суть только очи, уши, руки, органы единого субъекта знания»¹²⁷, – отмечает Булгаков и, таким образом, включает решение этой проблемы в контекст органицизма. В этом подходе предельно снижается роль субъективного переживания, важнейшего элемента ценностного отношения, однако, раскрываются источники социальных и мистических ценностей.

¹²³ Ленин В. И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве // Полн. собр. соч. т. 1. с. 423.

¹²⁴ Энгельс Ф. Письмо Ф. Мерингу, 14 июля 1893 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. т. 39. с. 82—84.

¹²⁵ См. Хомяков А.С. Соч. в 8 т. М., 1900. т.4; Вл. Соловьев. Соч. в 2 т. М., 1988. т. 2; Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993; Трубецкой Е. Смысл жизни. М., 2001; Булгаков С. Философия хозяйства. М., 1990.

¹²⁶ Булгаков С. Философия хозяйства. М., 1990. С. 94.

¹²⁷ Там же С. 96.

Как видно рамки поиска субъекта духовных ориентиров то сужаются до отдельных исключительных личностей, то расширяются до всего человечества. Вероятно, будет правомерным сгруппировать многообразные подходы в два наиболее общих направления. Представители первого уверены, что дух истории создается гением, творчеством, харизмой отдельной личности. Представители второго полагают, что любые феномены творчества, осмысления есть проявление божественного или социального, всеобщего духа («Сама интеллектуальная деятельность – коллективное достояние человечества»¹²⁸). Каждый из подходов имеет глубокое обоснование и может быть доказан, что еще раз демонстрирует парадоксальность и антиномичность человеческого сознания.

Большинство исследователей в основном интересовала проблема субъекта общественных, культурных или нравственных ценностей *в отдельности*, в то время как субъект ценностей индивидуального бытия и ценностей существования *в целом*, во многом оставался на периферии теоретического исследования. В то же время каждый отдельный индивид, наделенный способностью к переживанию, осознанию становится субъектом ценностного процесса, формируя приоритеты и императивы внутреннего бытия, имеющие особую значимость и влияющие на социальное взаимодействие. Поэтому собственное исследование данной проблемы мы предлагаем начать с выявления и анализа субъекта индивидуальных ценностей и затем перейти к рассмотрению субъекта ценностей общества.

3.2. КЛАССИФИКАЦИЯ СУБЪЕКТОВ ЦЕННОСТЕЙ

Ценность как ориентир, направляющий развитие человека и общества, воплощает собой наиболее значимые принципы и устремления. Обладая уникальным набором свойственных лишь ему ценностей, человек не пред-

¹²⁸ Барг М.А. Эпохи и идеи. М., 1987. С.10.

полагает, что их значительная часть «внешняя», полученная в результате объективации и социализации. Ценности, относящиеся к социально-значимым, существующие в обществе как его духовное ядро, становятся надиндивидуальными, хотя и имеют собственного субъекта – субъекта исторического. Что касается большинства индивидов, то ими 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 как бы «растворяются» в них. В тоже время индивидуальная реальность личности может оказаться богаче воспринимаемого внешнего бытия. В результате возникают ценности, которые ориентированы из внутренней экзистенции во внешний мир и имеют субъектом личность, способную к творчеству нетипичных переживаний, смыслов и значений.

В целом, относительно обусловленности со стороны бытия и преобладания одного из факторов в становлении ценностей среди многообразия индивидов, по нашему мнению, можно выделить четыре основных типа субъектов: «витальный», «социальный», «мистический» и «экзистенциальный».

Представитель «витального» типа – человек с ярко выраженными субъективными биологическими и гедонистическими ценностями (жизни, здоровья, самосохранения, продление рода, удовольствия, утверждение своего влияния 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, в то время как внешнюю реальность он зачастую рассматривает как средство для реализации этих целей. Ценности, формируемые чувствами и сознанием такого субъекта, в большей степени связаны с вещным бытием или атрибутами предметов. Однако первостепенной для него оказывается сама ценность человека и его существования, понимаемого в биологическом и физическом аспектах. К ценимому им будут относиться не только собст-

венный организм и здоровье, но и внешние материальные (природные и экономические) объекты и явления, которые удовлетворяют материальным потребностям 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. В зависимости от нравственного и интеллектуального развития субъекты витального типа могут быть склонны к крайнему (или «разумному») эгоизму, человеколюбию, основанному на принципе взаимности (конфуцианство), компенсации. Альтруизм, жертвенность во имя идеи для них, как правило, не характерны.

Витально ориентированный субъект может ощущать себя свободным и реализовывать, насколько это позволяет действительность, свои материальные и духовные запросы, не задумываясь о том, что эти устремления объективно обусловлены его биологической природой. Пребывая в состоянии «иллюзии свободы», витально ориентированный субъект ошибочно принимает реализацию личных планов за проявление своей субъективной воли и предельно высоко оценивает свои возможности (Буддисты полагают, что то, что «мы не способны вникнуть в истинный смысл вещей, свидетельствует о нашем собственном невежестве..., в силу чего мы и цепляемся за нашу самость»¹²⁹).

Одной из «разновидностей» витально ориентированного субъекта выступает «экономический» тип, 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. Человек «экономического» типа стал воплощением, отражением этой эпохи. Его убежденность в силе мировой финансовой и промыш-

¹²⁹ Эррикер К. Буддизм. М., 2000. С. 84.

ленной системы приводят к «обесцениванию и обесмысливанию всех известных человеческих мотиваций кроме экономической»¹³⁰. Ценность денег выступает проявлением ценностей власти, силы, самоутверждения, становясь из средства для их достижения самоцелью, подчиняющей себе все прочие приоритеты и принципы. «Экономический человек» стал главным субъектом современной эпохи, и его влияние на других индивидов оказалось во многом определяющим.

Второй тип субъектов характеризует индивидов, внутренне переживающих себя частью всеобщей надындивидуальной ценности (общества или природы в целом). В силу этого они оценивают внешние ценностные приоритеты как внутренние, или формулируют собственные, созвучные таковым. Он может быть назван «социальным» или «общественно-экстравертивным» типом, поскольку отличается 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.

Формулирование ценности для такого субъекта происходит как результат осознания или ощущения своей причастности к внешнему бытию в целом, или к его отдельным компонентам. Общественная жизнь и социальные связи приобретают для такого субъекта повышенное значение в силу того, что они выступают гарантом единой для субъекта и общества (общественной группы) системы ценностей. 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 то-

¹³⁰ Философия истории / Под ред. А.С. Панарина. М., 1999. С. 37.

жественно ему. Человек цивилизации также может быть отнесенным к такому типу субъектов, если рассматривает внешнюю ценность, например, государство (конфуцианство, легизм), полис (для гражданина Древней Греции), империю (Древний Рим, Средневековье), общину как ценности индивидуального внутреннего 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 собственные устремления направлены к всеобщим 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, сопричастности миру, 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»¹³¹. В этом случае влияние общества на мировоззрение и деятельность личности будет наибольшим, способным формировать смысло-жизненные ориентиры и приоритеты.

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 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 важней-

¹³¹ Штафф А. Куда ведет дорога? // Философия истории: Антология. М., 1995.

шей 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 внешних событий и отношений. 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.

Третий тип субъектов отличается религиозно-мистической ценностной доминантой. Главными приоритетами его существования выступают надличностные и внутриличностные духовные ценности, такие как Бог, Душа (индивидуальная или всеобщая), мистическая сила, Воля, Дух и т.д. Разрешение проблемы бессмертия субъекты мистического типа связывают с приобщением к Абсолюту, слиянию с ним, либо с раскрытием в себе его бессмертной сущности. Смысл собственного существования предельно ориентирован на эту цель и может вызывать пренебрежение, отрицание витальных, гедонистических и социальных ценностей, если они препятствуют ее достижению. Например, стоики, провозгласившие высшей ценностью Логос, отличались презрением к жизни, здоровью, детям, полагая, что счастье для мудреца это незнание никакого счастья¹³². Из этого учения во многом развивалось христианское мировоззрение, утвердившее в Западном мире ценность Бога как духовно-нравственного абсолюта, по сравнению с которым ценность жизни человека оказалась незначительной. Мистицизм, характерный для многих религий, стал элитарным, эзотерическим знанием, утвердившим ценность не подвластных осознанию идеальных феноменов,

¹³² См. Эпиктет. В чем наше благо? // Древнеримская философия: От Эпиктета до Марка Аврелия: Сочинения. Харьков, М., 1999. С. 634, 675.

связь с которыми призвана усовершенствовать и увековечить индивидуальное существование личности. То, что мистические направления присутствуют в различных религиях и в различные эпохи (шаманизм, даосизм, буддизм, веданта, пифагореизм, исихазм, суфизм и т.д.) свидетельствует о том, что стремление к мистическим ориентирам характерно не для определенного *типа культуры*, традиции, исторической эпохи, а для определенного *типа личностей*, обладающих высоко развитыми духовными способностями, с преобладанием образно-символического и интуитивными способов постижения мира.

Для такого типа субъектов характерна устойчивость ценностной системы, ясное понимание смысла существования и отсутствие главных экзистенциальных страхов (смерти, абсурда, одиночества). Когда речь идет о ценностях мистического, «священного» (М. Шелер), то их социальным гарантом выступает религиозная община или группа единоверцев, которая способствует духовной адаптации субъекта и сопричастности миру. Собственная личность имеет для такого типа субъекта двойственную оценку: с одной стороны, она снижена из-за осознания своей несовершенности по сравнению с высшим Абсолютом, а, с другой, она предполагает «избранность», элитарность, претензию на вечное бытие, обладание высшей силой, поскольку связано с Абсолютом (создано им по «образу и подобию», как в христианстве, или – и есть таковой, как в буддизме). Внешне, как правило, проявляется первая тенденция, и мистик нередко склоняется к самоуничтожению, самобичеванию и презрению к своей жизни (или *такой* жизни), в то же время внутреннее самовосприятие отличается растворением собственной ценности в ценности Абсолюта и предельно высоким самооцениванием.

Четвертый 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-интравертивным» 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 такого субъекта подробно проанализирован в художественной литературе XIX-XX века от Ф. Достоевского, С. Кьеркегора, Г. Гессе до Ж.П. Сартра, А. Камю, Х. Кортасара, Г. Маркеса, О. Хаксли и др.. 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 неортодоксальным 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 общества. 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 неприиспособленность»¹³³. 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». 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...»¹³⁴ Сила такой личности в ее свободе от внешнего авторитета и наличия блага извне. Выбор этического блага, по мнению С. Кьеркегора, освобождает человека от «эстетической суежности», 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»¹³⁵. 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 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 саморефлексии, остается субстанцио-

¹³³ Бердяев Н. Самопознание. М., 1990. С. 41.

¹³⁴ Кьеркегор С. Наслаждение или долг. Ростов-на-Дону, 1998. С. 282.

¹³⁵ Там же. С. 283.

нальным свойством такой личности, несмотря на то, что ее жизнь может вмещать 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 степени детерминированности индивида внешними объектами, показывает множественность аксиологической картины мира и связана со своеобразием внутренних миров личностей, основами которых выступают чувства, потребности, переживания, мышление – биологические, экономические, социальные, бессознательные, рациональные детерминанты. Необходимо подчеркнуть, что ценности имеют субъектами не универсального человека, и даже не названный тип, а конкретную личность, стремящуюся (осознанно или бессознательно, под влиянием чувств, рефлексии или интуиции) к решению экзистенциальных проблем, наполняя мир значениями и ценностью с тем, чтобы признать, что жизнь «стоит того, чтобы ее прожить» (А. Камю¹³⁶).

Данные типы не рассматриваются нами как заданные природой генетические «программы». Типы субъектов ценностей – это не природные и даже не социальные, а экзистенциальные типы, то есть выбирающие свой вариант отношения к бытию. Природная предрасположенность к рефлексии и теоретическое мышление могут не сыграть своей роли, и их обладатель выберет примитивную модель поведения «человека-потребителя» и наоборот. Приведем такой пример. Известно, что Сократ не был воплощением красоты в понимании греков и один физиогномист, увидевший его впервые по внешности предположил, что ее обладатель примитивная, склонная к пороку личность. На что Сократ ответил, что это действительно так, именно это и было ему предназначено природой, а то, что он сделал из себя, он сде-

¹³⁶ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М., 1989. С. 223.

лал сам, вопреки природе. Этот ответ чрезвычайно важен, поскольку утверждает идею *возможности* свободы личности, однако, следует заметить, что далеко не каждый индивид использует этот потенциал.

История западной культуры показывает, что для древнего и средневекового и классического периодов был характерен приоритет социального и мистического типов субъекта. Что касается современной эпохи, то ее отличает преобладание витального и экономического типа субъектов над другими. Экзистенциальный тип на протяжении всей истории был и остается в роли «постороннего» (А. Камю), составляя меньшинство из числа рефлексирующей интеллигенции. В тоже время каждый из типов субъектов не однороден и включает значительную часть обыденно мыслящих субъектов и субъектов мыслящих теоретически. 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

Поскольку мы полагаем, что все ценности имеют своим источником, прежде всего, внутренний мир личности, следует разъяснить, какова же природа ценностей общества – всеобщих, надындивидуальных и объективных и как возможен переход смыслозначимых переживаний отдельного человека во внешнюю социальную реальность? Если рассматривать область пересечения различных смыслов и значений, вышедших из глубин индивидуального оценивания, мы, вслед за Э. Гуссерлем, должны будем заключить, что результатом этого процесса окажется интерсубъектный 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 эта-

лоны 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 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 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 непонятыми, 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 т.д. не может быть природным. 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. В этом отношении субъект высших ценностей цивилизации оказывается близким к субъекту мифологического мировоззрения, отождествляющему свое существование с бытием природы, общества, мира в целом. Это достигается не только через влияние бессознательных архетипических факторов, но и благодаря рефлексии, осознанию последствий «эгоистического» варианта жизнедеятельности, нравственному выбору.

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.

В то же время сознание отдельных индивидов может быть представлено как сознание человечества в целом, где многообразие личных ценностных переживаний есть различные состояния единого субъекта ценности. Подобный «холизм» не противоречит нашей концепции, а предполагает ее диалектическое видение. Всечеловеческое сознание и переживание – источник мира всеобщих ценностей, включающих все их богатство и разнообра-

зие. Этот субъект ценности выражает стремление к бессмертию и усовершенствованию в тех или иных формах. Поскольку он присутствует в Едином Доме бытия, представления людей о том, что красиво, справедливо, необходимо во многом совпадают. Однако сознание обладает способностью раздваиваться в противоречиях, быть антиномичным, отсюда – противоположные интересы и ценности. Единство и всеобщность оказываются обратной стороной множественности и своеобразия.

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 цивилизаций¹³⁷. 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, 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 на-

¹³⁷ См. Баева Л.В. Проблема субъекта ценностей в контексте цивилизационного подхода // Элитологические исследования: Научно-теоретический журнал. Астрахань. 2000. № 1-2.

стоящего 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 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 соци-

альных 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 творчески и теоретически мыслящие субъекты, не удовлетворенные прошлым и настоящим и активно стремящиеся к нововведениям. Реально этими людьми выступали политики, философы, неортодоксальные религиозные мыслители, а также не имеющие власти, богатства, влияния, но претендующие на это личности, то есть все те, кто имеет потенциал (образование, талант, влияние), не востребованный существующим и прошлым обществом. Желание большего и осознание этого выступает их наиболее характерным признаком и является результатом критического анализа настоящего. 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 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 обра-

зом, 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, 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.

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 антропологизму. Однако, говоря об историческом или общественном субъек-

те, 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. Карлейль, В. Парето, Х. Ортега-и-Гассет. В современном отечественном обществознании необходимо отметить работы таких философов и социологов, как Г. Ашин, Е. Охотский, А. Сулов, П. 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 этими особенностями 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 воз-

никает единое поле информации, имеющее глубокую эмоционально-нравственную значимость, которое и определяет магистральную линию качественных изменений в обществе.

По мнению П. 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»¹³⁸. 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 мнению элитологов прошлого и современности о том, что все качественные перемены в общественной динамике имеют своей причиной сознание творческой или духовной элиты, неформально направляющей деятельность большинства, имея высший потенциал и демонстрируя 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, никогда не встречаться и не выражать направленно своих интересов. Но при

¹³⁸ Карабущенко П.Л. Антропологическая элитология. М.-Астрахань, 1999. С. 90.

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» (С. Гессен¹³⁹). Под сверхличным можно понимать не только божественное бытие и мир абсолютных ценностей, но также надиндивидуальное бытие общества, человечества в целом. Творчество «всеобщих» ценностей, по нашему мнению, результат духовной деятельности тех личностей, которые способны в своем внутреннем бытии поставить на первое место Другого и весь мир. В силу того, что эта «внутренняя» ценность включает в себя ценность существования каждого, она признается большинством как высшая и своя одновременно, но так как она включает в себя и существование других, она воспринимается как цель, не достигнутая, но возможная.

Подведем итоги. Анализ классических и современных подходов к поиску субъекта ценностей показывает, что в аксиологии сосуществуют две противостоящие друг другу концепции: «персоналистическая» и «холическая». Стремясь к обобщению, философы исходят из однотипности индивидов или их разделения на «творческих» и «воспринимающих». В то же время многообразие ценностей свидетельствует о множественности их субъектов и о необходимости их изучения с учетом более сложной верификации. Особенностью нашего исследования является выявление различного типа субъектов ценностей, с учетом их психологических и мировоззренческих особенностей. Нами предложена классификация субъектов ценностей, выстроенная, исходя из мировоззренческой доминанты и степени зависимости от внешних условий (витальный, социальный, мистический и экзистенци-

¹³⁹ См. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М., 1995. С. 73-74.

альный типы). Витальный тип субъекта ценностей характеризуется утверждением жизненно-важных приоритетов, стремлением к физическому бессмертию (или продлению жизни), улучшению материальных условий существования. При низком уровне нравственно-интеллектуального развития такой субъект тяготеет к эгоизму и утилитарному мировоззрению, в случае высокого уровня духовного развития, такой субъект может быть источником ценности жизни и живого «вообще», переходя от эгофильного к экофильному мышлению. Социальный тип субъекта стремится к достижению бессмертия через осознание себя частью единого общественного «организма» или системы, способствующей повышению ценности его индивидуальной жизни. Данный субъект позитивно оценивает реальность, однако, в большей степени, чем другие, испытывает объективацию. Ориентир на внешние ценности, способствует нивелированию личностного начала и низкой самооценке вне социального взаимодействия. Мистический тип субъекта ценностей также рассматривает свое существование как часть более высокого по организации бытия, в данном случае, духовного. Его стремление к бессмертию касается преимущественно духовной составляющей, что способствует утверждению, в первую очередь мистических, нравственных, гносеологических ценностей. Экзистенциальный тип субъекта в большей степени, чем другие ориентирован на внутреннее бытие, обладает высокой способностью творчества, рефлексии, испытывает потребность в саморазвитии и деятельности в направлении собственных целей. Он является источником большинства смысло-жизненных и экзистенциально-эссенциальных, когнитивных ценностей, среди которых важное место отводится свободе, творчеству, духовности, знанию, самостоятельности, не присущих в качестве доминанты большинству индивидов.

Поиски субъекта ценностей привели нас к выводу о том, что каждый индивид выступает таковым по отношению к собственному единичному существованию. В то же время субъекты общественных ценностей, сознание и деятельность которых влияет на культурную реальность своей эпохи, оп-

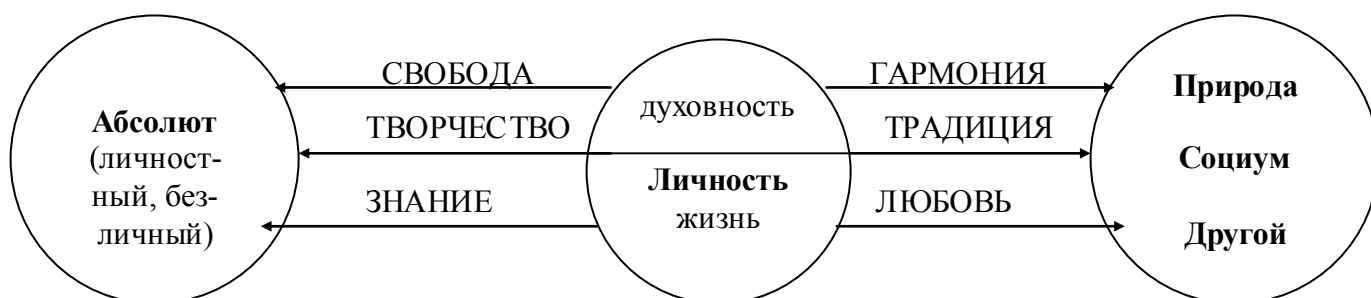
ределенного типа цивилизации, это исключительные личности, составляющие духовную элиту. Имея способность к формированию и формулированию собственных идей и смыслов, отчасти совпадающих с общим ходом развития «исторического типа» общества, к которому они принадлежат, они стремятся к совершенству, реализации должного в действительности. Исходя из цивилизационного подхода, субъекты общественных ценностей могут быть условно 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.

Все типы субъектов в то же время составляют единое человечество, а многообразие их ценностей формирует «аксиосферу» (Л. Столович) – область ценностей и смыслов, активно влияющую на социум и природу. Противоположные устремления тех или иных народов, сословий, личностей свидетельствуют о том, что это сфера антиномична по своей сути, и за одними и теми же понятиями нередко скрываются различные смыслы и значения. Поэтому дальнейший анализ будет связан с рассмотрением различных подходов к пониманию ключевых ценностей экзистенции личности через применение компаративного метода.

ГЛАВА 4. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ: КОМПАРАТИВНЫЙ АНАЛИЗ

Задачами данной главы является анализ ключевых ценностей существования личности в системе бытия, выявление специфики их смыслонаполнения в конкретных традициях мировоззрения и единой экзистенциальной природы, составление общей типологии моделей оценивания бытия, анализ креативной роли ценностей в обществе и природе, исследование особенностей современной ценностной ситуации.

Ценности, как отмечалось выше, выступают ядром мировоззренческих установок личности, исполняя роль ориентира жизнедеятельности, направляющего ее к значимым целям и наполняющего смыслом все виды деятельности, способствуя упрочению, интенсификации существования, преодолению онтологической чуждости окружающему. В данном разделе будут рассмотрены ценности различного типа (витальные, духовные, когнитивные, антропологические, этические, социальные): Жизнь, Духовность, Знание, Творчество, Любовь, Гармония, Традиция, Свобода, представленные с позиции экзистенциально-эссенциального видения и связанные с решением ключевых проблем существования. Жизнь и Духовность рассматриваются как составные уровни личности, стремящейся через создание ценностей Свободы, Творчества, Знания, Гармонии, Традиции, Любви к усовершенствованию своего бытия через воссоединение с абсолютом, миром высших сущностей или с природой, социумом, другой личностью. Схематично взаимосвязь предлагаемых для исследования ценностей можно представить так, как показано на приведенной ниже схеме 1:



4.1. ЖИЗНЬ КАК ИНДИВИДУАЛЬНАЯ И ВСЕОБЩАЯ ЦЕННОСТЬ

Первой наиболее «простой» и неотъемлемой для человека выступает ценность Жизни, поскольку именно она порождает иные виды ценностей¹⁴⁰. Несмотря на то, что «жизнь» является понятием биологическим, а не онтологическим, как это подчеркнул в свое время Н. Бердяев¹⁴¹, именно она выступает воплощением бытия человека во внешнем мире и является мерой его исполненности. 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 смыслозначимых 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 долженствования. 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 чело-

¹⁴⁰См. 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; Аксиологический анализ феномена жизни // Философия и общество. № 3, 2003, С. 139-159.

¹⁴¹См. Бердяев Н. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Творчество и объективация. Минск, 2000. С. 228.

века. Духовная и эстетическая 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»¹⁴². Таким образом, низкую оценку феномена жизни А. Бергсон, а вслед за ним В. Дильтей и Г. 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.

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

¹⁴² Бергсон А. Творческая эволюция. М., 2001. С. 203–204.

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 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 порабащающее уникальность отдельной личности, делающей ее равной другим творениям мира природы и носителем безличного волевого стремления к утверждению своего присутствия. Примером этому являются идеи теоретиков экзистенциализма, в частности Н. Бердяева, Ж.П. Сартра, 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 индивиду-

альности 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»¹⁴³. 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 «большого, 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 как самооценность, 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»¹⁴⁴. Д. фон

¹⁴³ Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни. М., 1996. Т. 2. С. 19.

¹⁴⁴ Штайнер Р. Философия свободы. Калуга, 1994. С. 203.

Гильдебрандт 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»¹⁴⁵. Трансцендирование в этом смысле выступает высшим выражением человеческого бытия, самой жизни и неотъемлемо от нее. Подчеркивая единство жизни и мира духовных 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»¹⁴⁶. 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»¹⁴⁷. 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:

¹⁴⁵ Д. фон Гильдебранд Этика. СПб., 2001. С. 279.

¹⁴⁶ Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 171.

¹⁴⁷ Риккерт Г. Философия жизни. Минск-М., 2000. С. 235.

«Лишь в той мере, в какой существуют духовные ценности и духовные акты, в которых они постигаются, *жизнь как таковая* – отвлекаясь от дифференциации среди витальных ценностных качеств – обладает некоторой ценностью»¹⁴⁸. 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 высокоразвитую интеллектуальность, 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.

¹⁴⁸ Шелер М. Формализм в этике // Избранные произведения. М., 1994. С. 314.

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 истолкования самого понятия «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 отражается на теоретических рассуждениях философа, которые в той или иной степени проистекают из оценивания собственной жизни.

Противоречивое понимание сущности жизни личности как природно-социального феномена стало причиной многочисленных разногласий и споров о ее цели и ценности среди мыслителей последнего 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 как экзистенции личности 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. Определим основания целостности жизни личности:

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. Прошрое, 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 простираемое из настоящего, прошедшего и будущего»¹⁴⁹. 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. 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 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 настолько, 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 умозрительно, 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. Наличие иного

¹⁴⁹ Хайдеггер М. Время и бытие // Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 93.

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, по словам Э. Левинаса, «существа не то чтобы взаимозаменяемы, а взаимообратимы...»¹⁵⁰ 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, которое, в свою очередь, выступает основанием для гармонии личности и мировой целостности. 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

¹⁵⁰ Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998. С. 90.

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 изначальное 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»¹⁵¹ (Риккерт, обосновывая такую позицию, по-своему интерпретирует слова Гельдерлина из «Сократа и Алкивиада», которые, в свою очередь, комментировал и М. Хайдеггер: «Лишь тот, кто глубины помыслил, полюбит живое»¹⁵²) 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», «целесообраз-

¹⁵¹ Риккерт Г. Философия жизни. Минск-М., 2000. С. 238.

¹⁵² См. Риккерт Г. Философия жизни. Минск-М., 2000. С. 238; Хайдеггер М., Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 141.

ность», 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. 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»¹⁵³. Он 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 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.

Проблема оценивания жизни не мыслима без ее внутреннего основания – поиска смысла. Анализ современных концепций философского знания

¹⁵³ Зиммель Г. Избранное. Созерцание жизни. М, 1996. Т. 2. С. 36.

показывает, что большинство исследователей подходят к ее решению с трех различных подходов: теории гомеостаза, теории саморелизации 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 сущности¹⁵⁴. 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 индивидуальном равновесии. 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 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»¹⁵⁵. 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»¹⁵⁶, в то время как самореализация и выступает высшей целью жизнедеятельности. Критику этого подхо-

¹⁵⁴ Murelius O. An institutional approach to project analysis in developing countries. Pref. By Ohlin G.-P.: OECF, 1981; 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.

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

¹⁵⁶ Ibid. P. 117.

да 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 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»¹⁵⁷. 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.

По нашему мнению, поиски смысла жизни в тех или иных формах выражают потребность в разрешении проблемы бессмертия, обретение которого парадоксальным образом снимало бы вопрос о смысле как таковом. Смысл жизни, как и ценности, являются достоянием личной экзистенции и

¹⁵⁷ Франкл В. Воля к смыслу. М., 2000. С. 247.

не подлежат объективации. Варианты решения проблемы смысла непосредственно связаны особенностями субъекта, который в зависимости от ориентира на витальные, социальные, мистические или экзистенциальные цели находит (осознанно или неосознанно) собственный вариант наполнения жизни смысло-значимостью. Многообразные подходы к выявлению смысло-значимости жизни 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 ее сравнение 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.

Человек не может выйти из собственной жизни для ее оценивания как внешнего объекта, вне собственной жизни мы лишены возможности к переживанию и оцениванию, но по отношению к жизни Другого это становится возможным. Смерть другого человека становится не только опытом сострадания, но и опытом оценивания жизни в целом. 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 стоиков смерть, а не жизнь была критерием оценки силы и мудрости человека, что ставило перед ними задачу постоянной подготовки к ее 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 считал, что от того, «как мы решаем вопрос о смысле ценности нашей смерти, зависит решение вопроса о смысле и ценности нашей жиз-

ни»¹⁵⁸. 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, считал мыслитель, не слишком большая плата за это.

Смерть – некое неперемненное 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.

Можно сказать, что смерть оказывается 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 есть «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.

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

Современная эпоха позволяет по-новому оценить феномен жизни как целостности. Возможность массовой смерти становится для одних причиной глубокого неприятия мира с 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 в целом, что связано, по нашему мнению с двумя основными причинами. Во-первых, наполненность и глубина настоящего существования оказалась предельно связанной с удовлетворением все возрастающих потребностей. Степень их удовлетворения очень высока, но уровень потребностей неизмеримо выше. Обретая 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, кино 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 вызывает 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 воз-

можным. 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 верх¹⁵⁹.

В целом утверждение ценности жизни ориентирует деятельность человека в следующих направлениях: продление жизни различными способами (освобождение человека от тяжелых видов труда, создание благоприятных условий жизнеобеспечения, исследование и коррекция генокода, забота о безопасности, в том числе, создание оружия, и т.д.); укрепление здоровья (ведение здорового образа жизни, создание лекарственных препаратов, использование диет, физических и духовных практик и т.д.); умножение возможностей человека с помощью техники и научных технологий; повышение качества жизни (материального и духовного). Воплощение этой ценности в реальность, на первый взгляд, является естественным и не связано с креативными процессами, но поскольку человек во многом формирует себя сам, укрепление его жизни превращается в чрезвычайно активную преобразовательную деятельность. Пределы этой деятельности могут проявиться в раз-

¹⁵⁹ 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.

личных формах от экофильного содействия жизни в целом, до экофобного использования и поглощения богатств природы во имя жизни человека.

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.

4.2. ДУХОВНОСТЬ КАК ЦЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

В контексте нашего исследования духовность рассматривается не противостоящей природному существованию личности, 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 воспринимается как таковое. Божественное как единое, надындивидуальное – 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.

Определения содержания духовности и духовной деятельности многообразны, что связано с различными истолкованиями понятия «дух», лежащего в их основе. 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 света¹⁶⁰. 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.

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

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 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 сопереживанию, состраданию, любви, бескорыстной заботе, восхищению, благоговению составляют тот идеал духовности, который не обусловлен ре-

лигиозной 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»¹⁶¹. Такое понима-

¹⁶¹ Зиммель Г. Созерцание жизни. Избранное М., 1996. Т. 2. С. 37.

ние 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»¹⁶². Г.-Э. Хенгстенберг говорит о некой «сочувственной объективности»¹⁶³ как способности переживать или радоваться в интересах другого, без мотивированности выгодой или опасностью¹⁶⁴.

Социальность, если она является выражением «корыстной», прагматически ориентированной адаптивной деятельности, также противостоит духовности. В то же время 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

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

¹⁶³ Там же. С. 217.

¹⁶⁴ Там же С. 217.

не источником, но областью проявления духовного, его своеобразным критерием (проверкой) 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 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 жизнь Другого вызывает уважение и ценность сама по себе, «безусловно», и в этом состоит его жизненный принцип. Способность к бескорыстной заботе и добру выступает одним из вариантов свободы от инстинкта, естественного отбора, 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 окажется добровольным.

Таким образом, духовность – это трансцендентность по отношению природной и социальной формам реальности, выход за пределы обыденно-

го, запрограммированного, утилитарно-прагматического бытия к существованию, подчиненному внутренним духовным ценностям¹⁶⁵.

Духовная деятельность как практическое следование духовным ценностям, по мнению большинства религиозных 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, по нашему мнению, 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,

¹⁶⁵ 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; Баева Л.В. Духовность личности с позиции экзистенциальной аксиологии // Философия образования. № 8. 2003. С. 209-219.

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. 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*.

Духовный выбор есть потенциальная и реальная возможность представления чего-либо как ценности. 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, не гарантированностью 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, что-либо, 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 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»¹⁶⁶. 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.

¹⁶⁶ Сартр Ж.П. Экзистенциализма – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 324.

По нашему мнению, ценностная ориентация субъекта как выбор уже предложенных извне значений и смыслов по большей мере 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, 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 ориентиры, к которым она стремится низменные или деструктивные 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».

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. Главную особенность духовной цели можно сформулировать «как независимость от результата». Это означает что, для

оценивания духовности значение имеет ни сколько реальное достижение субъектом выбранной цели, сколько само движение в ее направлении. Размышления С. Франка о нетождественности духовных и физических устремлений в работе «Смысл жизни» привели к выводу, что в идеальном бытии ключевым является не обладание объектом, а стремление к нему («в духовном бытии всякое искание уже есть частичное обладание, всякий толчок в закрытую дверь есть тем самым ее раскрытие»¹⁶⁷). В этом случае искание смысла жизни, полагает Франк, в какой-то степени уже означает ее наполнение смыслом, в то время как материальном мире мысли о золотых талерах в кармане ни сколько не прибавляют их в реальности. Конечно, мысли о любви и счастье еще не означают их наличия, и здесь, по нашему мнению, важен не сам момент размышления, сколько соотнесение 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.

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 стано-

¹⁶⁷ Франк С.Л. Смысл жизни // С нами Бог. М., 2003. С.79.

вится 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 выделаете, это и есть ваша практика. Практика состоит даже в том, чтобы не делать вовсе ничего ... и в зависимости от вашего настроя и мотиваций ваша практика может приносить пользу или вред»¹⁶⁸. Для 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,

¹⁶⁸ Тай Ситупа Двенадцатый. Относительный мир, абсолютный ум. М., 1997. С. 189-190.

«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 выражается в активности личности, стремящейся к воплощению значимых целей в действительность, несмотря на негарантированность и даже невозможность такого результата, поскольку ценности *вечной жизни* или *блага для всех* в известной степени утопичны. Оно становится той гранью, где духовные и практические ценности пересекаются и испытывают взаимовлияние. И там, где влияние духовного получает приоритет над биологическим и прагматическим, мы можем говорить о реализации способности к духовности. Ценность духовности как способности к отчуждению от детерминированной инстинктами и бытом деятельности в создании смыслов, значений, феноменов переживания заключена в субъективных творческих актах дополнения бытия новыми качествами и формами проявления, в изменении самого субъекта и мира в направлении выбранных значимых целей. 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, 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.

Воплощение ценности духовности в практической жизни проявляет себя в следующих направлениях активности личности: порождение сферы нравственности, формирование добродетелей личности как устойчивых черт характера, выражающих потребность в духовных ценностях и целях; осуществление контроля над чувственной, биологической природой человека, борьба с асоциальными эгоистическими потребностями индивида; формирование уважения и заботы о Другом, о мире в целом; противостояние бессмысленности, абсурдности автоматической детерминированной природой и обществом деятельности, раскрытие собственного смысла жизни и возможностей личности действовать свободно, вопреки «программе»; развитие религиозно-мистического и философско-научного мировоззрения как форм возвышения, совершенствования сознания для преодоления рамок ограниченного личной экзистенции.

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. ЗНАНИЕ КАК КОГНИТИВНО-ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ

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.

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, возможно, нет. Однако в рамках онтологического и экзистенциального подхода к пониманию аксиологических проблем такой анализ не только возможен, но и необходим. Знание, истина выступает одной из ключевых ценностей индивидуального существования, позволяющих соединится онтологическому внешнему и онтологическому внутреннему бытию, через поиск и усмотрение смысла. Знание, с одной стороны, обозначение присутствия мира для субъекта, а с другой – смысл, полагаемый субъектом в мире. Оценивание, в отличие от ценности и знания, традиционно понимается как субъективность в негативном аспекте, искажение реальности через индивидуальную заинтересованность, тенденциозность, эмоциональность. Ценность выступает единством субъектно-объектных отношений, в то время как знание – единством объектно-субъектных взаимодействий. Это разделение опирается на источник и конечную цель отношений и является строгим, если ценность понимается сугубо как значимость, обусловленная переживанием. 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»¹⁶⁹. 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?

О том, что оценочные суждения мешают интенсивному развитию науки, размышляет Р. Руднер: «необходима объективность как преграда научной лжи, которая делает все точное относительным, а ценностные суждения, с их мощью и силой возводит в ранг наивысших критериев»¹⁷⁰. Поэтому, полагает он, этической науке сегодня необходима осмысленная нормативность, чтобы продвижение науки по направлению к объективности было непрерывным»¹⁷¹. Такой подход свидетельствует о стремлении освободить научное знание от этических обязательств и наиболее ярко отражает суть неопозитивизма.

Наш подход отличается обоснованием триединой сущности ценности, в структуру которой, помимо названных компонентов, входит и смысл, поэтому знание здесь выступает в качестве поиска 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 ус-

¹⁶⁹ Ивин А.А. Основы теории аргументации. М., 1997. С. 327-330.

¹⁷⁰ Rudner R. The Scientist and make Value Judgements. // Readings in the philosophy of science. Ed. by Baruch A. Brody. Prentice – Hall, inc. Englewood Cliffs. New Jersey, 1970. P. 545.

¹⁷¹ Ibid.

матривать 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, который ценности знания и истины называет логическими, теоретическими, отличающимися от нравственных, эстетических и социальных тем, что в их «созерцании» субъект стремится к «овладению целостностью», к выработке «осмысленной жизненности», жизнепонимания¹⁷². Позиция Г. Риккерта характерна для неокантианства в целом и в то же время по своему оригинальна. Ему удастся увидеть ценностное основание не только научной философии, но и науки как таковой, которое сами ученые последовательно отвергают. Наука выступает в его определениях как область «между бесконечной целостностью и совершенной частичностью»¹⁷³.

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

¹⁷² Риккерт Г. Философия жизни // Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 339-340.

¹⁷³ Там же С. 390.

Хайдеггер: «Сущность истины есть свобода»¹⁷⁴. 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. Хайдеггер, комментируя Канта, в вопросе о том, что 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.

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 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) и т.д.

В нашем исследовании главным выступает критерий субъекта, поэтому наибольшее внимание будет приковано к рассмотрению знаний, различаю-

¹⁷⁴ Хайдеггер М. О сущности истины // На проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991. С. 15.

щихся 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, имеющее 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 аргументы и не несут на себе отпечатка индивидуальности их субъекта. В наиболее полном объеме к таковым относятся математические, технические знания, знания «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»¹⁷⁵. 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 никогда не знаем,

¹⁷⁵ Юм Д. Исследование о человеческом разумении. М., 1995. С. 225-226.

ни о чем мы говорим, ни того, верно ли то, что мы говорим»¹⁷⁶. Г. Шпет считал, что «результаты математики все-таки отвлеченны, она абстрагируется от живого опыта, от факта, что все данное нам дано *через* сознание»¹⁷⁷. 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 субъекта к жизни, пониманию 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 не умаляет их значимости.

¹⁷⁶ Рассел Б. Новейшие работы о началах математики. СПб., 1913. Сб. 1. С. 83.

¹⁷⁷ Шпет Г. Мудрость или разум? // Философские этюды. М., 1994. С. 246.

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. 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 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 становятся «объективными» и даже могут жить самостоятельной «жизнью». Однако их источником всегда является субъект, чьи взгляды на мир созвучны мнению больших социальных групп, и который может их формулировать и обосновывать. Творчество – художественное и научное, неизбежно предполагает субъективность, индивидуальность вос-

приятия, 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 интеллекта 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». Эти знания дают новое видение не только самого себя, но и окружаю-

щего 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.

Чтобы преодолеть стереотипный понятийный образ мышления и понимания, сторонники буддизма, даосизма, школы дзэн считают необходимым избегать выбора и привязанностей, ведущих к выявлению противоположных. 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 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, отражая признаки объекта исследования (объективный компонент). Избирательность познания выражает субъективность, а стремление к всеобщности знаний – объективность. Единство этих моментов позволяет согласовать стремления личности к самовыражению и нахождению истины. В целом, экзистенциальный смысл ценности знания нами видится в следующих основаниях: 1) знание уменьшает страдание, ошибочность и способствует росту качества существования; 2) знание как раскрытие смысла наполняет существование собственной ценностью; 3) знание как понимание содействует взаимодействию индивида и мира, их сближению, преодолению отчужденности.

Ценность знания относится не только к личностным, но к всеобщим ценностям, присущим различным эпохам и культурам. Однако при этом необходимо учитывать специфику его понимания в отдельных традициях, что и будет предметом нашего изучения при помощи компаративного анализа.

Своеобразие оценивания знания в даосизме оказывается тесно связанным с принципом пустотности, безначальности и бесконечности бытия, постижение которого не представляется возможным, в силу чего высшим ценностным статусом в когнитивной сфере наделяется Незнание. С другой стороны, незнание имеет свою значимость как потенциальный источник всякого знания, которой не содержит ошибочности и искажений. Незнание выступает состоянием исходной сущности мироздания, приобщение к которой

возможно через постижение предела и ограниченности знаний («Забудьте о мудрости, отбросьте знания, и Поднебесная обретет мир»¹⁷⁸). Ценность незнания в этом контексте состоит в освобождении от ограничения и разграничения, которые неизбежны, если пытаться сформулировать какие-либо определения или понятия («Наша жизнь ограничена, а знания неограниченны. Ограниченному следовать за неограниченным опасно. Поняв это, совершенствовать знания опасно»¹⁷⁹). 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 уравнищенности и стабильности, абсолютизации интеллектуального начала. Однако сущность знания как адекватного субъективного восприятия реальности в ее интуитивно-созерцательной форме здесь раскрывается в наиболее последовательном виде. Такое понимание знания, воплощения Истины, противостоит внешней учености и книжности и не является достоянием большинства («Кто имеет мудрость, не имеет славы», «Знающий молчит, говорящий не знает», «То знание, которое доступно всем, – неглубоко» и т.д.¹⁸⁰). Вероятно, проблемой является правомерность использования в данном случае того же термина «знание», но данное исключение только позволяет иначе понять правило.

Что касается индийской традиции, то знание воспринимается большинством школ сотериологически, как возможность избежания страданий, проистекающих от причинных зависимостей мира и как достижение осво-

¹⁷⁸ Чжуан-цзы // Дао: гармония мира. М., Харьков, 2000. С. 212.

¹⁷⁹ Там же. С. 166.

¹⁸⁰ Там же. С. 236, 31, 58.

бождения¹⁸¹. 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)»¹⁸². Тем самым ведические трактаты выражают мысль, позже сформулированную Сократом, о том, что, если кто-либо что-то знает, то он просто еще не знает, о том, что не знает (или не может знать). Упанишады и даосские тексты совпадают в выводах о том, что обладающий знанием не знает, поскольку находится в плену иллюзии о разграниченности мира на объекты и 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. Технология достижения «истинного знания» многоуровневая и включает самопознание и устранение личностного восприятия и мышления посредством медитации, при которой достигается всезнание и внутренний покой. «Знающий отличается «беспечальностью», «лучезарностью», обре-

¹⁸¹ См. Баева Л.В. Аксиология буддийского мировоззрения // Буддийская культура и мировая цивилизация: Материалы третьей Российской научной конференции. Элиста, 2003. С. 33-39.

¹⁸² Цит. по: Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. СПб., 2000. С. 168.

тенной благодаря стабильности, укорененности сознания», – отмечает М. Степанянц¹⁸³, анализируя концепцию познания в классической санкхья-йоге.

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»¹⁸⁴. Знание как результат просветления, ясновидящего созерцания на высшей ступени медитации выступает как «правильное знание» и является одной из ступеней «восьмеричного» пути. Обладание таким знанием несет спасение от кармических связей, но его обретение гораздо сложнее, нежели испытание тягот перерождения. Ключевая роль медитации в процессе овладения знанием связывает в единое целое образ жизни, познание и 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 сверхспособностей видения реальности) и имеет отношение к сохранению и развитию человеческого бытия в целом.

В буддизме подробно разработан метод обретения высшей мудрости (праджня), позволяющего адепту проникнуть не только в глубины своего внутреннего мира, но и постичь сущность окружающего. Подобное «прозрение» основывается не только на интуиции, но и включает в себя более

¹⁸³ Степанянц М.Т. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. М., 2001. С. 75.

¹⁸⁴ Ясперс К. Будда // Западная философия: итоги тысячелетия. Екатеринбург-Бишкек, 1997. С. 172.

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 вырабатыванию определенного образа мыслей и действия, дающего «чистоту» сознания, в своем развитии рождающего 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. Лысенко отмечает, что виджняна «приобретает, если можно так выразиться, высший ценностный смысл, став сознанием-сокровищницей, алая-виджняной, – резервуаром всех возможных существований и аналогом абсолютного сознания»¹⁸⁵. 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 «правильное знание» выступает одной из «трех драгоценностей», ведущих к совершенству.

Мусульманский Восток, хотя и стремится подчеркнуть, что культ рационального знания присущ исключительно западному миру, в свою очередь, отличается высокой оценкой знания как сосредоточения 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

¹⁸⁵ Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия // Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. С. 246.

двух качеств, – ничтожен. Знание нужно, чтобы действие было сокровищем, потому что без знания действие – мука»¹⁸⁶. 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 приобретает 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»¹⁸⁷. 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»¹⁸⁸. В то же время общественные деятели и ученые исламских государств отмечают особенность ценности знания в мусульманской тради-

¹⁸⁶ Шихаб ад-дин б. Бинт амийр Хамза. Житие амира Кулала // Мудрость суфиев. СПб., 2001. С. 66.

¹⁸⁷ Хомейни А. Ислам – панацея от кризиса идентичности и духовности человечества // Вожди народов - XX век. Свет исламской революции: Речи и выступления. М., 1997. С. 146.

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

ции, которая в меньшей степени связана со стремлением к достижению свободы в материально-предметном мире и личной независимости от общества. Как отмечала в своем выступлении дочь имама Хомейни доктор Захра Мостафави, ставшая для современных иранцев духовным идеалом, сопоставимым с личностью Махатмы Ганди, «под влиянием вещиизма и стремления к экономической выгоде были забыты основные сущностные человеческие реальности, а технологическое развитие со всех сторон толкало человека к рабству»¹⁸⁹. Подлинное духовное знание рассматривается с этих позиций как относящееся к «смыслу, то есть к действительности, правильности, ответственности, абсолютности, сокровенности и интеллектуальности»¹⁹⁰. 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.

Оценивание знания в контексте истории западного общества могло бы стать темой отдельного философского исследования, поэтому мы ограничимся лишь выявлением характерных черт эволюции этого процесса. Во-первых, прослеживается четкая тенденция к возрастанию значимости знания со стороны все большего числа индивидов. Если для мировоззрения Древнего мира и эпохи средневековья было характерно высокое оценивание роли знания с позиции духовной элиты, то для Нового и Новейшего времени по-

¹⁸⁹ Мостафави Захра. Духовность в современном мире с позиции имама Хомейни // Иранский альманах. М., 1997. С. 13.

¹⁹⁰ Там же. С. 12.

казательно 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»¹⁹¹. Следует добавить, что индивидуальный смысл получает новое наполнение через отношение к Другому. Коллективное способно отбросить индивидуальность, объективировать его, но вне его поля личностное обединяется. 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 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 (в кризисные эпохи) с общей тенденцией к ее умалению. Однако кризисные периоды по-

¹⁹¹ Трельч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994. С. 32.

казывают, 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.

В-третьих, постепенно увеличивается значимость объективного и логического знания и уменьшается значение субъективного и чувственного в познании. 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. 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 смысло-жизненных и психологических проблем игнорирует переживание, саму основу такого исследования. Таким образом,

стремясь к подлинности и непредвзятости, объективности и строгости, знание утрачивает одно из своих важнейших оснований, становясь односторонним и ограниченным, как в познании истины, так и в 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.

В-пятых, современное инновационное общество стремится к более полному осуществлению программы информационной эволюции, что влечет за собой резкое повышение ценности знания со стороны большинства членов социума. Если информация рассматривается сторонниками современных концепций новой четвертой волны (Д. Белл, А. Тоффлер, Э. Масуда, М. Кастельс, А. Гидденс¹⁹²) как ведущее средство производства и главный сектор экономики наступающей эпохи, то обладатели информации и знания оказываются, тем самым, имеющими 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

¹⁹² Д. Белл. Грядущее Постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М., 1999; А. Тоффлер Шок будущего. М., 2002; Masuda Y. The information society as post-industrial society / Yoneji Masuda. Washington, D. C., 1983; Castells M. The End of the Millennium, The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. III. Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell, 1997; Giddens A. The Consequences of Modernity. Cambridge, 1995.

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.

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.

Воплощение ценности знания в практическую деятельность можно проследить по следующим направлениям: содействие развитию интеллектуальных и интуитивных способностей личности через образование, просвещение, обучение (в том числе создание учебных заведений, складывание философских и религиозных школ); создание системы формирования и хранения информации; развитие научного и художественного творчества как средств освоения и познания мира; всестороннее изучение природы и социума с целью освобождения от их зависимости; многократное умножение возможностей человека (обладающего знанием) в преобразовании внутренней и внешней природы. Таким образом, ориентир на ценность Знания способствует трансформации личности, индивидуального и общественного сознания, позволяет обрести власть, контроль над стихийными силами природы, социальными процессами, собственными потребностями.

4.4. ТВОРЧЕСТВО И ЕГО ЦЕННОСТНЫЙ СМЫСЛ

Творчество как определенное состояние, акт, действие, онтологический феномен может быть рассмотрено в качестве ценности личности, поскольку оказывает преобразующее воздействие на внутренний и внешний мир, их трансформацию по направлению к должному качеству. Проблема отнесения творчества к ценности сегодня представляет особый интерес в силу чрезвычайной активности человека в преобразовании природного пространства и усиления деструктивных интенций в креативном мышлении.

Каковы же основные подходы оценивания творчества? Прежде всего – это признание творчества ключевой экзистенциальной ценностью личности. Данное суждение, в целом разделяемое в нашем исследовании, основывается на следующих аргументах. Творчество для субъекта выступает сферой наполнения жизни смыслом, реализации свободы, создания собственной реальности, соответствующей внутренним запросам индивида. Поскольку оно способствует самосозиданию и самосовершенствованию, с одной стороны, и приумножению бытия в практическом и эссенциальном аспектах, с другой, творчество представляет для индивида возможность быть не «вещью среди вещей» или «политическим животным», но максимально реализовать в себе человечество начало. Это одно из тех состояний, испытав которое, человек не только по-новому оценивает жизнь, но и перестанет страшиться ее окончания, ее бесполезности и бессмысленности. Творчество способно сделать из бытия «больше, чем бытие», из жизни – «больше, чем жизнь», поскольку содействует созданию нового и наполняет жизнь дополнительной ценностью, продолжая ее бытие в бытие результатов творения. Кроме того, творчество ценно не только как средство продления существования творца во

времени, но и как уникальное состояние, связанное с переживанием высшего удовольствия от самого творческого акта. Для художника во многом творчество не способ продления жизни, но жизнь – возможность творчества. В этом смысле творчество может быть рассмотрено не только как инструментальная, но и как целевая ценность или самооценность.

В то же время творчество как создание нового в состоянии свободы может оказаться источником конструктивных и деструктивных процессов. Если перефразировать А. Шопенгауэра, можно сказать, что творчество способно породить наряду с благом и любое зло. Исходя из этого, восточное мировоззрение в целом характеризуется незначительной или низкой оценкой творчества, относя его исключительно к разряду эстетических, но не онтологических и смысло-жизненных. Подобные оценки не были характерны для инновационного западного общества и их основания во многом остаются не исследованными. Поэтому мы обратимся к рассмотрению аргументов каждого из подходов в отдельности и проанализируем причины их своеобразия.

К причинам низкого ценностного статуса творчества (в экзистенциальном и онтологическом аспекте) в восточном мировоззрении, по нашему мнению, относятся следующие:

1. В восточном мировоззрении (Индии, Китая) отсутствует как идея Бога Творца мироздания, так и идея самотворчества материи, что лишает процесс творчества абсолютной онтологической значимости. Творчество рассматривается, скорее, как 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.

2. Идея гармонии, столь значительная на Востоке, объясняет излишнюю роль творческих процессов, которые способны разорвать существующий в мироздании баланс качеств и субстанций и стать причиной деструк-

тивности. Творчество выступает в этом смысле выражением целенаправленного изменения, которое расценивается как утрата изначального энергетического и духовного баланса, равновесия частей космоса и индивидуального микрокосма.

3. Восточное мышление, являясь синтетическим единством мифологического, религиозного и философского мировосприятия, стремится к утверждению ценности традиции, прямо противостоящей ценности нового, творческого, изменяющего. С этой позиции 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.

4. 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 последняя 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.

5. 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, высту-

пающий 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 возможностью выразить внутренне значимое во внешней реальности. Следование авторитету учителя, наставника исключает возможность творческих интерпретаций в борьбе с собственным несовершенством.

6. Восточный тип познания мира опирается преимущественно на иррациональные способности к мистической интуиции, созерцанию, недуальному видению, 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 истины 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.

В то же время творческие способности личности могут содействовать укреплению других ценностей восточного мировоззрения – созданию красоты, гармонизации личности, содействию процветанию в обществе и т.д. В этих случаях оценки творчества могут меняться, в целом, однако, оставаясь «сдержанными». Проиллюстрируем эти аргументы конкретными примерами.

В индийской традиции творчество в онтологическом аспекте выступает как *упорядочивание* феноменов мироздания. В отличие от западного мировоззрения, творческая сила богов в ортодоксальном брахманизме связана с внесением в мир морального порядка, благодаря которому адришта (сово-

купность 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»¹⁹³. 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.

В плане индивидуального бытия классические индийские традиции не включают творчество в перечень основных ценностей, таких как артха (богатство), кама (наслаждение), дхарма (добродетель), мокша (освобождение), видья (знание). В индийских трактатах понятие творчества практически не имеет места, и на оценку этой способности указывают лишь некоторые наставления: «Пусть не создает он (стремящийся к освобождению – Л.Б.) учений ни путем знаний, ни путем добродетели и дел благочестия, пусть он не выставляет себя ни равным другим, ни низшим среди них ...отплыв к иному

¹⁹³ Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М., 1994. С. 242.

берегу, он уже никогда не возвратится сюда»¹⁹⁴. Поиски истины и освобождения в индийской традиции не связываются с творчеством, а, следовательно, делают его излишним.

В отличие от древней классической традиции современные буддисты уделяют творчеству гораздо большее значение. С позиции тибетского буддизма, творчество, наряду с целительством, относится к двум из десяти важнейших разделов знания, которые «служат цели привнесения блага другим живым существам; они проистекают из любви и заботы об окружающих»¹⁹⁵. При этом творчество ставится на первое место, поскольку, 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. Через личное творчество человек «научается выражать свое глубинное постижение и подражает творческому процессу разворачивания Вселенной, действуя в соответствии с этими же законами»¹⁹⁶. 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 общепобуддийскую идею терпимости в отношении всех форм жизнедеятельности, принятия пассивного и креативного начал в человеке.

В оценке творчества во многом созвучной индийской выступает китайская традиция. Понимание мира как воплощения спонтанной, естественной гармонии в даосизме способствует низкому оцениванию всех видов креативной деятельности и высшей оценки недеяния (у-вэй) как ключевого

¹⁹⁴ Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений. М., 2001. С. 196-197.

¹⁹⁵ Тай Ситупа Двенадцатый Относительный мир, абсолютный ум. М., 1997. С. 45.

¹⁹⁶ Там же.

императива поведения. Дао не нуждается в дополнении, так как содержит в себе все; человек может постичь его сущность через созерцание; создание искусственного – растрата сил, уход от безмятежности и покоя – вот основания, исходя из которых, творчества здесь не получает статуса положительной ценности. В «Дао де цзин» неоднократно отмечается, что «совершенномудрый, совершая дела, предпочитает недеяние; осуществляя учение, не прибегает к словам; вызывая изменения вещей, не осуществляет их сам»¹⁹⁷.

В одной из даосских притч рассказывается история о мастере, создавшем за три года из нефрита листок дерева чу, неотличимый от настоящего. Услышав об этом, Ле-цзы сказал: «Если бы небо и земля, порождая вещи, создавали за три года один лист, то растений с листьями было бы очень мало. Поэтому мудрый человек полагается не на знания и мастерство, а на естественный процесс развития»¹⁹⁸. Даосская традиция утверждает, что творчество, с одной стороны, не имеет значимости, а, с другой, может быть опасным, так как нарушает естественный ход вещей и по мере приращения благ содействует умножению пороков.

В мусульманской культуре творческие, в частности художественные, 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. 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 существо-

¹⁹⁷ Дао: гармония. М., Харьков, 2000. С. 9.

¹⁹⁸ Там же. С. 133.

вании»¹⁹⁹, и в этом смысле оно выступает инструментом, который может быть использован в различных направлениях. Оценка творчества (в данном случае, художественного) 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. Таким образом, творчество имеет ценность лишь в той мере, в которой содействует достижению блага, трактуемого в духе ислама.

Другая особенность оценивания творчества, проникнутого духом Корана, связана с его символической сущностью. 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. В то же время поэтичность Корана стала основой поэтичности и символичности мировоззрения народов мусульманского Востока в целом, что выразилось не только в сакральном творчестве, но и в профанных науках, и в искусстве. Это позволяет утверждать, что творчество в восточной традиции понимается не как способ умножения мира объектов и его усовершенствования, а как высшая способность понять тайны уже существующего бытия и управления его силами. Творчество выступает здесь не инструментом дополнения природы, но расценивается, как уникальная способность единичного индивида своеобразно постигнуть основы всеединого Абсолюта. Направленность творческой способности внутрь мироздания имеет своей особенностью

¹⁹⁹ Аятолла Хаменеи об искусстве // Вожди народов - XX век. Свет исламской революции: Речи и выступления. М., 1997. С. 347.

стремление осуществить влияние на процессы бытия в направлении от духовных к материальным, от субъективных к объективным. Таким образом, творчество в исламской традиции оказывается не абсолютной, а инструментальной ценностью, которое важно не само по себе и не для утверждения личности творца, но в связи с тем, насколько оно содействует реализации заложенной богом потенции создания блага и постижению тайн бытия.

Творчество в западной традиции выступает выражением высшей способности человека порождать, создавать нечто новое, никогда ранее не бывавшее, с одной стороны (Платон), и освобождаться от рабства, с другой (Н. Бердяев). Ценность творчества во многом предопределила инновационный характер западной цивилизации в целом. Ее основы закладываются уже в античности. Так, Фукидид писал, что афиняне «любят новизну и отличаются быстротою в замыслах и в осуществлении раз принятых решений»²⁰⁰. Многочисленные изобретения, создание новых жанров и стилей в искусстве, направлений философии свидетельствуют о том, что творчество было не только желаемой, но и реальной ценностью. Так, Л. Васильев отмечает, что «античные греки не были жестко скованы нормативной традицией, обладали высокой степенью свободы мысли, творчества, поиска, и потому были склонны к экспериментам, порой радикальным нововведениям, к переменам во всех сферах своего существования»²⁰¹. В философском мировоззрении идея нового рождалась в ранней диалектике, где движение и развитие стали пониматься как естественные и необходимые признаки природы и общества, собственного бытия человека, его организации. Творческие способности связывались Платоном с устремленностью к достижению высшего созерцания бытия, Аристотелем с индивидуальным выражением богатства природы в процессе мимесиса.

В средние века в европейской культуре творчество считается главным атрибутом Бога и сотворенного по его «подобию» человека. Согласно «Ис-

²⁰⁰ Цит по Гиро П. Частная и общественная жизнь греков. С-Пб., 1995. С.17

²⁰¹ Васильев Л.С. Генеральные очертания исторического процесса. // Философия и общество. 1997. № 2 С. 104.

поведи» Августина, Бог – величайший художник, творец всего прекрасного и благого, однако, художественное творчество людей в целом получает здесь низкую оценку, поскольку обращено к миру чувственному.

Культ творческой, прежде всего, художественной, способности личности связан с эпохой Возрождения. Но ценность творчества получила здесь и свою особенность: создание нового было достойно восхваления при условии, что оно может быть полезно и выгодно для жизни человека и общества (что убедительно доказывает, например, диалог Я. Садолето «Похвала философии»²⁰²). Творческие способности сразу же были ориентированы на решение практических задач, а художник (или ученый) получил высший статус как «со-зидатель, со-основатель, со-вершитель»²⁰³ мирового порядка и самого себя.

В немецкой классической философии были подробно исследованы связь творчества и свободы, единства в его основе сознательной и бессознательной деятельности, возможность соприкосновения человека с Абсолютом, что позволило дать творческому феномену наивысшую оценку (И. Кант «Критика способности суждения», Г.В.Ф. Гегель «Феноменология духа»). В «философии жизни» творчество оценивалось как имманентное самому процессу жизни, постоянно порождающему новые качества и формы (А. Бергсон «Творческая эволюция», Г. Зиммель «Созерцание жизни»). В экзистенциализме творчество было определено как трансценденция, выход за пределы природного и социального бытия в состояние чистой свободы (М. Хайдеггер «Время и бытие», Н. Бердяев «Философия свободного духа», «Смысл творчества. Опыт оправдания человека»). В позитивизме и неопозитивизме – как способ эволюции научного, рационального знания, способствующего прогрессу общества (Т. Кун «Структура научных революций», И. Лакатос «Доказательства и опровержения», Л. Лаудан «Наука и ценности»). В психоанализе – как сублимация, трансформация бессознательных влечений в

²⁰² См. Культура и общество Италии накануне Нового времени. М., 1993. С. 181.

²⁰³ Шелер М. Избр. произв. М., 1994. С. 13.

общественно приемлемые формы выражения (З. Фрейд «Я и Оно», Э. Фромм «Человек для себя»). В постмодернизме – как способ создания и развития собственной истины и реальности среди многообразия субстанций и смыслов (М. Фуко «Что такое автор», Ж. Делез «Логика смысла»).

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. Бахтин²⁰⁴). 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. Флоренский²⁰⁵). По нашему мнению, именно 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 взаимодополняя.

Во-первых, творчество выступает основанием цивилизации как способ жизни деятельности 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

²⁰⁴ 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.

²⁰⁵ 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.

каждому индивиду, способно качественно преобразовать, «пресуществить» (по терминологии П. 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 свое-образия, 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.

Поскольку творчество самым тесным образом связано с проблемой смысла жизни, поиском индивидуальности и свободы, оно выступает одной из высших экзистенциальных ценностей личности, способом создания нового проекта реальности, который является воплощением должного, совершенного качества мира. 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 услови-

ем 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 Фрейд 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.

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. Подводя итоги, следует 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. Творчест-

во становится наиболее продуктивным практическим источником продолжения индивидуального существования в бытие, преодолевая смерть и временность. Творчество оказывается глубинным основанием для позитивной оценки внешнего мира, егоприятия субъектом через творческое превращение. Воплощение ценности Творчества способствует коренным изменениям в жизнедеятельности личности и окружающего мира: стремление к творчеству способствует созданию «второй природы», техники, технологии, науки, искусства; изменяет самого субъекта ценностного творчества, делая из него не только участника природных и общественных процессов, но их творца, создателя, автора собственного мира (реального или виртуального), обладающего свободой и преодолевшего смертность через создание увековечивающих его артефактов.

4.5. ЛЮБОВЬ КАК ЦЕННОСТЬ ЭКЗИСТЕНЦИИ И ТРАНСЦЕНДИРОВАНИЯ

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 жизни, духовности, знания и творчества, на наш взгляд, необходимо исследование ценности любви, феномена, связанного как с высшим проявлением жизненности, так и высшим выражением духовности.

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.

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 кратко-временно и тягостно в случае потери, что мудрец должен избегать его, сохраняя независимость духа. В Дхаммападе 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 тельцу, сосущему молоко у матери. ...Такого человека, помешанного на детях и скоте, исполненного желаний, похищает смерть, как наводнение спящую деревню»²⁰⁶. 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 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

²⁰⁶ Буддизм. Четыре благородных истины: Антология мысли. М., Харьков, 2001. С. 69.

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»²⁰⁷. 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.

²⁰⁷ Ферштайн Г. Тантра. М., 2002.

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»²⁰⁸. 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»²⁰⁹. 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 энергии²¹⁰. Лю-

²⁰⁸ Чжуанцзы. Знак полноты свойств // Дао: Гармония мира. М., Харьков, 2000. С. 184.

²⁰⁹ Вонг Е. Даосизм. М., 2001. С. 254.

²¹⁰ См. Лю Гуань Юй. Даосская йога. Алхимия и бессмертие // Дао: Гармония мира. М., Харьков, 2000.

бовь, 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 причастности к миру прекрасного надеется 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 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»²¹¹. Целью любви выступает единение, дающее обновление бытия и вечную радость. В

²¹¹ Средневековая андалузская проза. М., 1985. С. 30.

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»²¹². 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.

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 (знаменитом мифе об андрогинах), выражает мнение не только философов и эстетов, но и коллективные представления античного мира в

²¹² Мудрость суфиев СПб., 2001. С. 426.

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 страданию²¹³. 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 обращена сильнее, чем на господа нашего Бога»²¹⁴). А. Шопенгауэр в «Метафизике половой любви» показывает, как хитра Мировая 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 спо-

²¹³ Спиноза Б. Этика // Избр. соч.: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 472–487.

²¹⁴ Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Избр. соч. М., 1957. Т. 1. С. 123.

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»²¹⁵. Целомудрие и сдержанность чувств составляли, по мнению Толстого, главные добродетели нравственного человека, что наделяло ценностью исключительно духовные формы 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 – Вл. Соловьева, Н. Бердяева, В. Розанова, М. Гершензона, С. Рубинштейна. Представители этого подхода сформулировали 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»²¹⁶.

²¹⁵ Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1982. Т. 12. С. 207.

²¹⁶ Фичино М. Комментарий на «Пир» Платона // Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. 1. С. 165.

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 свободы и деятельности, который ему необходим, чтобы оно могло существовать наряду с разумом»²¹⁷.

3. Любовь – есть приобщение личности к бытию и роду, наполнение индивидуального смысла существования всеобщим. Наиболее обстоятельно эта идея излагается Л. Фейербахом, который указывает: «Личность недостаточна, несовершенна, слаба, беспомощна; а любовь сильна, совершенна, удовлетворена, спокойна, самодовольна, бесконечна, так как в любви самоощущение индивидуальности обращается в самоощущение совершенства рода»²¹⁸.

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»²¹⁹. 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. Фромм²²⁰). Понимая любовь как искусство отдавать

²¹⁷ Фихте И.Г. Основоположения естественного права согласно принципам наукоучения // Мир и эрос: Антология философских текстов о любви. М., 1991. С. 135.

²¹⁸ Фейербах Л. Сущность христианства // Мир и эрос: Антология текстов о любви. М., 1991. С. 176.

²¹⁹ Соловьев В.С. Смысл любви. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т.2. С. 513.

²²⁰ Фромм Э. Искусство любить // Душа человека. М., 1992. С. 165–178.

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»²²¹.

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, «практическая ценность любви неизмерима, потому что любовь – орудие важнейшего для людей познания о мире – целостного познания»²²².

8. И, наконец, любовь выступает утверждением бытия человека, поскольку только через любовь любимый начинает существовать для другого человека. С. 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»²²³. 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 личностью. Это во многом объясняет столь различные оценки и интерпретации сущности любви, наделение ее как низшими, так и высшими свойствами. Внутренняя склонность субъекта к переоце-

²²¹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека // Мир и эрос: Антология текстов о любви. М., 1991. С.314.

²²² Гершензон М. Тройственный образ совершенства // Мир и эрос: Антология текстов о любви. М., 1991. С. 310.

²²³ Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. М., 1973. С. 373.

ниванию 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 оказывается антиномичной 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 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 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 наделения 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 сверх-ценности 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 чувства 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 добро-

детелей, 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 приятие 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 наи-

более 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.

Воплощение ценности Любви в жизнедеятельности личности реализуется в следующих процессах: преодоление собственного эгоизма, формирование уважения, заботы о другой личности; разрешение проблемы одиноче-

ства, обретение смысла и источника продления жизни в бытие Другого; самосовершенствование, раскрытие творческих способностей, способствующих жизнеутверждающей деятельности.

4.6. ГАРМОНИЯ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

Экзистенциальные ценности определяют направленность активности личности, ее стремления к совершенствованию бытия, поиску наиболее эффективного варианта присутствия в природе и обществе. Одним из таких вариантов выступает Гармония как органическое включение в мир для обретения единого с ним смысла, значения и вечности. Ценность гармонии, в большей степени характерная для восточного мировоззрения, во многом еще остается мало исследованной, и в данном разделе мы предлагаем ее экзистенциально-аксиологический анализ с позиции компаративного и цивилизационного подходов.

Ценность гармонии, как ориентира индивидуального и общественного бытия, характерна в большей степени для гомеостатических (современных первобытных) обществ, а также для цивилизации традиционного типа. Гармония как соразмерность, уравновешенность, дополненность внутреннего и внешнего является ценностью как индивидуального, так и общественного бытия, названных форм жизнедеятельности социума, отражая стремление к целостности, неразграниченности восприятия мира. Но если для «народов природы» (термин антрополога Г. Вайца) универсальность восприятия была связана с внелогическим, бессознательным представлением о мире как однородном и едином в своей основе, то для «народов цивилизации» она оказалась снятием глубокой рефлексии по поводу двойственного, противоречивого, двуединого основания мироздания. Аксиологический анализ ценности гармонии предполагает следующие этапы: исследование содержательного наполнения самого понятия «гармония», определение сущности и значения

этой ценности в жизнедеятельности обществ различных типов (гомеостатических обществ или «народов природы», традиционного и инновационного типов цивилизации).

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

Гармония как метафизическая и экзистенциальная категория включает в себя ряд составляющих идей: 1) соответствие эссенции экзистенции; 2) взаимообусловленность внешнего и внутреннего факторов; 3) равноправность и соразмерность всех компонентов целостности, каждая из которых необходима для единого совершенства; 4) отсутствие «чуждых» компонентов, их принципиальная невозможность; 5) преодоление (или незнание) разграниченности, противоречия, враждебности элементов в составе целого; 6) покой и равновесие как не искание новых качественных перемен.

Устремление к подобным ориентирам может иметь множество форм, например таких, как: 1) бессознательное представление о реальности как гармонии (вариант тождества); 2) интуитивное, иррациональное постижение гармонии как изначального, подлинного бытия, возвращение к которому является целью совершенствования (теория начала); 3) мистическое осознание гармонии как возможного итога, небытия, не существования (теория фина-

ла). И если первый «вариант тождества» в большей степени характерен для истории «народов природы» и народов цивилизации периода архаики, то «теория начала» – для истории дальневосточных народов, а «теория финала» – для народов Индии.

1. Прежде всего, обратимся к исследованию гармонии в ее первичном значении, имеющем место в мировоззрении народов гомеостатических обществ и представляющего «вариант тождества». В первую очередь ориентир на гармонию проявляется в отношениях с окружающей средой. Индивид не возносит себя в центр этой системы, ибо не природа зависит от его воли, а он от нее. Характерно, что при этом человек не тяготится своей зависимостью, так как не рассматривает себя как нечто чуждое, принципиально отличное от природы, духовно он един с ней и неразрывен.

Современное состояние гомеостатических обществ этнологи в этом контексте оценивают по-разному. Так, К. Леви-Стросс полагает, что сегодня архаичные народы утратили гармоничные отношения с природой, которые были присущи первобытному обществу, и мы наблюдаем их в состоянии становления, а не полной неподвижности и консервации²²⁴. Вместе с тем множество антропологов и этнографов-практиков отмечает, что гармония еще присуща немногим оставшимся в изоляции «неокультуренным» племенам (А. Кребер, Р. Редфилд-Браун, Б. Малиновский, М. Мид, Р. Бенедикт²²⁵ и др.). На наш взгляд, есть возможность попытаться объединить оба подхода, ибо каждый из них вполне обоснован. Гармония с природой здесь служит ориентиром, идеальной моделью существования. Но реальные условия XIX-XX вв. настолько быстро изменили саму природу и распространили достижения цивилизации, что этот идеал все дальше удаляется от реализации (по внешним причинам). Природный фактор можно расценивать как своего рода «экологический императив», поскольку природа не восприни-

²²⁴ См. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1985. С. 98.

²²⁵ Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998; Radcliff – Brawn A. Structure and function in primitive society. London, 1959; Мид М. Культура и мир детства. М., 1988; Кребер Т. Иши в двух мирах. Биография последнего представителя индейского племени яна. М., 1970.

мается этими народами как средство, которое можно лишь использовать, она является целью и источником одновременно.

В духовной сфере главным выступает ориентир на гармонию как равновесие, как источник постоянства и целостности мира, связанный со своеобразием мышления, психологической организацией «народов природы». Мифологическое сознание практически выводило некую «жизненную модель» как обязательную линию поведения, признающую целостность бытия ведущей ценностью, так как жизнь в меняющемся мире... была попросту невозможна»²²⁶, пишет о народах Центральной Африки В.Р. Арсеньев. Нарушение целостности мира народы племени бамбара, например, связывают с силой «ньяма», «которая выделяется из любого целостного объекта при полном или частичном его разрушении, поэтому оно и связывается с нарушением всеобщего равновесия»²²⁷, отмечает этнограф.

Стремление к равновесию природного и социального, целостное мировосприятие выступают отражением высоко развитой способности к адаптации. Адаптация, как свойство, присущее любой форме жизни, по мнению И. Калайкова, должна неизбежно включать в себя два компонента: «снимать воздействие раздражителей с помощью изменений, которые реализуются посредством отражения-следа и отражения-ответной реакции и свойство живых систем вырабатывать в себе в процессе взаимодействия способность к такого рода изменениям»²²⁸. Адаптация в этом смысле не означает состояния покоя и консервации связей, напротив, она оказывается постоянным изменением одного объекта в условиях постоянной изменчивости внешней среды в целом, как некий пример подвижного в подвижной среде. Следовательно, поддержание равновесия также будет не пассивным воспроизводством сложившихся форм жизнедеятельности, а разумным и в некотором роде творческим процессом контроля над избытком и недостатком тех или иных компонентов в составе биоценоза. По сути, речь идет о гомеостатическом

²²⁶ Арсеньев В.Р. Звери-боги-люди. М., 1991. С. 148.

²²⁷ Там же. С. 140.

²²⁸ Калайков И. Цивилизация и адаптация. М., 1984. С. 24.

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

В то же время нас интересует не столько биологические, сколько онтологические основания подобного ориентира жизнедеятельности. Гармония в этом значении выступает главной характеристикой наличного бытия, и состояние «как должно быть» сливается с состоянием бытия «как оно есть». Реальность как бытие в восприятии субъекта рассматривается как устойчивая, но живая система, сущность которой есть гармония как соразмерность, взаимосвязанность, органичность всех ее компонентов и уровней. Тождество реальности и гармонии, как высшей ценности, рождает позитивную оценку мира и самого себя как части этой целостности. Следствием этого, как известно, является почти полное отсутствие душевных расстройств, неврозов, депрессий у представителей обществ-изолятов²²⁹, за исключением состояний нарушения их изоляции. Совпадение бытия и ценности рождает и состояние заботы, ответственности за сохранение существующего положения вещей, что имеет своим следствием консерватизм, стремление к автаркии, неприемлемость новшеств и перемен. Гармония как оценка реального мира не означает его идеализации в нашем понимании этого слова. Реаль-

²²⁹ См. Г. Юнг Очерки о современных событиях // Божественный ребенок: Аналитическая психология и воспитание: Сб. М., 1997. С. 93.

ность выступает не проявлением бесконечной силы, созидания, роста и приумножения, но скорее сочетанием выше названных феноменов с их противоположностями — угасанием, гибелью, распадом, ослаблением, существующих только вместе и в дополнении друг другом. Вероятно, это позволило М. Мид назвать образ жизни этих народов «контрастным», включающим в себя как высшее проявление альтруизма и самопожертвования, так и элементы безграничной жестокости по отношению к соплеменникам, имеющее место, например, в поведении некоторых коренных народов Новой Гвинеи²³⁰.

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

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

2. Высшая форма развития ценности гармонии достигается в мировоззрении цивилизации традиционного типа, особенно в Китае и странах, на которые повлияла его культура. Развитие представлений о мире и человеке от мифологического до теоретического неизбежно включало идею гармо-

²³⁰ Мид М. Культура и мир детства. М., 1988. С. 50-94.

ничности изначального мироздания, достижение которого понималось как возвращение в бесконечное и безначальное состояние. Наиболее обстоятельно понятие гармонии как онтологической категории раскрывается в даосской традиции. В отличие от представлений первобытных народов понимание гармонии здесь связано с рефлексией по поводу трагичности и ограниченности наличного бытия человека. Эта рефлексия приводит к отступлению от позитивного истолкования обыденного существования человека и подчеркивает необходимость сложнейшего пути совершенствования для обретения утраченной «естественности» и тем самым гармоничности. Поэтому понятие гармонии раздваивается и представляет два варианта: «изначальной гармонии» Дао, У цзи («Беспредельное») и вновь обретенной гармонии как итога совершенствования и поиска высшей мудрости, Тай цзи («Великий предел»). Если первый вариант символически изображается в виде пустого белого круга, означающего, как отсутствие, так и возможность всего, то второй – виде плавно перетекающих друг в друга частей белого и красного или черного (поздний вариант символа), означающих творение, изменение и поддержание существования вещей и явлений. Гармония в каждом из случаев (в первом – как начало и как итог, а во втором – как сам процесс) оказывается «снятием» раздвоенности, противоречивости мира, неизбежно фиксируемых сознанием человека цивилизации, существующем «вопреки» природе. Совершенствование же становится поиском состояния без качеств, отличий, форм и явлений. Вынужденная искусственность обретения состояния «естественности» оказывается, по сути, стремлением преодоления того, что привнесла сама цивилизация. Мощь цивилизации как формы существования общества по мере своего развития ведет к усложнению практики обретения своей безначальной природы. Отсюда – ценность несказанности, нереализованности, непроявленности, стремление к безоценочности, простоте, спонтанности. Гармоничность становится для ряда даосских школ отражением внешней вселенной во внутреннем мире индивида, которая дает возможность слияния с первоисточком всего сущего и обретения бессмертия. Про-

цесс соединения внешнего и внутреннего Дао адептами школы Шанцин, например, называются «сбрасыванием оболочки», стадии которого включают в себя формирование «бессмертного зародыша», вознесение духа, «подъем на небо» (фэй тянь), странствия по небесам. В этом смысле гармоничность выступает воплощением высшей силы, рождающейся при пересечении потоков различных энергий: сначала внутренних (порождающей, жизненной и духовной), затем внутренней и внешней (посредством использования эликсиров, магии и др.)²³¹. Понимание гармонии как источника высшей силы оказывается близким шаманизму и представлениям «народов природы» о «жизненной силе» как важнейшей ценности единого мира. Однако такое понимание гармонии качественно отлично, так как оно оказывается итогом переживания и осмысления двойственности всего существующего. *Стать* таким «как все вещи», как это рекомендует Ле-цзы для достижения гармонии, неизмеримо сложнее, чем *быть* как все вещи.

Понятие гармонии является необходимым для обоснования тезиса о спонтанности, беспричинности (у гу) всех процессов и изменений, характерного для даосизма. В отличие от буддистской доктрины всеобщей причинности и взаимозависимости, даосизм придерживается концепции естественного, «беззаботного странствия», «независимого изменения в сфере сокровенного», отрицая «упорядоченность», целесообразность изменений. Если бы не гармоничность, «отзывчивость» всех элементов мира друг другу, он представлял бы собой хаотическое нагромождение множественности вещей. Гармония – есть следование вещам (в варианте Ле-цзы) и следование вещей друг другу. Гармония есть важнейшее условие для позитивного отношения к миру в мировоззрении Китая, в то время как жесткий детерминизм, не нуждающийся в гармоничности как онтологическом понятии, характеризует мир как зависимость, несвободу и приводит к его негативной оценке. Необусловленность и независимость от чего-то внешнего, иного являются в китайском миропонимании и свойствами человека в составе обще-

²³¹ См. Вонг Е. Даосизм. М., 2001.

ства. Путь каждого в определенном смысле есть его судьба, но эта судьба не имеет никакой внешней причины: ни ниспослана Небом (как в конфуцианстве), ни задана влиянием общества и рождаемых им потребностей. Поэтому «следование вещам» (шунь у) означает отказ от целеполагания, активности в воплощении преднамеренных действий, что и дает искомое гармоничное состояние высшей потенции «нерожденного».

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

Можно заключить, что главным достижением ориентира на гармонию в даосском миропонимании оказывается преодоление «чуждости», «враждебности» мира по отношению к человеку, рождаемых цивилизацией и фиксируемых культурой. Снятие страха перед стихией, смертью, мировым злом, абсурдом, невозможностью подлинного знания и свободы – то есть всего того, что является ключевыми проблемами западного мировоззрения, реша-

ет главную экзистенциальную задачу человека. Вероятно, эта ясность и стала причиной обращения в XX в. европейской философии к восточной (М. Хайдеггер, Л. Витгенштейн и др.). Гармония как ценность общества не означает отсутствия социальных противоречий, а скорее учит не расходовать свои жизненные и духовные силы по этому поводу, использовать внешние источники энергии на пути к собственному бессмертию.

Этому идеалу не противоречит и этика конфуцианства, где снятию подлежат, прежде всего, переживания по поводу социального неравенства. Глубина понимания и следование в направлении гармонии дают даже самому «маленькому» человеку достоинство и свободу при внешнем смирении и услужливости. Экзистенциальное противоречие «страх-страдание-незнание-одиночество» решается не в политике и экономике, а внутренне, через формирование определенного отношения к себе и внешнему миру. Основанием социальной гармонии, прежде всего, выступает правило человеколюбия по принципу взаимности (жэнь), имеющее внешнее выражение в соблюдении ритуала (ли), сыновней почтительности (сяо), учености (чжи). Достигший совершенства на этом пути становится благородным мужем (цзюань цзы) – нравственно самодостаточной и самостоятельной личностью. Уважение к существующему порядку вещей и отношений, преодоление стремления к выгоде, унижению других оказываются залогом гармоничных взаимосвязей индивидов в обществе. Как и в даосизме, гармония понимается в конфуцианстве как органичное взаимодействие частей в составе целого, которое совершенствует и укрепляет тех, кто осознает свою причастность всей системе. В целом, ценность гармонии в контексте китайской традиции связывается с силой единого, непроявленного, неразделенного на множество вещей начала мироздания, приобщение к которому дарует вечность и совершенство.

Как же эта ценность воплощается в общественном бытии? Назвать социально-политическую жизнь Китая, в частности, или Азии, в целом, воплощением гармонии едва ли решится хотя бы один исследователь. Такое

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

связи, с другой. Жесткость системы, форм управления государством и экономикой внутренне связаны с ориентиром на Гармонию всех вещей, отступление от которой граничит с преступлением. Если гармония выступает эталоном взаимоотношений между социальными группами, то неизбежно осознание необходимости своего качества и места среди других. Гармоничность отношений в обществе предполагает, что каждый должен «оставаться на своем месте» и исправно выполнять свои функции, не посягая на большее. Такая система в политической и экономической сфере может быть очень эффективной, однако, в социально-личностном измерении быть весьма далекой от «гармонии».

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

3. В традиции индийской философии идея гармонии, на первый взгляд, не имеет столь глубокой разработанности. Однако внутреннее созвучие буддизма и даосизма, в том числе и в понимании субъектно-объектных отношений, как известно, привели к рождению культуры дзэн-буддизма, где идея гармонии соединяется с идеей просветления. В самом буддизме гармония может быть понята как выражение Среднего (срединного) пути. Эта концепция Нагарджуны основана на отрицании («восемь «нет»»), сутью которого является не абсолютное «ничто», а нечто, остающееся после всякого отрицания, которое только возможно. Склонность к отрицаниям, признание равенства и гармонии, а также представление о единственности реальности

явились теми элементами китайской мысли, которые также были характерны и для буддизма Махаяны. По сути, в концепции дзэн даосизм стал метафизическим основанием буддизма как этики и практики достижения освобождения. Именно в Китае происходит обогащение буддийской доктрины Махаяны такими понятиями как бытие, ничто, изначальное небытие, субстанция, функция, Великий предел, дуализм инь-ян. Это оказалось внутренне созвучным собственным понятиям буддизма, таким, как пустотность, ничто и нирвана, на что справедливо указывает в своем исследовании истории дзэн-буддизма Г. Дюмулен²³². Итогом взаимовлияния стало учение об отрицании дуальности бытия и небытия, субъекта и объекта, утверждение невыразимости реальности в словах.

Трактаты патриархов дзэн свидетельствуют, что происходит предельное сближение понятий Будды и гармонии мира, в «Кэйтоку дзэнтороку» например, отмечалось: «Сознание, Будда и живые существа, совершенная мудрость и оскверняющие страсти – все это только разные наименования для одной и той же субстанции. Знайте же, что эта субстанция неуничтожима, и не постоянна, а ее природа не загрязнена и не чиста; знайте же, что она совершенно спокойна и представляет собой единое целое, и что в ней обыденное и святое равнозначны»²³³. Идея гармонии органично входит в буддийскую доктрину дзэн, что видно на примере учения школы Цаодун («Пять рангов»). Развитие мира и сознания, описывается здесь идущим по следующей схеме: мир, в котором все взаимозависимо, благодаря причинной связи представляет собой реальность всех вещей, которые, несмотря на многообразие, в сущности, являются одинаковыми, бесформенными и пустыми. Все вещи пронизаны неким всеобъемлющим принципом, и тем самым одинаковость и различие соединены воедино. Схему венчает «пятый ранг», указывающий на тождественность безграничного взаимопроникновения, в котором снимаются все различия: «гармоничное взаимодействие ме-

²³² См. Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай. СПб., 1994. С.74-79.

²³³ Там же. С. 179-180.

жду частностями, а также между каждой частностью и универсальностью, приводит к возникновению блистательного мира»²³⁴. Формула «пяти рангов» стала не только онтологическим основанием теории дзэн, но получила аксиологическую и социальную интерпретацию в теориях «пяти рангов достоинств» и «пяти рангов взаимоотношений правителя и подданного». Но все формулы пяти рангов или состояний ведут к одной цели – к обретению совершенного единства во всеобщем взаимопроникновении²³⁵. Просветление (сатори) как цель и смысл дзэн, по словам Д. Судзуки, есть «внутреннее изменение в сознании человека, позволяющее ему создать мир вечной красоты и гармонии – убежище Нирваны»²³⁶. Гармония становится, таким образом, одной из характеристик сознания в состоянии высшего освобождения.

Интересно, что идея гармонии прочно вошла не только в китайский и японский буддизм, но и в саму традицию махаяны, о чем свидетельствуют современные тексты адептов тибетского ламаизма. Гармония рассматривается как естественное состояние равновесия всех энергий тела, с одной стороны, и человека и мира, с другой. Поэтому все практики выступают инструментом восстановления утраченной гармонии, либо творчеством нового по законам гармонии мира в его целостности. На конференции мировых религий в Ассизи в 1986 году была принята «Буддистская декларация природы», в которой гармония и экологическое равновесие назывались в качестве ключевых приоритетов современности²³⁷. Но в целом, в индийском мировоззрении гармония выступает, скорее, характеристикой не феноменального мира и естественного порядка вещей, а мира чистого сознания, искомого адептом, суть которого в тождестве субъекта и объекта, полярных качеств, бытия и небытия. Если для Китая характерна трактовка гармонии как *единства*, взаимоперехода, превращения противоположных сторон друг в друга,

²³⁴ Там же. С. 245

²³⁵ См. Пять домов Дзэн. Сост и ред. Т. Клири. СПб., 2001.

²³⁶ Д.Т. Судзуки. Основы Дзэн-буддизма // Буддизм: Четыре благородных истины. М., Харьков, 2001. С. 497.

²³⁷ «Buddhist Declaration of Nature», Assisi, 29 September 1986.

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

Таким образом, и этот вывод имеет не только философский, но и социальный аспект, индивид в буддизме не противопоставлен миру как субъект объекту. Тождественность другому человеку, общине, касте, человечеству, каждому живому существу снимает как проблемы отчуждения, одиночества, насилия, так и проблему внешней свободы, которая оказывается излишней в рамках любого варианта органицизма. Единственной проблемой, подлежащей разрешению, остается разграничение истинного и иллюзорного бытия, проблема обретения чистого сознания, стирания кармической «пыли», то есть эволюция внутри собственного духовного мира.

Поскольку гармония в индийской традиции выступает ценностью-целью, воплощением реального будущего личности, состояния без «цепей» мира, перерождений, ее социальный смысл предельно сводится к индивидуальному. Путь обретения внутренней гармонии с мировым сознанием (Брахмана, Будды) связан с нравственным совершенствованием, главное содержание которого ненасилие и непривязанность. Путь ненасилия имеет не внешнюю, но внутреннюю ценность – помогает осознать связь (причинную и кармическую) всех живых существ и содействует освобождению от сансары.

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

площение чудесной, божественной гармонии, каким рисовался мир древним грекам»²³⁸. Для Гераклита, например, гармония – противопоставление хаосу – сущность мира, управляемого Логосом, ее не нарушает даже то, что война – «отец» вселенной, так как в борьбе происходит становление и изменение. Пифагор связывает неуловимую божественную гармонию с числовыми соотношениями, рациональными и умопостигаемыми. Гармония как соразмерность, симметрия, совершенная пропорциональность, по мнению пифагорейцев, царит во Вселенной, она слышна в музыке, познаваема в математике, мистически зрима для души (и если Порфирий и Ямвлих указывают на ее мистическую основу, то Аристотель, комментируя пифагорейцев, указывает на ее физическую природу)²³⁹.

В «Государстве» Платона внутренняя гармония выступает выражением господства разумной части души по отношению к вожделеющей и волевой, а гармония в обществе в этом случае оказывается следствием правления философов, гарантирующих гармонию справедливости. Если в теориях досократиков гармония рассматривалась как естественное, изначальное состояние мира, как форма существования наличного бытия изменчивых, но связанных частей целого, то, начиная с Платона, гармония понимается как идеальное бытие, не тождественное земному миру, причем именно из-за его изменчивости и преходящего характера. Гармония оказывается формой истинного бытия вещей, с одной стороны, и формой возможного воплощения идеала в государстве будущего, с другой. Подобное соотношение характерно для неоплатонизма и христианства, с учетом изменившейся терминологии. Христианское уничтожение мира земного, отказ от оптимистической оценки природы человека постепенно избавляют европейское миропонимание от идеи гармоничности мироздания и общества. С другой стороны, поддержанный и усиленный христианством дуализм мира, выступающий в качестве арены борьбы добра и зла, искушения и смирения, греха и добродетели.

²³⁸ Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987. С. 35.

²³⁹ См. Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа. Л., 1990. С. 122.

тели, души и плоти, – абсолютизирует роль разграничения, противоречия, непримиримости, истребления одной крайности другой. Снятием и преодолением противоречивости мира оказывается не *единство* или *тождество* противоположностей, а *победа* одной из них. Гармония же не может выступать свойством односторонне понимаемого царства добра и постепенно вытесняется из сознания идеей справедливости, воздаяния, спасения. Однако в философской традиции европейского натурализма и пантеизма идея гармонии оказывается внутренне обоснованной обожествлением природы и человека и продолжает свое развитие. Пантеизм заменил негативное отношение к наличному бытию восхищенным обожествлением. Но преодоление пантеизма и философии Единого монистической философией Нового и Новейшего времени привело к возвращению абсолютизации противоречивости и дуализма мира. Понимание мира как «предустановленной гармонии», предложенное Лейбницем, стремящимся объяснить согласованность духовного и физического, было в достаточной степени неожиданно для европейской философии. Природа гармонии, по его мнению, мистична, божественна и свидетельствует о мудрости творца: «Гармония или соответствие между душой и телом, является не беспрестанным чудом, а как все вещи природы действием или следствием первоначального, происшедшего при сотворении вещей чуда»²⁴⁰. Но, несмотря на интерес к метафизическому понятию и сущности гармонии со стороны Лейбница, европейская философия и культура в целом отличаются исключительно эстетическим наполнением ее содержания. И Шиллер, и Шеллинг, и Гегель размышляют о гармонии исключительно в контексте эстетики. Как писал Гегель, гармония состоит «в совокупности существенных аспектов и разрешении голого противоположения их друг другу, благодаря чему их сопринадлежность и внутренняя связь проявляются как их единство»²⁴¹, имея в виду сферу прекрасного и искусства.

²⁴⁰ Лейбниц Г. В. Соч. в 4 т. М., 1982. Т.1. С. 382.

²⁴¹ Гегель. Эстетика. М., 1968. Т. 1. С. 149.

В целом, можно заключить, что отсутствие философской рефлексии, обоснования онтологической и социальной значимости гармонии, по сути, означает, что для западного, инновационного типа цивилизации она ограничивается в основном сферой эстетического и этического идеала и таким образом относится к идеальному бытию.

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

Софиология, разработанная в православной философской теории Вл. Соловьевым, С. Булгаковым, П. Флоренским, Е. Трубецким, оказалась основанием признания гармоничности земного мироздания, эволюционирующего в направлении Абсолютного Добра. В этом смысле София оказывается теодицеей и образом «обоженного» мира одновременно. Сущность понятия Софии – то мистическая, то органицистская – неизбежно приводит к пониманию наличного бытия как единственного в своем роде, уникального и тем самым бесценного, способного к совершенству. По мнению С. Булгакова, София охватывает в единое мир как данность и цель, как потенцию и воплощение, как временность и вечность, как бытие и сверх-бытие. «Она есть «непреодолимая и непостижимая грань между бытием тварности и сверх-бытием ... она есть единое-многое – все, одно *да*, без *нет*, утверждение без отрицания, свет без тьмы...»²⁴² – пишет он в работе «Свет не вечерний». За

²⁴² Булгаков С.Н. Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 188.

эту всеохватность понятия Софии С. Булгакова критикует Е. Трубецкой, не желая признавать за ней ответственность в существовании зла. В свою очередь Трубецкой видит в Софии «еще не раскрытую, не выявленную до конца возможность» осуществления добра, цель которой раскрытие всей полноты не только в царстве божественных идей и «эзотерической сфере божественного сознания», но и вечности грядущего мира пресуществления человечества²⁴³. Несмотря на критику, принципиального различия между такими подходами нет. София – условие приятия мира как целостности, органического единства всех тварей и Творца, тем самым оказывается в «русской идее» вариантом гармонии мироздания.

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

Идея «наибольшей полноты бытия», пронизывающая русскую религиозную философию XIX-начала XX веков также может быть понята как основание ориентированности на гармонию. В этом смысле гармония оказывается единством возможного и реального, индивидуального и всеединого. Что касается зла, как составляющей нашего мира, то его присутствие понимается как возможное только во времени, как борьба, которая окончится с самоопределением твари в момент Божьего суда. Тогда, по словам Вл. Соловьева, осуществится «положительное всеединство». Трубецкой уточняет:

²⁴³ См. Трубецкой Е. Смысл жизни. М., 2001. С. 151-160.

«в вечности зло перестанет быть действительным: бессамостные призраки не борются, потому что они не живут... их жизнь — не настоящее, а навеки погибшее, прошедшее»²⁴⁴. Таким образом, идея гармонии мира, в понимании русских религиозных мыслителей, включает не двойственность добра и зла, жизни и смерти, а двоичность творца и творения, идеального и реального, духа и материи.

Наиболее емко эту идею сформулировал Ф. Достоевский, который видел в гармонии разрешение противоречий, раздирающих мир, общество, человеческие души. Гармония для него это красота, искусство, которое необходимо больше, чем дисгармоничный мир: «Потребность красоты развивается наиболее тогда, когда человек в разладе с действительностью, в негармонии, в борьбе, т.е. когда *наиболее живет*, потому что ищет и добивается; тогда в нем и проявляется наиболее естественное желание всего гармонического, спокойствия, а в красоте есть и гармония и спокойствие»²⁴⁵. Характерно, что красота осмысливается им как духовность и соединяется с понятием добра и свободы, и в этом смысле идеал гармонии становится не только эстетическим, но этическим и социальным. Гармония выступает не признанием двойственности зла и добра, а вариантом преодоления зла каждым, кто предпримет внутреннее духовное усилие преодолеть эгоизм и жить во благо других. Отрицание эгоцентризма, не умаляют силы и свободы личности, но направляют ее помыслы и поступки по пути самоотверженности. И трагическое, состоящее в отдании себя, самокритичности и даже уничижении, не только не означает дисгармонии, а напротив, выступает ее смыслом и основанием. Трагическое пронизывает отношения внутренне высоко развитой личности и пошлого мира, и гармония в этом аспекте состоит в согласии с собой, верности собственным ценностям (Алеша Карамазов, князь Мышкин). Противоречивость мира не самоценность, но условие смысла в процессе совершенствования и приближения добра. Гармония, в понимании

²⁴⁴ Трубецкой Е. Смысл жизни». М., 2001. С. 160.

²⁴⁵ Достоевский Ф.М. Полное собр. соч. в 30 т. Л., 1972-1989. Т. 18. С. 94.

русского мыслителя, состоит не в дополнительной творчестве разрушением, добра – злом, силы – упадком, она – в реализации триединого идеала Красоты-Добра-Истины, возможного только через осмысленное преодоление этого дуализма и никак не иначе.

Гармония в отечественной традиции – ценность нравственно-эстетическая, но претендующая на всеобщность. Через гармонизацию субъективной реальности, по мнению ее теоретиков, должна осуществиться гармонизация социальная. В этом аспекте отечественная традиция оказывается созвучной восточным подходам понимания гармонии как высшей ценности существования.

Таким образом, гармония оказывается субстанциональной экзистенциальной ценностью, характерной для мировоззрения гомеостатических и традиционных типов, а также для обществ синтетического типа (Россия). Связь существования с гармонией здесь получает смысло-жизненный характер. Западное общество не имеет последовательного ориентира на гармонию в отношении наличного бытия; рассматривая развитие, эволюцию, прогресс как более высокие ценности, оно усматривает основание этих процессов не в покое и равновесии качеств, а в противоречии и разграничении. Если для Востока характерно внеэтическое понимание гармонии (за исключением конфуцианства, в этом отношении близкое к западному мировоззрению), то для Запада, напротив, гармония предполагает исключительно этическую, аксиологическую окрашенность и напрямую связана с Добром и Красотой.

Воплощение ценности Гармонии в жизнедеятельности личности и общества формирует следующие процессы: поддержание природного равновесия, баланса отношений с внешней средой; наиболее эффективная адаптация к условиям внешней реальности; экологизация мировоззрения, природоохранная деятельность; консервативность в экологической и социальной сфере, избегание нововведений, качественно изменяющих внешнюю среду и характер отношений с ней.

4.7. ТРАДИЦИЯ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ

Ценность Традиции во многом выступает определяющей для жизнедеятельности личности в состоянии социума, символизируя темпоральное единство человечества, коллективного существования, ограниченного временем. На первый взгляд роль традиции особенно значительна лишь на ранней ступени развития человечества. Однако цивилизационный подход к пониманию истории позволяет понять, что ориентир на следование традиции оказывается характерным для целого ряда развитых и даже современных обществ. Изучением феномена традиции в разное время занимались многие зарубежные и отечественные ученые (Э. Тэйлор, О. Фрейденберг, Дж. Фрэзер, К. Леви-Стросс, Л. Леви-Брюль, В. Вундт, Б. Малиновский, М. Элиаде, Э. Фромм, С. Токарев, Б. Иорданский и др.), работы которых послужили методологической базой данного раздела. Особенностью данного исследования является, во-первых, экзистенциальное видение ценности традиции, во-вторых, ее анализ с позиции компаративного метода, в-третьих, ее осмысление как определяющей ценности субъектов «социального» типа.

Прежде всего, рассмотрим условия формирования ценности традиции, к которым, по нашему мнению, необходимо отнести следующие:

1. Следование традиции первоначально имело смыслом выживание и продолжение жизни предков в истории потомков. Ее основанием выступает стремление к неограниченному во времени существованию, осуществляемому через передачу генетической, энергетической и духовной информации. Традиция стала своего рода воссозданием в социальных условиях гомеостатического равновесия, биоценоза, ставшего социоценозом, связывающим всех живущих процессами жизнеобеспечения, обмена «вещества» и информации. Если ценность гармонии выражает устремленность к «укоренению» в природном бытии, то ценность традиции – устремление к «укоренению» во времени, в социальной истории. Биологическая цель – выжива-

ние, являющаяся первоначально природным фактором, усиливающим значимость традиции, постепенно уходила на второй план. Традиция все больше связывалась с передачей опыта жизнедеятельности и организации хозяйства, с одной стороны, и с передачей мистического, сакрального знания о смысле бытия, с другой. Использование психоаналитического метода позволяет понять, что традиция выступает формой коллективного переживания народов, устремленных к «золотым векам» прошлого, гомеостаза, единства с природой. Общество, лишившееся в результате изменения природной среды своего постоянного обитания и необходимо вставшее на путь перемен, в коллективном бессознательном выражает «тоску» по прошлому и тягу к его консервации и возвращению.

2. Другим основанием формирования ценности традиции выступает боязнь нового, никогда не бывшего, в основном характерная для субъектов «социального» типа. Это не только инстинктивный природный страх, но и экзистенциальный, метафизический по своей сути. Это страх перед собственным нестандартным решением и поступком, который не гарантирует успеха, но влечет за собой всю полноту ответственности за его приятие. Если действие совершено в рамках утвержденной общественным мнением или законом традиции, ответственность за него и его следствия несет не только исполнитель, но и само общество. В худшем случае исполнитель всегда может быть обвинен в неверном понимании традиции. Действие вопреки традиции всегда предполагает индивидуальную ответственность и кару в случае неудачи не только за сам поступок, но и за отход от традиционного стереотипа. По словам Шекспира, человеку «смирится легче со знакомым злом, чем бегству к незнакомому стремиться», и следование, пусть даже одиозной традиции, привычней и спокойней, нежели борьба с ней. Общество традиции – это общество коллективных решений и коллективной ответственности. Оно избавляет индивида от постоянного стресса, сопутствующего состоянию выбора, позволяет ему гармонично включиться в социум, дает ощущение свободы от необходимости самому определять цели и сред-

ства деятельности. Психологически такое состояние может быть расценено как душевно здоровое и стабильное. Однако это заключение не учитывает психологической и аксиологической неоднородности общества, в котором всегда присутствуют индивиды, стремящиеся к реализации собственных, не обусловленных мнением большинства целей и идей.

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

Традиционность как социальный принцип предполагает простое воспроизводство сложившихся форм существования, следование установленным ранее эталонам и стереотипам поведения, не подлежащим рефлексии и критике. Традиция как ценность общества предполагает стремление к сохранению и консервации существующих порядков, добровольное или насильственное подчинение нормам жизни предков, правилам большинства, имеющее своей целью не *средства* жизнедеятельности общества, но саму *жизнь социального организма*. Традиция оказывается воплощением связей человека с миром, обществом, предками, этносом, семьей. Эта *связь*, с одной стороны, ограничивает свободу и творчество личности, с другой – питает и наполняет индивидуальное существование энергией общества, рода, этнической группы. По словам Э. Фромма, человек, «который познал самого

себя и свою способность ощущать одиночество, стал бы беспомощной пылинкой на ветру, если бы ему не удалось наладить эмоциональную связь с миром, которая удовлетворила бы его потребность: отнести самого себя к миру и быть с ним единым целым»²⁴⁶. Благодаря тому, что человек остается связанным с обществом традициями, он «добивается комфортного существования в мире, однако, платит за этот комфорт непомерно высокую цену – становясь подчиненным, зависимым, а также соглашаясь на блокировку развития своего разума»²⁴⁷. Традиционность предполагает отказ от индивидуальности, творческого отношения к миру, но она наполняет личностное бытие общезначимым смыслом, ценностями, которые проверены опытом многих поколений. Коллективные переживания, знания, устремления, сформировавшиеся под влиянием деятельности личностей, обладающих высоким уровнем духовного развития, для большинства оказываются не ограничением свободы, а обогащением внутреннего бытия обыденно-мыслящего субъекта систематизированным надындивидуальным знанием. Для субъекта «социального» типа традиция выступает источником связи с миром, главным основанием, отрыв от которого грозит опустошенностью и одиночеством. Вероятно поэтому всякое противостояние традиции, как правило, есть отказ от одной традиции во имя другой, бегство из-под влияния одних сил и покровителей к другим, которые видятся еще более могущественными. Что касается тех индивидов, которые расценивают традицию как угрозу собственной свободе, то их положение, скорее, исключение из общего правила. Ориентируясь на внутренние ценности и обладая способностью к творчеству, они тяготеют рамками традиции и нормативностью жизнедеятельности, стремятся к воплощению собственных идей и целей («экзистенциальный» тип).

В истории человечества существует три основных типа отношений к традиции. Прежде всего, это: «традиция как всеобщий закон» – тип отноше-

²⁴⁶ Фромм Э. Революция надежды. СПб., 1999. С. 104.

²⁴⁷ Там же С. 105

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

1. Общества, в которых традиция выступает в качестве всеобщего закона, где ее ценность является наивысшей, отличаются особой устойчивостью и стабильностью жизнедеятельности. Современные этнографы и антропологи свидетельствуют, что современные первобытные народы в поведении отличаются неуклонным следованием традициям предков и стараются избегать любых нововведений и изменений. По мнению Б. Малиновского, «в примитивных обществах традиция представляет собой наивысшую ценность для общины, и ничто не имеет такого значения, как конформизм и консерватизм ее членов»²⁴⁸. Английский антрополог полагает, что цивилизационный порядок требует строгого соблюдения обычаев и следования законам, полученным от предшествующих поколений. «Та порция знаний, которой обладает человек примитивной культуры, те социальные институты, которые организуют его жизнь, и те обычаи и верования, которым он следует, все это –

²⁴⁸ Малиновский Б. Магия, наука и религия. М., 1998. С.42

бесценное наследие тяжелого опыта его предков, добытого непомерными жертвами. Таким образом, из всех его качеств верность традициям является важнейшим, и общество, сделавшее свои традиции священными, достигло тем самым неизмеримого успеха в деле укрепления своего могущества и своей стабильности»²⁴⁹, – заключает Б. Малиновский.

К аналогичным выводам приходит В.Б. Иорданский в работе об особенностях архаичного сознания: «С опасением встречали люди отклонение от привычных норм, даже если они носили благоприятный характер. Найдя золотой самородок, жители Верхней Гвинеи совершали жертвоприношения, опасаясь, чтобы этот дар богов не обернулся для них несчастьем»²⁵⁰. Анализ мифов и стереотипов поведения таких народов дает основание отечественному этнографу сделать вывод, что важной чертой духовной ориентации этих народов выступает идея порядка как воплощения тяги к неизменности и сохранению социальной однородности. Еще одной доминантой сознания можно считать идею ритмичности, заимствованную в природе и соответствующую духу традиции. Регулярное повторение какого-либо образа, знака, жеста, заклинания или песни «подтверждало извечность выражаемых тем самым идей и представлений, более того, извечность заключенного в них содержания».²⁵¹ Подобные выводы содержатся и во многих аналогичных зарубежных и отечественных исследованиях, свидетельствуя об том, что современные первобытные народы демонстрируют иные приоритеты развития по сравнению с динамикой европейского общества.

Следование традиции предполагает, что действия членов общества становятся автоматическими, не подвергаются рефлексии, логическому анализу. В тоже время они в значительной степени связаны с эмоциями, переживаниями, стремлением к оптимальному, благополучному финалу. То есть – это пример выработки у человека безусловного рефлекса, способствующего принятию быстрых решений в Ответ на те или иные «стереотип-

²⁴⁹ Там же. С. 42.

²⁵⁰ Иорданский В.Б. Хаос и гармония. М., 1982. С. 53

²⁵¹ Там же С. 57.

ные» Вызовы бытия. Традиция формируется через постоянное требование тех или иных стандартных действий и наказание за неисполнение, нарушение табу, по сути, приравнивается к греху (Л. Леви-Брюль, Б. Иорданский). Если ей сопутствует ритуал (как это происходит в религиозной сфере), то механизм формирования инстинкта становится еще более отчетливым. Совокупное исполнение тех или иных требуемых установлений интенсифицирует переживание отдельных индивидов и способствует более глубокому вытеснению в область бессознательного. По мере того, как действие перестает осознаваться, оно становится более устойчивым и, как кажется человеку, свойственным самой его природе.

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

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

Традиция в коллективных представлениях современных первобытных или гомеостатических народов выступает не самоценностью (ценностью-целью), а функциональной ценностью (ценностью-средством), служащей достижению состояния равновесия, гомеостаза, целостности, гармонии всех компонентов природно-социальной системы. Традиция здесь оказывается обладающей высшей значимостью в связи с тем, что способствует сохранению жизни в ее достигнутом качестве и ее продолжению в памяти потомков (1), единению, консолидации членов общества во времени и пространстве (2), регуляции всех видов отношений в коллективе (3), основанием духовного комфорта его участников, не связанных со страхом и риском принятия собственных решений (4). Можно сказать, что ориентир на традицию способен сделать жизнь общества оптимальной при выполнении нескольких условий: сама традиция должна быть безупречной, численность социума должна быть контролируемой и постоянной, среда обитания должна быть стабильной. В практической жизни достижение каждого из этих условий в

отдельности, и тем более в совокупности, проблематичны. Поэтому жизнедеятельность современных первобытных народов вряд ли можно считать идеальным типом общества, хотя она и выступает весьма устойчивой в экологическом и социальном отношениях.

2. Если ориентир на утверждение традиции для гомеостатических народов можно назвать устремленным в настоящее, то образ жизни народов традиционного типа цивилизации свидетельствует об обращении к прошлому. Отказ от полного подчинения традиции – вторая ступень развития человека в направлении свободы. (Первая состояла в преодолении полного подчинения инстинктам.) Этот отказ предоставил не только возможность выбора среди многих альтернатив, но породил чувство неуверенности, в дальнейшем сопутствующее истории человечества. В гомеостатических обществах попыткой «освобождения» от постоянной ответственности за свой выбор выступала традиция. Цивилизация же отличалась качественными изменениями в адаптационной, хозяйственной, социальной сферах. Цивилизации традиционного типа при этом сохранили ориентир на следование традиции в духовной и отчасти социальной сферах, в то время как техника и технология постоянно совершенствовались, численность населения увеличивалась, дифференциация порождала новые сословия и взаимоотношения. Однако путь перемен неизбежно оказывался трагичным, болезненным и «золотые века» все прочнее ассоциировались с прошлым, когда человек был един с миром природы и духовным абсолютом. Поэтому духовными и нравственными ориентирами этого типа цивилизации стали ценности предков, следование которым могло внести, по мнению их лидеров, стабильность и порядок в «смутные» времена. Стремление к консервации мировоззренческих ориентиров и ценностей характерно для народов традиционных обществ, что отражает их название. Так, Л. Васильев отмечает: «На Востоке всегда ценилась консервативная стабильность. Как правило, никто, никогда не был заинтересован в ее нарушении. Всех – и власть имущих, и рядовых производителей, и нашедших свое место рядом с хозяином слуг и рабов, и даже раз-

богатевших частных собственников ... – устраивал образ жизни, который они вели. И более всего они боялись перемен...»²⁵² Как историк-материалист Л. Васильев связывает эту особенность с тем, что на Востоке почти отсутствовал класс частных собственников, а те, что были, страшлись рынка и его непредсказуемости. Но если говорить о причинах своеобразия традиционного типа обществ по сравнению с западно-европейским (античным), то на первый план выходят не особенности техники, технологии и социального строя (во многом сходные в тот период), а само отношение к миру. Тяга к порядку и покою перевешивала стремление к прибыли и улучшению своего положения даже среди тех, кто обладал возможностью ведения собственного дела.

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

²⁵² Васильев Л.С. Генеральные очертания исторического процесса (Эскиз теоретической конструкции) // Философия и общество. 1997. № 2. С. 110.

последняя обосновывает ее собственное царственное положение. Религиозная жизнь также оказывается тесно связанной с традиционностью, что в наибольшей степени проявилось в конфуцианстве и исламе. Несвобода духа, собственного отношения к миру и обществу, жесткость официальной доктрины, ее нормативный характер – все это свидетельствовало о догматичности официальных религиозных конфессий. По мнению А. Ивина, традиционализм выступает характерным стилем именно коллективистского типа мышления, при котором «даже просто не стандартизированное поведение» вызывает осуждение большинства, а следование установившимся образцам поведения, регламенту «расценивается как несомненная моральная доблесть и не кажется стесняющей индивида»²⁵³. В пределе своего развития традиционализм тяготеет к консерватизму и догматизму. В целом, соглашаясь с этим выводами, отметим, что данные приоритеты и установления характеризуют не только стиль мышления, но и определенным образом ориентируют материальную и социальную сферы жизнедеятельности общества.

Ценность традиции, прежде всего, заключается в том, что она выступает своеобразным каналом связи, соединяющим живущего с умершими, потомков с предками, индивида с обществом. Традиция позволяет каждому занять определенное, гарантированное место в системе отношений, где ему будет обеспечено адекватное отношение со стороны других. Рассмотрим некоторые примеры. Как известно, одной из самых жестоких, по мнению европейцев, традиций в Индии был обряд самосожжения вдов (сати) – берущий свои истоки в древности, когда роль женщины в социальной системе была предельно низкой. Когда под влиянием демократического движения этот закон был отменен, по Индии прокатилась волна демонстраций возмущенных женщин, не желающих этого права. Сати традиционно был овеян ореолом почета и уважения. Женщина, добровольно умирающая вслед за мужем, наряжалась в лучшие одежды, этот день был днем наибольшего уважения к ней со стороны всех родных. Оставшись же вдовой, женщина

²⁵³ Ивин А.А. Философия истории. М., 2000. С. 342.

теряла возможность быть уважаемой родственниками, и в дальнейшем это положение оказывалось не многим лучше смерти (которая, как известно, не расценивается здесь как зло). В Европе сложилась иная традиция. В Древнем Риме, например, положение женщины после смерти или пленения мужа (воина) «дозволяло другое супружество по истечении пяти лет»²⁵⁴ (о чем свидетельствуют Дигесты Юстиниана). Жизнь (по крайней мере, жизнь граждан) здесь рассматривалась как нечто более ценное, в силу ее уникальности, неповторимости, и если традиция поддерживала ее значимость, она оказывалась достаточно устойчивой. Традиция, как видно, имманентно связана с мировоззрением, представлениями о жизни и смерти, ее устойчивость детерминирована обеспечением оптимального варианта существования в соответствии с верой человека в высший смысл и надеждой на вечность. Следование традиции предполагает, что каждый, исполнивший долг, свободен от неожиданного, нестандартного, противоречивого. В этом заключен определенный парадокс: исполняя требование, мы оказываемся свободными от тех, кто их устанавливает.

В обществе традиционного типа оценка тех или иных действий, явлений человеком была связана с соотнесением с традицией, то есть с переживанием собственного опыта в категориях коллективного сознания, овеященного в «религиозном или социальном ритуале, в образцах поведения или литературном этикете» (Д. Харитонович)²⁵⁵. Коллективность сознания, имманентно связанная с традицией, ориентирует каждого индивида на оптимистическое видение жизни, независимо от ее актуального уровня. Единство общества, связанного традицией, позволяло избавиться от множества страхов, и даже от страха смерти. Человек, испытывающий солидарность со своей семьей, обществом, часто не осознавал смерть как личную драму. Так, для европейца эпохи средневековья смерть была естественным, обыденным явлением. Отсутствие страха перед ней было обусловлено, с одной стороны,

²⁵⁴ Хрестоматия по истории Древнего Рима / Под ред. В.И. Кузищева. М., 1987. С.382

²⁵⁵ Харитонович Д.Э. В единоборстве с василиском // Одиссей: Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. М., 1989.С. 93.

связями своей жизни с жизнью других, и, с другой, – с надеждой на вечное царствие небесное, в которое после второго пришествия войдут все, кроме самых тяжких грешников. Таким образом, можно сказать, что традиции в отношении к смерти близкого, браку, и к другим менее значимым событиям в жизни человека помогали пережить переход в новое состояние, сделать его более естественным, общепринятым.

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

3. Традиция в инновационном обществе выступает ключевым фактором, с преодолением которого происходит реализация данного исторического типа. Ценность традиции в гегелевской философии могла бы сравниться с ролью «тезиса», наличие которого необходимо для процесса становления также как и его отрицание. Именно поэтому мы назвали данный тип отношения к традиции «источником отрицания, движения к новому».

Ценность традиции в инновационном обществе выступает в качестве средства, материала, служащего основанием для движения к новому качеству. Стремление преодолевать традиции становится характерной чертой данного типа цивилизации, благодаря чему мы называем присущее ему мышление критическим. Впервые подобный тип мышления исследователи фиксируют в античности. По словам Р. Тарнаса, грекам удалось создать «мощную традицию критической мысли. И одновременно с развитием этой традиции и этого поиска появилось на свет и западное мышление»²⁵⁶. Критичность мышления выражалась, во-первых, в попытке нахождения рациональных, а не мифологических ответов на вопросы о сущности мира и явлений. Во-

²⁵⁶ Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995. С. 62.

вторых, критичность выражалась в отсутствии страха перед авторитетом Учителя, основателя традиции (в данном случае, уже философской и культурной). Знаменитое «Платон мне друг, но истина дороже», сказанное Аристотелем в адрес самого уважаемого мыслителя Афинской школы, свидетельствует, что критика была свойственной западной культуре еще со времен ее становления. Парменид отверг идею развития милетцев и Гераклита, Аристофан пародировал Еврипида, Демокрит поставил под сомнение бессмертие души и существование богов, Сократ попрали традиции натурфилософии и софистики, Аристотель отрицал трансцендентный характер «мира идей» Платона и его теорию вечной души, киники бросили вызов традиционным нравам и ценностям греков и т.д. Греческое мышление в целом отличалось высоким динамизмом развития, постоянным приращением знания. Традиция в этой случае выступала лишь средством для образования и вынашивания новых идей. Изменения наступили лишь с утверждением христианской идеологии. Но средневековье во многом оказалось ближе к традиционному типу цивилизации, нежели к инновационному (хотя и здесь мы можем найти не мало примеров критики: номинализм против реализма, Абельяр против августинианства, Фома Аквинский против Ансельма Кентерберийского и т.д.). Впоследствии критичность становится характерной чертой европейского мышления, проявляющейся уже в борьбе со схоластикой, догматизмом, а затем, в XX веке – с рационализмом, механицизмом и натурализмом. Этот тип творческого сознания всегда предполагающий авторство, персонализм, развивающийся имманентно самой инновационной цивилизации.

Основанием критического типа мировоззрения Запада выступает интеллектуальность, рационализм мышления. Обоснование этому в «Феноменологии духа» сформулировал Гегель, показав механизм развития нового, его источники и направленность. Каждый из компонентов триады в этом контексте имеет собственную ценность. Традиция как основа, тезис, Ничто – выступает возможностью развития, антитезиса и синтеза, появления Нечто

и Бытия. Традиционализм, не ставший характерным для западного мышления, стал, тем не менее, одним из источников формирования творческого, инновационного, критического мировоззрения. Другим источником этого типа мышления оказался дух критики и само стремление к новизне, двигающее мысль и общество вперед, несмотря на страх перед возможностью ошибки.

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

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

Подведем некоторые итоги. Как видно традиция выступает одним из важнейших ценностных приоритетов человечества в различных типах общества и различные периоды истории. Экзистенциальная сущность ценности

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

Воплощение ценности Традиции в практической жизнедеятельности формирует следующие процессы и явления: создается устойчивый институт власти, управления, регулирования отношений в обществе; складываются стереотипы поведения, мышления, оценивания, объединяющие, консолидирующие субъектов не только в пространстве, но и во времени; личность трансформируется в направлении социализации, объективации; формируется феномен массового сознания, культуры, общественного организма (механизма), в которых личность имеет ценность как элемент целого, всеобщего; инновационная деятельность не реализуется в полной мере, отношения внутри социума и в отношениях «Я – Другой» предельно стабилизируются.

4.8. СВОБОДА КАК ЦЕННОСТЬ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Если аксиологический смысл гармонии и традиции состоит в упрочении связей индивидуального существования с природой и социумом, то ценность Свободы состоит в освобождении от этих связей, понимаемых как зависимости. Говоря о свободе как ценностном феномене необходимо под-

черкнуть ее многогранность. Под свободой понимается, во-первых, собственный неограниченный выбор и деятельность, во-вторых – независимость от внешних довлеющих факторов и условий и, в-третьих, – способность контролировать природные потребности вплоть до отказа от самозначимости. Своеобразие подходов, прежде всего, связано с западной и восточной традициями понимания свободы. Если для человека инновационной цивилизации свобода выступает в первую очередь ценностью общественного бытия, то для народов традиционного типа она является, главным образом, ценностью бытия индивидуального, внутреннего. Эти особенности необходимо иметь в виду, анализируя свободу как ценностный феномен и определяя ее роль в истории каждого из типов обществ.

Рассмотрим варианты обоснования значимости свободы в тех или иных аспектах. Восточное мировоззрение вкладывает в понятие свободы в большей степени не политический, а личностный смысл, поскольку активность человека здесь направлена не вовне, а внутрь себя. Например, в буддизме утверждается идеал «терпящего мудреца», встречающего страдания и зло искусством терпения, ненасилия, духовного сопротивления, не выступая активным и деятельным физически. Подобное понимание противостояния внешней несвободе характерно и для других восточных традиций – ведической, даосской, конфуцианской. По мнению М. Шелера, человек способен к двум видам активности по достижению свободы. В первом варианте любое страдание, зло от простейшей боли до глубочайших переживаний духовной личности преодолевать извне, посредством преобразования внешних раздражителей, которые их создают. Во втором – изнутри, посредством снятия нашего инстинктивного сопротивления раздражителю или посредством искусства терпения²⁵⁷. Западный человек во многом, полагает Шелер, утратил искусство психотехники – внутренней техники преодоления страданий и поставил своей целью власть и внешнее господство. Поиск свободы в восточной традиции заключен, с одной стороны, в обретении самоконтроля, позволяю-

²⁵⁷ Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Избр. произв. М., 1994.

щего не испытывать страдания, отказавшись от желаний и страстей, и с другой стороны, в достижении состояния, при котором перестают действовать причинно-следственные кармические связи, подчиняющие себе индивида. Путь достижения свободы здесь связан с *освобождением* от социума, обыденной жизнедеятельности, умножающей желания эгоистичного существования. В результате духовно-практических усилий достигается состояние, при котором обретается особая внеличностная (или надличностная) свобода от пут кармы и сансары. Свобода, таким образом, здесь объединяет освобождение духовного от физического и всеобщего от личностного. Такое понимание свободы характерно для большинства школ индийской традиции (всех, кроме школы чарвака), а также для даосизма и дзен-буддизма, где восхождение к Дао и просветление (сатори) предполагает трансценденцию.

Человек «западной» цивилизации, напротив, направляет свою энергию вовне, пытаясь воспротивиться стихии и подчинить ее себе. По словам К. Ясперса, «свобода – это преодоление того внешнего, которое все-таки подчиняет меня себе»²⁵⁸. В инновационном типе общества ценным является внешнее проявление свободы, свободы по отношению к природе, обществу, законам и т.д. Каково же ее обоснование этой идеи?

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

²⁵⁸ Ясперс К. Смысл и назначение истории М., 1991. С. 167.

просветлению, а для европейцев знание утвердилось как интеллектуальный анализ, «сила» (Ф. Бэкон) во внешнем материальном бытии.

Кант видел возможность свободы в том, чтобы поступать сообразно нравственным законам. Но нравственный закон имеет божественную природу, а этика любви плохо согласуется с этикой закона. Это противоречие попытался разрешить Эдуард фон Гартман, представляя Божество, для которого бытие есть страдание, он полагает, что оно сотворило мир и человека, чтобы с его помощью освободиться от бесконечного, великого мучения. Поэтому нравственное развитие человека – это процесс, который существует для того, чтобы освободить Божество, а нравственность есть работа соучастия в сокращении мирового пути в страдании и искуплении. Таким образом, человек действует нравственно, не исходя из собственных внутренних целей, в результате внешней духовной силы.

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

Еще один аспект проблема свободы получает в философии экзистенциализма. Свобода понимается и как высшая индивидуальная ценность, и как тяжкий крест человека одновременно. Проблема состоит в том, что «если

существование предшествует сущности, то ссылкой на раз навсегда данную человеческую природу ничего нельзя объяснить»²⁵⁹ (Сартр). Иначе говоря, нет детерминизма, а человек и есть свобода. Но человек не сам создал себя, следовательно, он «осужден» быть свободным, заключает Сартр. Но если человек не имеет заданной природы, смысла, качества, на что направлена его свобода и возможна ли она? По словам Н. Омельченко, человек может быть полностью свободным «лишь при отсутствии своего внутреннего мира, только в условиях экзистенциального вакуума. Только опустошенная душа (душа, тождественная ничто) осуждена на беспредельную свободу. Только смерть не знает запретов»²⁶⁰. С этим мнением можно полностью согласиться. Однако, утверждая, что человек есть «проект» и «свобода», Сартр не подразумевает, что человек есть «ничто». Быть свободой значит иметь потенции для реализации множества возможностей: иметь разум, душу, чувственность, телесность, активность, знание и т.д. Быть свободой означает не ничтожность, а отсутствие внешней доминанты в становлении собственной индивидуальности и качества.

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

²⁵⁹ Сартр Ж.П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. (сост. и общ. ред А.А. Яковлева). М., 1989. С. 327.

²⁶⁰ Омельченко Н.В. Первые принципы философской антропологии. Волгоград, 1997. С. 91.

зультатом его мышления и переживания («экзистенциальный» субъект ценности).

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

Западное и восточное мировоззрение едино в главном утверждении: человек создан несвободным: природа «делает» из него только природное существо, общество – существо, способное поступать по своей воле, но сообразно установленным законам, «свободное существо может сделать из себя только он сам»²⁶¹. Поэтому поиск свободы должен начинаться, прежде всего, с осознания своей зависимости. И если в европейском мировоззрении этот процесс начинается только в Новое время, в результате разрушительной критики Спинозы тезиса о свободе воли, то в восточной традиции это осознание присутствовало уже в древности. Например, в буддизме несвобода духа рассматривается связанной с действием закона причинности, результатом которого является тотальное страдание (дуккха). Осознание жизни как страдания (первая «благородная истина») есть начало пути (марга) к освобождению. Свобода здесь выступает как преодоление жажды (жизни, чувственности) и неведения. Причем в отличие от западного, христианского варианта спасения, буддизм делает акцент на освобождении «изнутри». (В христианстве же преодоление страстей и пороков есть борьба с воплощением внешнего зла – искушением мира²⁶²). Свобода в этом смысле близка состоянию полного самообладания, достижимому через очищение психики «йогой действия» и «йогой созерцания». Но следует отметить, что свобода в

²⁶¹ Штайнер Р. Философия свободы. Калуга, 1994. С. 145-146.

²⁶² Подробнее см. Баяева Л.В. Христианская свобода как ценность и теодицея // Христианство и культура. К 2000-летию Христианства. Материалы международной научно-практической конференции. Ч.2 ЦНТЭП, 2000

буддизме (а также в даосизме, дзен) не означает победы субъекта над объектами. При отсутствии ценности субъекта, личности, свобода становится «свободой без субъекта свободы», а внешнее и внутреннее бытие не имеет своих границ. Поэтому освобождение предполагает, прежде всего, победу над своим телом и сознанием, а не над мировым злом или смертью. Однако самоконтроль и преодоление порога сознания – не свобода, а только путь к ней. Свобода как нирвана означает выход из рабства, которое было как внешним (кармическим), так и внутренним (аффектным).

Особые подходы к пониманию свободы и освобождения сложились в христианской традиции, где они выступают в двуединстве онтологического и аксиологического аспектов, определяющих в свою очередь проблемы познания, этики, эсхатологии.

1. Онтологический аспект понимания свободы – важнейший в христианской философии, но не в христианском вероучении. Его сущность раскрывается не в самом откровении, а является результатом рефлексии по поводу его восприятия и переживания со стороны мыслящей личности. Онтологическое определение свободы выросло из самой острой проблемы для любой религиозной философии – теодицеи, ставящей вопрос о существовании зла и причинах, по которым Бог терпит его присутствие и влияние.

Начиная с Августина Блаженного, главной причиной существования зла христианская ортодоксальная традиция полагала свободную волю человека, дарованную ему Творцом и неверно используемую в мире: «Добро во мне устроено Тобою, это дар твой; злое во мне – от проступков моих, осужденных Тобою» (Исповедь)²⁶³. Однако так понимаемая свобода может быть оценена скорее как чистая субъективность. Ее объективация и онтологизация происходит гораздо позже и особенно проявляется в русской религиозной философии в трудах Вл. Соловьева, П. Флоренского, Н. Бердяева, Н. Лосского. Именно здесь (в особенной степени у Н. Бер-

²⁶³ Августин Аврелий. Исповедь // Одиссей. Человек в истории. 1989. - М., 1989.

дьева) идея свободы выводится за рамки божественного мира и выступает уже не в виде дара человеку, открывающего возможность нравственного выбора, но как безграничная возможность и хаос потенций всего мироздания, одним из проявлений которого становится сам христианский Бог, помогающий человеку совершить выбор в пользу добра. Свобода, таким образом, выступает первичной онтологической категорией, вне которой не мыслимы и идеи Бога, Добра, Зла, Человека, Природы и т.д.

Второй важнейший аспект понимания христианской свободы – аксиологический, может быть рассмотрен по нескольким направлениям.

Во-первых, свобода как высшая ценность в христианстве, есть достижение спасения и освобождения. Само же состояние освобождения, однако, не тождественно свободе. Свобода есть возможность и потенция любого пути и направления, в то время как освобождение – это окончательное преодоление зависимости от внешнего давления. Таким образом, освобождение уже не может предполагать возможности нового состояния несвободы, в то время как свобода эту возможность утверждает, ни сколько не теряя от этого своей сути. Освобождение в христианской доктрине связано с преодолением зависимости от условностей и тягот внешнего материального мира и собственной смертности и греховности тела. Искомое состояние спасения здесь, также как и в других религиозных системах, – вечность, покой, тождество с Абсолютом. В жертву освобождения попадает уникальное сочетание человеческой души и тела, его единичная неповторимость, которое считается компенсированным воссоединением с Богом. В экзистенциальной христианской философии этот момент сравним с возвращением в Дом бытия, который, после долгого скитания, обретает одинокая человеческая экзистенция. В этом состоянии достигается «конечная» свобода, особенность которой состоит в том, что она уже не есть возможность новых несвобод (ибо она вечна) и, следовательно, уже не может быть оценена как Свобода абсолютная.

Во-вторых, свобода в христианстве может быть понята и как равенство всех людей перед Богом, которое делает каждую душу свободной от внешних атрибутов, иерархичности и манипулирования со стороны общества. Неравенство во внешнем мире связано лишь с незнанием человеком подлинной духовной равноприближенности всех перед Богом, и, следовательно, подлинной свободы друг перед другом. Несвобода существует только в отношении «Человек-Бог», в отношении «Я-Другой» свобода является подлинной и необходимой. Нарушение последнего отношения какой либо из сторон рассматривается как прегрешение, предрекающее несвободу и страдание в посмертном бытии. Вместе с тем страдание и искупление, необходимые испытания для добродетельного пути высоко нравственной души, предполагают наличие (и даже необходимость) внешней несвободы, как причины оказываемого извне давления на личность, проходящую испытание земной жизнью. Таким образом, свобода во внешнем мире здесь не является ценностью самой по себе, она важна лишь как внутреннее переживание себя как равного другим, в то время, как реально испытание страданий несвободой являются благоприятными и даже внутренне необходимыми.

Различные аспекты видения христианской свободы имеют своей общей чертой неразрывность идеи свободы и несвободы, которые предопределяют и порождают друг друга. При этом свобода выступает важнейшей философской идеей христианской философии, ее экзистенциальной сущностью, зачастую оказывающейся более широкой и глубокой чем сама христианская доктрина спасения.

Итак, свобода, искомая человеком во всех сферах бытия, выступает высшей онтологической, экзистенциальной и нравственной ценностью личности, отражая ее духовную суть – устремленность к новым формам совершенства. Но движение к свободе внутренне противоречиво, порождает новые состояния несвободы и зависимости более сложного порядка. Означает ли это иллюзорность и обреченность возможности реализации свободы че-

ловеком? На наш взгляд, путь, открывающий новые несвободы, не только трагичен, но и внутренне ценен и необходим. Для человека инновационной цивилизации идеалом выступает не покой, угасание жизни и гомеостаз, а постоянная борьба и преодоление проблем, потому ценностью цивилизации этого типа является как свобода, так и несвобода, где последняя есть импульс, условие движения вперед. Традиционное мировоззрение также включает в себя ценность свободы (освобождения), сущность которой состоит в преодолении зависимостей внутренней сущности от внешнего мира, духовной сферы от материальных потребностей, изначальной спонтанной природы от иллюзорности воспринимаемого бытия. Ее главной особенностью выступает внеличный, трансцендентный характер, позволяющий избежать состояния новых несвобод, имманентных личностному поиску освобождения.

Сопоставление восточного и западного подходов в понимании свободы приводит к заключению, что возможность свободы как независимости от внешних факторов и следование внутренней индивидуальности (или ее снятие) выступает реальностью в двух основных формах:

1. через признание себя органической частью внешнего мира (тождество с бытием или Абсолютом), в силу чего внешний фактор превращается во внутренний;
2. через осознание того, что любая деятельность (в том числе, создание смыслов и ценностей) есть результат свободного выбора и таким образом, свобода. Это осознание дает человеку возможность нового отношения к реальности, когда объективное перестает быть определяющим.

Аксиологический анализ свободы не означает ее идеализации и предполагает всестороннее исследование ее проявлений. Для этого суммируем негативные и позитивные аспекты проявления свободы как экзистенциально-этической ценности личности.

Негативные аспекты утверждения свободы как ценности:

1. приоритет внутреннего над внешним неизбежно способствует развитию эгоизма, что, в конечном счете, влечет ограниченность и духовный распад;
2. ориентир на собственную индивидуальность и свободу способствует усилению одиночества, разграниченности индивидов, что может быть преодолено только через любовь, состояние, когда другой становится «своей» ценностью;
3. в религиозном мировоззрении свобода (свободный выбор) есть вечная возможность существования зла, греха;
4. претворение свободы всегда порождает новые несвободы, которые приходится признать ценными, так как без них не возможен дальнейший процесс выбора;
5. с точки зрения восточной традиции, свобода (личности и творчества) деструктивна, противостоит гармонии, равновесию, соподчинению частей в составе целостности;
6. свобода не может быть самоцелью, так как она является условием для других ценностей (благо, истина), поэтому борьба за свободу это «уход в пустоту».

В тоже время необходимо отметить позитивные аспекты свободы как ценности:

1. свобода наиболее полно реализуется индивидуальный потенциал единичного, уникального, личностного в мире (необходимого как для самосовершенствования, так и для осуществления «полноты бытия»);
2. свобода содействует привнесению смысла во внутреннее субъективное и внешнее объективное бытие, поскольку являет пример осмысленной, целеполагающей деятельности;
3. принцип свободы не позволяет использовать человека как средство, видит в каждом самоцель;

4. свобода дает возможность творческой деятельности, не скованной нормативностью и традицией;
5. совпадение внешней и внутренней необходимости многократно усиливает возможности человеческой активности;
6. свобода есть наивысшая возможность для познания мира без ограничений и искажений.

Итак, ценность свободы имеет антиномический характер в силу того, что ее сущность может быть определена не как этическая, а как экзистенциальная, преобразовывающая существование. Направленность к свободе в той или иной форме может служить развитию индивидуальности или способствовать ее устранению, преобразовывать внешний мир или менять свое отношение к нему, проявлять максимум активности или обретать покой. В целом, несмотря на различные оттенки смысла в понимании свободы, можно констатировать, что стремление к ней выступает общим ориентиром жизнедеятельности народов цивилизации и составляет их ключевую ценность.

Воплощение ценности свободы в практической жизнедеятельности направляет активность личности в следующих основных направлениях: 1) достижение внешней свободы (от природной стихии, социума, деспотии Другого) способствует преобразованию природной среды, совершенствованию техники и технологии, развитию научной мысли; формирование правового и политического пространства, совершенствование институтов власти и управления, обеспечение прав и свобод личности; 2) достижение внутренней свободы способствует трансформации приоритетов личности от естественно-природных к духовно-нравственным; 3) содействует развитию свободного, независимого от стереотипов и традиций интеллектуального знания; 4) приближает к освобождению от власти аффектов и чувственных потребностей; 5) ведет к восхождению от зависимости от внешнего мира к самодостаточности и внутренней гармонии.

Таким образом, утверждение ценности свободы способствует преобразующему, креативному способу активности (имеющему как позитивные, так и негативные последствия), изменяющему не только субъекта, но окружающий мир общества и природы в направлении значимой цели.

Подведем итоги. Компаративный анализ показывает, что среди многообразия ценностей индивидуального бытия наибольшей значимостью обладает сама **жизнь** как наиболее полное воплощение экзистенции, единство прошлого, настоящего и будущего, единство потенциального и реального, возможности и творчества, единство внутреннего и внешнего, своего и иного, единство природного и духовного жизни. В истории мировоззрения в оценивании жизни сложились три основных подхода: 1) жизнь – высшая ценность в своем естественном, спонтанном проявлении, характеризующемся как гармония, гомеостаз или «естественный порядок вещей» (шаманизм и его виды, даосизм, философия жизни); 2) жизнь – относительная ценность, поскольку из нее можно сделать больше, чем жизнь, наполнив ее духовно-нравственным или мистическим смыслом (христианская философия, экзистенциализм); 3) жизнь – негативная ценность, осознание которой способствует освобождению души из круга рождений (ведическая философия, буддизм, волюнтаризм). В то же время жизнь выступает первичной ценностью, создающей условия для рефлексии, оценивания, саморазвития, достижения совершенства и ее конечность интенсифицирует эти потенции.

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 превращении внутренних ценностей в практическое действие и поведение. Основа духовности – экзистенциальная свобода переживания, мышления, самополагания. В различных системах мировоззрения отношение к духовности как бескорыстной деятельности, способствующей укреплению жизни и

блага других, является относительно единым. Если для восточной системы оценивания духовность предполагает на этом пути полное снятие индивидуальности, то для западной системы – развитие индивидуальной ответственности за свободный выбор и его последствия. В некоторых традициях утвердилось понимание духовности как отрицания жизненности (телесности), что способствует отрицанию и личного начала (буддизм, христианство). В целом духовность понимается как необходимая составляющая жизни для ее качественного совершенствования.

Знание и истина выступают экзистенциальными и гносеологическими ценностями индивидуального и общественного бытия, 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. Для восточного типа мышления характерно высокое оценивание внелогического, иррационального знания, достигаемого через недуральное созерцание сущности объекта, внесенного в сознание субъекта и сливающегося с ним. Целью истинного знания выступает обретение гармонии, покоя, блаженства, самоконтроль, освобождения от зависимостей мира. Для западного типа мышления ценностью выступает знание как результат интеллектуального, чувственного, интуитивного, мистического познания. Целью знания выступает контроль над внешней реальностью, усовершенствование условий жизнедеятельности, смыслонаполнение и продление жизни.

Творчество выступает одной из главных ценностей личностной экзистенции как сфера наполнения жизни смыслом, реализации свободы, создания собственной реальности, соответствующей внутренним запросам инди-

вида, 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 и в большей степени для мировоззрения инновационного типа цивилизации.

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, имеющей экзистенциальную природу. 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 через продление своего бытия в бытие Другого, соединение с внешним миром.

Особой ценностью индивидуального и общественного бытия, способствующей снятию проблем смысла жизни, смерти, абсурда, чуждости миру, является **гармония**, присущая различным обществам, но в большей степени характерная для гомеостатических и традиционных типов. Компаративный анализ показывает, что гармония может рассматриваться как реальность, как источник или итог развития существования, достижимый через освобождение от дихтомии субъекта и объекта, положительного и отрицательного, жизни и смерти, активности и покоя. **Традиция** выступает в качестве ключевой инструментальной ценности, позволяющей с одной стороны, сохранить гармоничное существование индивида в природе и обществе, а с другой – транслировать знания и информацию, накопленные поколениями, способствуя укоренению ценности предков в памяти и деятельности потомков.

Традиция оказывается ценностью и для инновационного типа мировоззрения как источник, конструктивное отрицание которого ведет к новому качеству и содействует прогрессу. И, наконец, ценность **свободы**, характерная для мировоззрения цивилизации, может являться как инструментальной, так и целевой. С одной стороны, она есть условие для творчества, любви, самораскрытия и совершенствования, с другой, выступает высшей целью, состоянием нестрадания, независимости, надежды, высшей силы, мудрости и блаженства, абсолютной вечности и вневременности.

4.9. ХАРАКТЕРИСТИКА ОСНОВНЫХ МОДЕЛЕЙ ОЦЕНИВАНИЯ БЫТИЯ (АКСИОМОДЕЛЕЙ)

Рассмотренные выше различные виды ценностей (биологические, духовные, социальные, этические, антропологические) в значительной степени оказываются едиными по своей экзистенциальной природе, обусловленными фактом присутствия личности в бытии и стремлением к наполнению его смыслами и значениями для разрешения ключевых проблем существования. Воплощение рассмотренных выше ценностей направляет практическую жизнедеятельность личности и общества к достижению значимых целей и формированию на этом пути различных форм отношения со средой. Ценности способствуют, прежде всего, трансформации сознания и поведения самого субъекта, а также оказывают преобразующее воздействие на природно-социальное пространство. Ценности выступают «мотивами», смыслами и значениями всех видов целенаправленной деятельности личности и в этом отношении могут быть определены как важнейший фактор в динамике бытия.

В тоже время сопоставление мировоззренческих позиций Востока и Запада показывает, что в истории человечества выделяются несколько основных вариантов оценивания бытия, имеющих качественную своеобразие. Так, в индийской модели мировоззрения отчетливо проявляется тенденция к

слиянию в одно целое, отождествлению бытия и небытия, противоположных качеств, ценности и ее отсутствия. В китайской модели мировоззрения утвердился идея постоянного перехода противоположных, полярных качеств друг в друга, в результате чего возникла диалектика взаимопревращения ценности в антиценность, и наоборот. Для западного мышления оказалась характерна традиция наделять 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 в западной традиции 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.

Если суммировать результаты проведенного анализа ориентиров развития народов различных типов обществ, можно заключить, что в истории человечества сосуществуют два основных способа оценивания бытия: первый – дающий высшую оценку миру множества явлений и свойств и второй – дающий высшую оценку миру не проявленного, ноуменального. Эти способы оценивания не тождественны оптимизму и пессимизму, так же как не тождественны делению на Запад и Восток. Эта дихотомия характеризует мир, в котором присутствуют те, кто дает высшую оценку благу как добру и те, кто дает высшую оценку благу, как неразделению на добро и зло. Два способа оценивания мира – это две модели существования и мышления. В первой полнота и многообразие жизни являются предельной фазой развития, во второй – пустота и единство с миром высшего небытия составляют

цель и итог совершенствования. Если схематично представить совокупность основных приоритетов, характерных для этих двух аксиоматических моделей восприятия мира, то возникает следующая классификация (см. схему 2)

1 аксиома	2 аксиома
Полнота	Пустота
Множество	Тотальность
Порядок	Хаос
Конструкция	Деконструкция
Логос	Мифос
Дуальная логика	Алогизм, сверхлогика
Слово	Молчание
Творчество	Созерцание
Личность	Безличность
Абсолют (высшее состояние самосовершенствования)	
Вечность (бессмертие в различных формах)	
Свобода (внешняя или внутренняя)	

(Схема 2.)

Для первой модели характерно высокое оценивание бытия, если оно наполнено или обладает тенденцией к приращению свойств и явлений. Чем более полно реализованы все свойства и способности, тем большую оценку имеет здесь тот или иной объект. Жизнь человека также характеризует наполненность – ощущениями, переживаниями, опытом, знаниями, навыками, собственностью и т.д. Увеличение и приумножение составляют, с точки зрения этого подхода, условия развития качества, и тем самым влияют на его совершенствование.

Важнейшим параметром, влияющим на положительность оценки «наполненного» бытия здесь является его упорядоченность. Порядок выступает показателем и критерием качества изменений и роста явлений. Природа порядка может трактоваться как естественная или сверхъестественная, но в

обоих случаях она связана с небытием, хаосом и противостоит последним. Порядок имеет ценность, так как делает бесформенное оформленным, а, следовательно, создает уникальность и сущность каждой вещи. Порядок гарантирует постоянство, равновесие, гармоничность внутренних и внешних сил.

Порядок рождает форму и сущность, а значит «десять тысяч вещей», то есть множество и разнообразие форм существования. Уникальность, неповторимость, своеобразие каждого явления увеличивают ценность бытия, дополняют его. При этом важно не само множество форм существования, а раскрытие ими своего потенциала, исполненность, самоактуализация. Чем больше возможного стало действительным, и чем полнее каждое из них смогло актуализоваться, тем выше ценность, как предел значимости и смысла.

Созидание, строительство, конструкция, креативность, творчество – эти качества составляют еще одно важнейшее условие положительной оценки мира. Мир, который стремиться к полноте не может находиться в состоянии полного равновесия и устойчивости. Ценными в этом случае выступают те изменения, которые укрепляют, упрочивают порядок (по сравнению с энтропийными процессами) и те, что ведут к созданию качественно новых форм. Создание, творение – сверхъестественное, природное или связанное с деятельностью человека, умножает бытие вещей, с одной стороны, и позволяет реализоваться творческому потенциалу субъекта, осуществиться его свободе, с другой. Множественность, порядок, возможность дополнения бытия позволяют реализоваться не только материальному, но и духовному бытию, сущность которого трактуется здесь как Логос. Разум, идея, закон, управляющие конструкцией, прежде всего, логичны, подчинены гармонии, порядку, целостности. Логос – здесь это открытость для понимания и освоения. Дух не уловим для восприятия, но свободен для мышления и рационального интуитивного видения. Логос ведет к возникновению и утверждению дуальной или бинарной этики, разграничению качеств и оценок. В ми-

ре, где ценным является множественность, своеобразие, а, следовательно, качество каждой вещи, ценным является и предел свойства вещей – полярность, противоположность. Постоянное разграничение и двойственное видение бытия, сопутствуют этой модели восприятия мира. Однако ценностью здесь выступает не только сама двойственность (как главный двигатель бытия, источник развития), но та ее составляющая, которая воспринимается большинством субъектов как благо. Из каждой пары полярных качеств одна всегда обладает большей ценностью по сравнению с другой. Осознавая невозможность разрыва полярных свойств, представители этого типа мировоззрения, тем не менее, стремятся к устранению одного и утверждению другого. Служение добру выступает высшей духовной целью, однако, его укрепление происходит параллельно с усилением зла. Мир в этом смысле противоречит своим принципам, согласно которым все должно реализоваться наиболее полным образом. Однако зло также стремится к актуализации, и решить эту проблему пока не удастся. Постигание полноты, порядка, смысла связывается со знанием, Словом, которое затем активно влияет на объекты. *Слово* становится воплощением *Бога* в мире, что подчеркивает его креативную сущность. Мир как реализация Слова – это определенность, ясность, разграничение на истинное и ложное, на благо и зло. Мир, в котором Слово выступает божественной сущностью, стремится к подчинению бессознательного осознанному, стихийного – упорядоченному, предметного – духовному. Ключевую роль при этом играет личность, обладающая способностью к познанию и творчеству, которая рассматривается как кульминация, высшая форма развития всей системы мира.

Теперь обратимся ко второй модели восприятия и оценивания мира. Прежде всего, ее отличает стремление к удержанию и концентрации мощи, а, следовательно, к экономии сил и потенциалов. Отсюда, идеал не проявленного, не актуализованного, содержащего все возможности, но не расходующего ни капли их них. Поэтому ценным здесь объявляется не Великая Полнота, а Великая Пустота. Пустота здесь не отрицание известных форм, а нечто

предшествующее им, восхождение, похожее на возвращение в дом, в лоно матери. Пустота – это отсутствие суеты и изменчивости, присущей феноменальному миру. Пустота – это единственная возможность избежать зла, так как любые поиски добра, рожают его противоположность.

Пустота не может быть упорядочена. Ее нельзя назвать, описать и помыслить. Это состояние упрощенно можно считать хаосом. Хаос есть сама пустота, так как хаос рождает все. Хаос это множество потенциалов, которые лишены конструктивной направленности. Хаос это постоянная разрядка, распад, гомеостаз, равновесие при отсутствии порядка. Хаос имеет свою ценность в том, что является началом начал (как и пустота) и в том, что очищает мир от всего несовершенного, устраняя все упорядоченные формы.

Из этих рассуждений понятно, почему «деконструкция» (термин, введен в современный философский анализ Ж. Дерридой²⁶⁴) приобретает в этой модели свою высшую значимость. Она выражает стремление к устранению всякого качества, смысла, обозначения. Все это является вариантом ухода от проявления, расходования сил, связи с материальным миром, подчиненным законам и принципам системности. Хаос и деконструкция – это варианты поиска свободы вне бытия. Было бы ошибкой считать, что данная модель отдает предпочтение разрушению как таковому, скорее, в ней просто не предпочитается созидание. Разрушение, как и смерть, здесь не обладают столь высоким трагизмом, а воспринимаются как одна из необходимых перемен, трансформаций на пути к возможному освобождению. Разрушение, как и созидание ценностно-нейтральны. Поэтому любое участие в делах мира здесь выглядит излишним. «Множество вещей» выступает уходом от изначального состояния высшей потенции к растрате своих способностей, а, следовательно, имеет незначительную ценность. Лежащая в основе множества вещей и явлений всеобщность, целостность, тотальность обладает неизмеримо большей ценностью, чем сумма всех феноменов вместе взятых.

²⁶⁴ См. Деррида Ж. Эссе об имени / пер. с фр. М., СПб, 1998.

Отсутствие упорядоченности бытия делает невозможным его рационализацию. Нечто, лежащее в основании мироздания – игра, уводящая искателя все дальше от истины. Иллюзорность мира достигает предела, и осознать это уже под силу только избранным. Для этого необходимо отказаться от рациональных поисков и обрести паралогику или сверхлогику. Мифологемы оказываются в этом случае более действенными, чем все логические конструкции и являются господствующими формами суждений о мире.

Недуальная этика стремится к избежанию всяких оценок, к отказу от двойственности в восприятии и мышлении. Попытки подняться над «да» и «нет», добром и злом, жизнью и смертью воспринимаются как путь к свободе. Интересно, что и в этом случае оценивание не исчезает, а лишь меняет свое направление. Как уже отмечалось выше, даже предпочтение не оценивать уже есть предпочтение, а значит выражение оценки. Но здесь стремление к целостному мировосприятию выступает вариантом ухода от зла, страдания, избежать которых можно только, отказавшись от добра и удовольствия. Другой мотив не разделять противоположности – устранить возможность соединить себя с миром иллюзорных феноменов, так как, называя, определяя, мы попадаем под влияние и вещи, и ее названия. Поэтому в итоге постижения сущности – молчание как сверхрациональное отражение пустоты, непроявленности, тотальности. Личное, как и единичное, не имеет ценности, поэтому совершенствование видится как восхождение к состоянию тотального единства, отрицающему индивидуальность и ее атрибуты.

Более точным было бы сказать, что черты каждой из указанных моделей в той или иной мере присутствуют в культуре всех народов и даже в сознании каждого отдельного человека. Но философия тяготеет к обобщениям, поэтому заметим, что в истории того или иного народа преобладает какая-либо из моделей оценивания бытия, в свою очередь, обуславливая его мировоззрение и направленность развития. Нельзя однозначно связать первую модель с Западом, а вторую с Востоком, так как в реальной истории нашлось бы множество исключений: в Китае мы видим примеры конфуци-

анства, легизма, в Индии – ньяя и чарвака, а в Европе – иррационализм, мистицизм, интуитивизм. Если первоначально мы говорили о двух типах цивилизации, подразумевая деление, касающееся бытия и мышления в целом, то после анализа ценностей и их роли в мировоззрении тех или иных народов, мы приходим к разграничению исторических типов относительно мирооценки. Среди народов, идущих по пути инновационного развития большая часть придерживается первой модели оценивания, в то время как народы традиционного типа в целом тяготеют ко второй. Однако среди каждого типа есть значительная часть, составляющая исключение из общего правила, тяготеющая в силу социально-психологического духа противоречия к отрицанию «господствующей доктрины».

Общими для двух аксиомоделей выступают: 1) стремление к Абсолюту как пределу самосовершенствования в тех или иных формах (онтологической – божественной или энергетической, гносеологической – как достижения Истины, знания, этической – как созидание Добра, обретение добродетелей, эстетической – воплощение Красоты); 2) стремление к вечности, бессмертию в тех или иных вариантах (продолжение рода, слияние с Богом или природой, любовь, творчество, традиции и т.д.); 3) стремление к свободе и самораскрытию (во внешнем аспекте – для первой модели и во внутреннем – для второй).

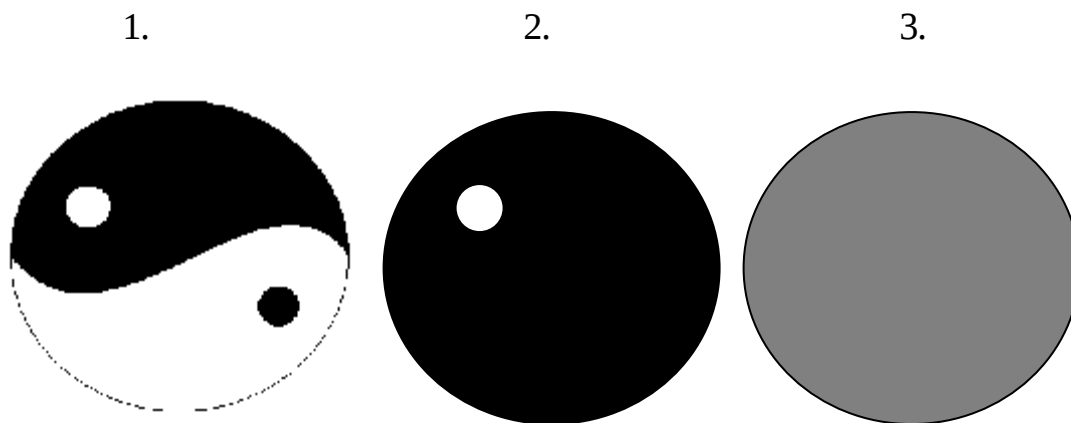
В тоже время сознание человечества может быть рассмотрено как единая система, включающая противоположные оценки и приоритеты как формы достижения единой цели. Схематично мировоззрение человечества можно изобразить с помощью даосского символа гармонии двух первопринципов, проникающих друг в друга, где белый – восточный, иррационально-мистический, тотальный, но включающий в себя элементы рационализма (например, конфуцианство, вайшешика, ньяя), а черный – западный, рационально-логический, личностный, включающий элементы мистицизма и трансперсональности (христианство, различные виды религиозного иррационализма и интуитивизма) (см. схему 3)



(Схема 3)

В этом смысле две системы предпочтений пересекаются, так как субъекты их зачастую неразрывны и составляют одну культуру, народ, личность. Великая пустота оборачивается полнотой, молчание – словом, тотальность – множеством, порядок – хаосом и наоборот. Системы предпочтений – разные варианты видения мира, способного быть феноменальным и ноуменальным одновременно. «Сторонники» покоя и непроявленности не могут найти ценности в материальном и общественном бытии, поэтому отдают предпочтение индивидуальному духовному миру. «Сторонники» прогресса и реализации, напротив, гораздо большего достигают в социальной и экономической сфере, в то время как духовные способности их относительно не развиты. В тоже время процессы глобализации, набирающие силу в современном мире, способствуют изменению данного соотношения. Трансформация отношений двух моделей мировоззрения, по нашему мнению, возможна по следующим направлениям: 1) «смена полюсов», рационализация восточного и иррационализация западного мировоззрения; 2) разрыв единства, господство одной системы мировоззрения над другой (например, Запада); 3) снятие двойственности, диалектический синтез или недвойственное мировоззрение.

Схематично эти варианты будут выглядеть так (см. схему 4):



(Схема 4)

Однако анализ ценностей цивилизации был бы не полным, если бы мы не обратились к рассмотрению современных ценностей и не определили их специфику.

4.10. ОСОБЕННОСТИ ЦЕННОСТНОЙ КАРТИНЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Эпоха рубежа тысячелетий оказалась временем трансформации ведущих ориентиров саморазвития цивилизации. Состояние постмодерна называют новой эпохой «переоценки ценностей» и периодом их безостановочной смены. Современные исследователи оказались единодушны в признании качественно новых особенностей, присущих глобализирующемуся, постнеклассическому, постмодернистическому, постиндустриальному (Д. Белл), технотронному (З. Бжежинский) «обществу обслуживания» (Р. Дарендорф) или «обществу знаний» (П. Дрюкер). В чем же сущность современной ценностной эволюции? В каком направлении изменяются ценности личности и общества, каковы возможные последствия этих перемен?

Для ответа на эти вопросы проведем анализ ценностей современного поколения молодежи, выражающей приоритеты будущего, формирующей мировоззрение новой эпохи. Эмпирическим обоснованием в изучении данной проблемы выступают результаты социологических исследований, позволяющих выявить ценностные приоритеты молодежи и сделать выводы и

характере современной эпохи с позиции аксиологического видения. В целом, *особенностями* современной ценностной картины, по нашему мнению, являются следующие черты:

1) Повышение роли витальных и материальных, гедонистических ценностей и, как следствие, снижение статуса духовных (за исключением когнитивных), общественных, нравственных, эстетических. Забота о здоровье, безопасности, условиях жизнеобеспечения, стремление к самореализации, самораскрытию становятся для большинства индивидов важнейшими направлениями активности. При этом забота распространяется, главным образом, на собственную жизнь и здоровье, в то время как ценность жизни Другого, природы в целом, не имеют определяющего значения, что способствует общей дегуманизации. Это подтверждают социологические исследования, изучающие «направленность личности» современного поколения молодежи. Так, в работе социологов А. Соколова и И. Щербакова респонденты (студенты вузов) разделяются на три группы («модели личности»): «альтруисты» – сознательно ориентирующиеся на благо общества, коллектива, других людей составили 25%, «конформисты» – сознательно или бессознательно следующие нормам, традициям общества, – 20%, «эгоисты» – сознательно ориентирующиеся на удовлетворение собственных желаний, амбиций, личный успех – 55%²⁶⁵. При этом большинство респондентов «заявили о своей аполитичности, о недоверии к политике и политиканству, о разочаровании в демократических идеалах»²⁶⁶. Исследование ценностных ориентиров молодежи, проведенное Л. Смирновым, свидетельствует, что базовыми, определяющими ценностями респонденты называют следующие: «здоровье» – 72%, «безопасность» ≈ 60%, «достаток» – 50%, «любовь» – 34%, «внимание к людям» – 31%, «вера» – 20%²⁶⁷. Анализ ценностной динамики молодежи (студентов вузов, колледжей) Астраханской области также свидетельствует о том, что в обществе прослеживается ориентация на

²⁶⁵ Соколов А.В., Щербаков О.И. Ценностные ориентации постсоветского гуманитарного студенчества // Социс № 1. 2003. С. 115-124.

²⁶⁶ Там же. С. 119.

²⁶⁷ Смирнов Л.М. Эмпирическое изучение базовых ценностей // Мир России. № 1, 2002. С. 166-184.

индивидуалистические ценности: любовь, семья, удовольствие, комфорт. По результатам проведенного Комитетом Молодежи Астраханской области социологического исследования наиболее важными для молодежи являлись: «получение образования и профессии» (20,2%), «деньги» (20%), «деловая карьера» (19%), «семья» (7%)²⁶⁸. Можно констатировать, что в условиях кризиса макросоциума молодые люди стараются укрепить очаг стабильности – «микросоциум». Характерно, что при этом большинство молодых респондентов «относятся спокойно» к таким способам достижения жизненного успеха как «занять должность, где можно брать крупные взятки» – 45,6%, «открывать собственное дело и не платить налоги» – 39,4%, «стать общественным деятелем и извлекать из этого личную выгоду» – 39,6%, «взять то, что плохо лежит» – 31,4%, «вступить в брак по расчету» – 61,8%, «украсть крупную сумму денег» – 20%, «вступить в физическую близость за плату» – 32%²⁶⁹. Таким образом, нравственные ценности уступают стремлению к материальному достатку и комфорту, а эгоцентрические приоритеты доминируют над общественными.

Эти данные показывают преобладание витальных ценностей, что с одной стороны, свидетельствует о значительных проблемах в сфере жизнеобеспечения (высокая смертность, рост количества и качества заболеваний, экологическая и военная опасность, преступность, терроризм, не гарантированность права на жизнь и свободу), а, с другой, – о незначительном уровне духовно-нравственного развития человека современного общества потребления. Подобная система ценностей свидетельствует о преобладании наиболее простого фактора формирования ценностей (бессознательного) и о доминировании «витального» субъекта над остальными типами.

2) Ценностная нестабильность, неустойчивость личного существования и жизни в целом, как следствие повышение значимости частного, случайного, сиюминутного, индивидуального. Причинами этого выступает

²⁶⁸ Положение молодежи в Астраханской области и государственная молодежная политика в 1998 году. Астрахань, 1999. С. 30.

²⁶⁹ Там же. С. 31.

хроническое состояние кризиса, в котором пребывает современный человек. По мнению экзистенциалистов, переживание «пограничной» ситуации, внезапно ставящей индивида на грань смерти, испытывается как откровение, способное изменить восприятие и оценивание мира и самого себя. 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. Сегодня всеобщая «пограничная ситуация» становится естественным условием развития современного человека, что формирует негативные оценки настоящего. Человечество оказалось на грани физического самоуничтожения, ухудшения социально-экономической ситуации, неуправляемого технического прогресса. Постоянное балансирование общества на грани хаоса и смерти, непредсказуемость, граничащая с абсурдом, стали повседневностью, вызывающей пренебрежение к будущему, состояние, 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.

Социально-политическая и материальная нестабильность своеобразно влияют и на мировоззрение современной молодежи. Так, социологическое исследование ценностей молодежи, проведенное С. Скутневой в г. Тольятти,

показывает, что трудности современной жизни вызывают «надежды на лучшее» у 44,8% (47,6%) респондентов – соответственно мужчин и женщин, оцениваются как «нормальное явление и не вызывают никаких чувств» — у 22,0% (10,0%) респондентов²⁷⁰. Можно заметить, что мужчины оказываются более адаптированными к постоянным переменам и «устойчивому кризису» современности, в то время как девушки, в большей степени тяготеющие к традиционным ценностям и отношениям, испытывают большую тревожность и дискомфорт. Самоидентификация респондентов показала, что главными определениями современной молодежи называются: «поколение надежд» – 34,9%, «агрессивность» – 25,5% (17,5%), «прагматизм» – 8% (10,5%), что свидетельствует о неустойчивости ценностей, их устремленности в будущее, неудовлетворенностью настоящим, критичности в отношении традиционных приоритетов, бездуховном характере жизнедеятельности.

По сведениям Комитета молодежи Астраханской области, систематизирующего количество проблемных обращений на Телефон Доверия для подростков и молодежи за период 1996-2000 гг., к основным проблемам, вызывающим наибольшую обеспокоенность, относятся следующие: «любовные отношения» – 40%, «проблемы принятия себя как личности» – 12%, «алкогольная и наркотическая зависимость» – 15%, «отношения со сверстниками» – 10%, «супружеские проблемы» – 8%, «сексуальные проблемы» – 9%, «отношения с родителями» – 5%, «суициды» – 4%²⁷¹.

Помимо личных проблем на мировоззрение и ценностные ориентиры значительное влияние оказывает неблагоприятная демографическая, социальная, экономическая ситуация в целом: превышение смертности над рождаемостью (по данным Астраханской области за 1996-2000 гг. – в 1,4 раза, по данным Санкт-Петербурга – в 2,6 раза), увеличение числа разводов (на 12%), рост преступности (в 3 раза), бедность, ухудшение здоровья, наркомания, алкоголизм, в том числе среди подростков (выборочные эпидемиологи-

²⁷⁰ Скутнева С.В. Гендерные аспекты жизненного самоопределения молодежи // Социс. № 11, 2003. С. 73 - 78.

²⁷¹ Состояние и перспективы развития семейной и молодежной политики в Астраханской области. Астрахань, 2001. С. 37.

ческие исследования среди школьников показали, что к 13 годам 40-50%, а к 16 годам – 70-85% приобщаются к приему алкоголя, 2-5% пробуют наркотики, 15-30% психоактивные вещества), усиление социального неравенства, рост безработицы²⁷².

Анализ приведенных данных позволяет заключить, что состояние «хронического кризиса», переживаемое современной молодежью способствует дестабилизации ценностной системы, неудовлетворенности настоящим, утрате доверия к государству и институтам власти, усилению суицидальных, апокалептических настроений, росту девиантности поведения.

3) Повышение ценности знания, образования, информации, а также ускорения темпов их прироста. Особенностью современной эпохи является, своего рода, «умножение реальности» – коренные изменения представлений о скорости, времени, формах существования и развития. 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.

Исследования социологами современной ценностной ситуации свидетельствует о повышении ценности знания, образования, связанными, как с прагматическими, так и со смысло-жизненными мотивациями. В частности,

²⁷² См. там же С.15-16.

анализ динамики жизненных стратегий студенчества Москвы, проведенной И. Сорокиной, показывает, что целью образования 58% респондентов (МГУ) называют успех в жизни, 55% – «стать культурным и высокообразованным человеком», и 32% – материальную обеспеченность²⁷³. Роль знания и образования повышается, с одной стороны, в связи с вступлением общества в информационную эпоху, а с другой – в связи с прагматизацией мировоззрения «общества потребления».

В то же время отношение молодежи к образованию как к приоритетной деятельности неоднозначно. Социологические опросы старшеклассников и студентов Астрахани показали: за получение высшего образования высказались 83% старшеклассников и 58% студентов. Если для 24% старшеклассников самым важным является получение образования, то в студенческой среде только для 14% (более важными ценностями, по мнению студентов, являются деньги – 20%, удовольствия – 20%, карьера – 26%)²⁷⁴. Это свидетельствует о том, что студенты считают эту проблему отчасти уже решенной и переносят основные ориентиры активности на другие сферы. О высоком ценностном статусе образования свидетельствует рост количества вузов, высокий конкурс в аспирантурах, рост численности специалистов, окончивших несколько вузов, широкая сеть учреждений дополнительного образования. В тоже время особенностью ценности знания, образования сегодня является прагматизм и практическая направленность.

Развитие ценности знания связано с противоречивым процессом кризиса рациональности, с одной стороны, и усиливающейся технократизацией, с другой. Иррационализация знания выражается в признании множества «миров», форм реальности, игнорировании прогресса, универсальности мира и познания, стремлении к интуитивным, недуральным, невербальным вариантам постижения «множественной», «фрагментарной» действительности.

²⁷³ Сорокина И.Д. Перемены в образовании и динамика жизненных стратегий студентов // Социс. № 10, 2033.

С. 55-61.

²⁷⁴ Положение молодежи в Астраханской области и государственная молодежная политика в 1998 году. Астрахань, 1999. С. 84.

сти. Технократизация выступает как стремление «реабилитации» рациональности, незаменимой в условиях информационного общества. Она проявляется в наступлении на гуманитарное знание, что особенно остро затрагивает сферу образования. Последствиями технократического видения мира становятся пренебрежение к природе, живому в целом, духовная «некрофилия» (термин Э. Фромма), эгоцентризм, «нарциссизм» (З. Фрейд, Э. Фромм), механицизм в понимании человека и общества, унифицированность, потеря индивидуальности, нивелирование культурного своеобразия.

4) «Болезнь перемен», стремление к постоянному обновлению условий жизни и окружению человека, в конечном счете «бегство от реальности». 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. Постоянная перемена внешних условий существования, значительная миграция населения (как внешняя, так и внутренняя) в направлении более благополучных мест жизни – вызывают 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. Западный мир, а вслед за ним и остальное человечество становится «одноразовым» по сути своих отношений с объектами мира. Использование одноразовых предметов быта, аренда вещей, которые некогда составляли семейные ценности (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 со-

стоит одна из важнейших особенностей современности, способная сблизить западное и восточное мировосприятие. Мир воспринимается как временный, текущий, как постоянный поток перемен, не привязывающий к себе человека, не усиливающий его зависимости от заботы о материальном и социальном. Так, собственная динамика развития инновационного мышления и оценивания, абсолютизируя 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. «Неукоренненное» 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. 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. Социологические исследования показывают, что современное общение молодежи не снимает главных экзистенциальных проблем. Так, опрос участников молодежных «тусовок» в Москве, Ленинграде и ряде других крупных городов России показал, что 70% молодых людей постоянно испытывают чувство одиночества, более чем у половины опрошенных возникали мысли о самоубийстве, в целом же по стране среди самоубийц люди до 29 лет составляют 28%, а среди тех, кто пытался покончить собой, – 37%²⁷⁵. Отрицание ценности Другого неизбежно приводит к самораспаду и

²⁷⁵ См. Ильинский И. М. Молодежь и молодежная политика. Философия. История. Теория. М., 2001. С. 219.

деградации. Замкнутость на собственной личности вызывает предел саморазвития, так как духовная жизнь не находит выхода, трансценденции и обогащения. Вариантами развития такой ситуации может быть деградация духовности на фоне роста физического и интеллектуально развития 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.

Негативная оценка реальности неизбежно приводит к стремлению «бегства» от нее; для низко развитой в интеллектуально-нравственном отношении личности формами этого могут быть алкоголь, наркотики, виртуальные игры, в крайнем варианте – суицид, для высоко развитой личности – религия, мистицизм, виртуальное творчество и общение, экстремальные развлечения. «Бегство от реальности» чаще всего выступает в формах вытеснения рационального, осознанного, антиномичного восприятия мира в направлении к бессознательному, эмоциональному или мистическому целостному «простому» (неразделенному на противоположности) видению. Нисходящий вариант «бегства» способствует утрате личности и ее примитивизации, восходящий вариант, интенсифицирует интуитивные способности, обогащает духовную жизнь, но также тяготеет к отрицанию личностного начала. *Причинами* «бегства от реальности», по нашему мнению выступают: острота социально-экономических, экологических, политических проблем, ухудшение здоровья, материального положения большинства граждан; неустойчивость жизни, постоянные перемены, к которым сложно адаптироваться человеку консервативного или нетворческого типа; отсутствие общественной «идеи», цели, ради которой стоило бы жить и трудиться; *бездуховная коммуникация* – общение на уровне «передачи информации», вместо дружбы – «совместное проведение времени», «тусовки» вместо любви – секса, вместо семьи – «необязывающие отношения», череда партнеров;

высокий уровень потребления внешних благ, стремление к обладанию, которое никогда не может быть удовлетворенным, вследствие чего – неудовлетворенность миром, окружающими и собой; яркость, насыщенность, экстремальность наркотического, виртуального, мистического переживания, несравнимых с восприятием окружающей повседневности. Перечисление причин можно было бы продолжить, тем более что их количество растет день ото дня. В тоже время «бегство от реальности» характерно не для всей молодежи, значительная ее часть удовлетворена настоящим, динамикой перемен, широтой открывающихся возможностей для творчества и активности.

5) Наиболее актуальной и острой оказались проблемы интеграции и глобализации мира и культуры, решение которых 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, ценностные ориентиры западного мира непосредственно сталкиваются (и 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 значи-

тельное влияние восточной духовности на западное мышление, нежели наоборот.

Главными следствиями «открытия» Востока явились следующие перемены в теоретическом мировоззрении западного мира: появление наряду с рациональной философией мощного направления различных оттенков иррационализма; перенос центра философского исследования с внешнего на внутренний мир; усиление эмоционального, романтического, эстетизированного восприятия мира; оценка мира как пустоты, иллюзии, видимости, безличной субстанции; использование образного, символического, мистического методов постижения мира; 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. Картина мира, дополненная иррациональным опытом, становится плюралистической, обнаруживающей множество «слоев» (Н. Гартман) и уровней, научные знания по характеру развития сравниваются с ризомой – корневищем в виде сплетения беспорядочно развивающихся отростков.

Эти тенденции во многом усилили пессимизм и неприятие классических ценностей. Утверждая, что «Бог умер» последователи нигилизма и экзистенциализма приходили к выводу, что слепой, бессмысленный мир в своем исходном состоянии наполнен насилием и 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-мокши, констатирует в данном случае только отсутствие в бытии смысла и духовного основания. Бытие человека в такой ситуации становится намного трагичнее самого «пессимистичного» из всех типов мировоззрений. Однако трагедия в европейском понимании всегда выступала способом очищения и освобождения от несущего

щественного и внешнего, поэтому данная концепция и нашла столь широкий отклик.

О том, что современное мировоззрение оказалось своеобразным синтезом западных и восточных парадигм свидетельствуют и социологические исследования. По мнению В. Немировского, проводившего исследование «квазирелигиозности» студентов и преподавателей Красноярского университета, современное состояние можно оценить как «религиозный синкретизм»: «полностью верят в бессмертие души 48% респондентов, что связано с реинкарнационной концепцией бессмертия и в меньшей степени с христианской концепцией посмертного существования»²⁷⁶. В целом современное мировоззрение молодежи характеризуется усилением иррационализма, интереса к религии, магии, мистицизму, не только в традиционных, но и в нетрадиционных формах.

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 невозполнимые 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 переедание, на борьбу с которым только в США ежегодно расходуется более 100 млрд. дол. Производство продуктов питания за последние десятилетие увеличилось на 30 %²⁷⁷. Глобализация только усугубляет данную проблему, способствуя не обогащению человечества в целом, а решению проблем одних народов за счет ресурсов других. Это порождает

²⁷⁶ Немировский В.Г., Стариков П.А. Тенденция «квазирелигиозности» в среде Красноярского студенчества // Социс № 10, 2003. С. 98.

²⁷⁷ Данные по: Уткин А.И. Глобализация: Процесс и осмысление. М., 2001.

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.). Положение России в системе стран мирового сообщества у большинства российской молодежи вызывает разочарование, антипатриотизм, стремление к эмиграции, в целом способствуя космополитическому настрою. Глобализация вызывает усиление смешения народов и культур, утрату связи с традицией, этнической группой, землей предков. Современный житель мегаполиса, как правило, уже не является носителем национального языка, культурных традиций. Новая культура становится эклектичной, космополитической по сути, постмодернистической, неортодоксальной по выражению. В связи с этим, ключевыми ценностными императивами современности, по нашему мнению, должны стать свобода, толерантность, уважение Другого – как единственная возможность ненасильственной глобализации экономической, социальной, информационной сфер жизнедеятельности.

В целом, аксиологическая картина современного мира характеризуется множественностью форм, фрагментацией, плюрализмом, усилением субъективного фактора на фоне либерализма и утверждения ценностной свободы. Пересмотр классических ценностей, имеющих нравственное или политическое звучание, приводит к утверждению ценностей витального и прагматического типа – внеэтических и внеисторических, в меньшей степени подверженных трансформациям. Девиантное поведение, аморализм, воспринимается «терпимо», общественно политические и патриотические ориентации приобретают ярко выраженный прагматический характер. Социолог И. Ильинский подчеркивает, что для современной молодежи характерны «противоречивость ценностного мира и поведения... пестрота мировоззренческих и политических установок, организаций, течений, неприми-

римость во взглядах, неспособность к компромиссу и согласию»²⁷⁸. Ценностная картина современного поколения молодежи отличается усилением эгоцентрических, индивидуалистических, витальных, прагматических, когнитивных ценностей; плюрализмом в оценивании знаний, форм поведения, образа жизни; ослаблением патриотических и усилением космополитических ориентиров (в направлении истернизации и вестернизации), связанный, с одной стороны, с прагматическими мотивами, а с другой – с кризисом традиционных советских и западных ценностей; отсутствием интереса к нравственным, смысло-жизненным, духовным ценностям на фоне общей иррационализации мировоззрения и возрастанию значимости религии, мистицизма.

Поворот от всеобщих, тотальных ценностей к индивидуалистическим, эгоцентрическим, низвержение прежде незыблемых духовных авторитетов не только результат «слепого разрушения и суетного обновления», но и следствие нужды, «необходимости придать миру тот смысл, который не принижал бы его до роли проходного двора в некую потусторонность»²⁷⁹. Кризис монистических учений, тоталитарных режимов, нормативной этики, религиозной ортодоксии обусловил современный *аксиологический персонализм*, когда высшей ценностью стало наделяться индивидуальное бытие, а весь мир рассматриваться как его часть или даже чуждая среда. Игнорирование индивидуальности на протяжении длительного развития цивилизации породило сверхиндивидуализм и нарциссизм, вызывающие острую критику сторонников традиционной культуры, морали, науки, политики.

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 сегодня оказывается созвучным западным устремлениям к индивидуальной свободе, поискам реализа-

²⁷⁸ Ильинский И. М. Молодежь и молодежная политика. Философия. История. Теория. М., 2001. С. 239.

²⁷⁹ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие. М. 1993. С. 88.

ции собственными силами. Сверхтотальные режимы и формы социализации, характерные для Востока, уже в древности привели к формированию ценности внутреннего гармоничного бытия, независящего от внешних связей, игнорирующего их значимость. Что касается современной *истернизации* мировоззрения, то она не означает следование за Востоком как за духовным лидером, а предполагает снятие запрета на нехристианское, языческое в религии, иррациональное, мистическое в познании, недуальное, синтетическое в этике. Запад самостоятельно подошел к отрицанию своих ведущих приоритетов – стремление к обновлению и инновациям предопределило этот исход. 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.

Парадоксом современной ситуации является усиление множественности, повышение роли единичного, личностного на фоне разворачивающейся интеграции форм жизнедеятельности, глобализации информации, экономики и культуры. Эта антиномичность составляет главное своеобразие новой мировоззренческой атмосферы общества, стремящегося к тотальности через развитие индивидуальности и свободы. Человечество сегодня выступает не только как совокупность личностей, но как некий единый субъект ценностей, поскольку индивидуальность оказывается еще более связанной со всем социальным организмом, чем раньше. Информация, произведения творчества, научные открытия «мгновенно» обезличиваются, поскольку их создание возможно лишь при использовании общей системы знаний и культуры. Массовое, глобализирующееся общество стоит на пороге качественных перемен в мировоззрении: создания космополитических ценностей, синтезирующих множественность созданных человечеством культурных традиций, снятия трех ключевых антиномий: «Запад – Восток», «Личность – Общест-

во», «Общество – Природа». Эти антиномии могут быть преодолены через восхождение к недугальному видению мира, недугальной этики плюрализма, либо через поглощение и преодоление одной системой мировоззрения другой. Первый вариант, характерный для восточной модели мышления, в XX веке становится популярным в западной науке и философии, пережившей кризис рационализма, способствует развитию толерантности, терпимости в отношениях. Второй вариант – классический для западного мышления, в данных условиях способствует усилению противостояния (в том числе экономического и военного) Восточного и Западного мира через обоснование кризиса, борьбы как главного средства разрешения противоречия.

Проведенный анализ свидетельствует, что 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. Ценностный фактор в этой связи расценивается как внутренний катализатор, способный многократно усилить действие иных общественных сил (1), как вектор, указывающий направление происходящих изменений и позволяющий усмотреть проекты будущего в настоящем (2), как духовное ядро культуры и техники, позволяющее понять смысл социальной эволюции (3). Сфера ценностей – эта сфера проектов, а значит, сфера будущего. 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, индивидуалистиче-

ского 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

Подводя итоги нашего исследования, сформулируем основные выводы. Ценность выступает одним из фундаментальных понятий философии, позволяющих осмыслить взаимодействие субъективного и объективного, материального и идеального, всеобщего и единичного, индивидуального и всечеловеческого. Феномен ценности оказывается внутренне взаимосвязанным с экзистенцией личности, существующей в бытии, без априорно заданной эссенции и цели, обретающей их самостоятельно под влиянием смысло-жизненных потребностей. Ценности в этой связи оказываются выражением преференциального своеобразия субъекта и его направленности к совершенству. Исследование выявляет экзистенциальную природу различных типов ценностей, раскрывающуюся в стремление к укоренению в бытии и приданию смысло-значимости его феноменам; в этой связи ценности предстают своеобразными формами совершенствования личности, качественного изменения ее существования, решением ключевых проблем экзистенции: смерти, одиночества, чуждости миру, абсурда, несвободы, детерминированности внешними факторами. Ценности – субъективный поиск преодоления ограничений природно-социальной программы, обретения источника усиливающего, умножающего, продляющего, совершенствующего индивидуальное бытие, выводящее его на новый уровень качества. В этой связи ценность квалифицируется как доминанта сознания и экзистенции, смысло-значимый приоритет существования, связанный с субъективным переживанием и преференцией, креативно влияющий на внутреннее развитие личности и окружающий мир.

В исследовании выявляется комплексная структура ценности, включающая три компонента (интенциональность, понятие, символ) и три уровня (смысл, значимость, переживание), связывая в единое целое рациональную, интуитивную и эмоциональную сферы личности и выражая устремленность к совершенству. В этом контексте ценность раскрывается как ан-

тиномичная в своей основе, соединяющая субъектно-объектный, материально-идеальный, интенционально-целевой, символическо-понятийный аспекты.

Важнейшая роль выражения субъективности во внешнем мире принадлежит оцениванию. Оно выступает творческим креативным процессом наполнения объектов субъективными значениями и смыслами, связанными с переживаниями, результатом которых оказывается символическое или практическое преобразование действительности. По отношению к субъекту оценивание может быть определено как акт трансцендирования, выхода индивидуальности вовне, по отношению к действительности оно есть *субъективация* объектов, их активизация, подавление или трансформация в соответствии со смыслами существования субъекта. В отличие от знаний, результаты оценивания содержат предельное количество информации о внутреннем бытии субъекта и выступают в мире его высшей манифестацией. Исходным пунктом в оценивании внешних объектов выступает самооценивание, которое становится основой для формирования низкой или высокой оценки внешних объектов. Результатом оценивания становится творчество ценностей, в которых отражается своеобразие внутреннего мира их автора, его способности, притязания, предпочтение и выбор.

Изучение генезиса ценности показывает, что это многофакторный процесс, включающий внешний (материальный и социальный) и внутренний (иррациональный и рациональный) источники, роль которых усиливается или уменьшается в зависимости от особенностей самого субъекта и объективных культурно-исторических условий. Материальная (природная и экономическая) и социальная сферы формируют *объекты* ценностного отношения, условия «здесь и теперь» бытия, оказывают программирующее влияние на экономические, социальные, культурные ценности. Бессознательная сфера психики индивида, включающая чувственные, инстинктивные, интуитивные способности, детерминирует индивидуальные *переживания* положительного или отрицательного наполнения, влияющие на отноше-

ние к себе и к миру с позиции недостаточного совершенства, восполнения недостающего качества. Разум, рефлексия определяет *смысловое* поле ценности; обуславливает антиномичное восприятие мира, предполагающее оценку; содействуют саморазвитию, независимости от социально-природной программы.

Поиск субъектов ценностей приводит к заключению, что таковыми выступают все индивиды, стремящиеся в различных формах к разрешению ключевых экзистенциальных проблем (смерти, несвободы, одиночества, абсурда). В зависимости от варианта решения данных проблем среди них выделяются «витальный», «социальный», «мистический» и «экзистенциальный» типы, в различной мере испытывающие влияние объективации. Формирование «всеобщих», «всечеловеческих» нравственных ценностей осуществляется личностями, способными при решении смысло-жизненных проблем руководствоваться интересами Другого, мира в целом. Имея способность к творчеству, формулированию собственных идей, они выступают источниками духовного развития общества. Социокультурные ценности в этой связи рассматриваются как доминанты общественной динамики, формирующиеся творческой элитой общества, способной к созданию надличностных императивов, по направленности совпадающих с объективно-историческими цивилизационными процессами, способствуя их интенсификации или корректировке.

Предложенная в работе классификация ценностей, выстроенная с позиции антиномично-плюралистического принципа, позволяет включить все многообразие ценностей в единую систему через составление ценностных диапазонов. Диапазоны включают шкалу ценностных предпочтений и позволяют учесть своеобразие отдельных типов обществ и субъектов, основываясь на принципах демократизма и толерантности. Включение в единый диапазон ценностных предпочтений народов (личностей) с различными мировоззренческими и культурными традициями видится необходимым в условиях развивающегося процесса интеграции планетарного сознания, по-

требности в ведении межкультурного диалога, основанного на самоуважении и понимании Другого.

Компаративно-экзистенциальный анализ «осевых» ценностей личности раскрывает их преобразующий, креативный характер, как в отношении субъекта, так и в отношении внешнего мира. Различные виды ценностей (биологические, антропологические, когнитивные, социальные, этические) раскрываются как единые по смыслу в экзистенциальном измерении, способствующие разрешению ключевых смысло-жизненных проблем (смерти, абсурдности, одиночества и т.д.) В результате проведенного исследования выявляется аксиологическая дихотомия мировоззрения цивилизации, состоящая в дуализме форм оценивания внешней реальности и субъекта оценивания. Первая аксиомодель характеризуется незначительной оценкой феноменального, множественного бытия и предельно высоким статусом пустоты и непроявленности; для нее свойственна заниженная оценка субъекта оценивания и стремление к его снятию, через растворение в безличном первоисточке сознания. Вторая аксиомодель характеризуется высокой оценкой множественной внешней реальности, переоценкой способностей субъекта в познании и контроле над ней. В условиях современной глобализации обе модели не только сосуществуют, но и взаимовлияют друг на друга, определяя динамику современных преобразований в природе и обществе. В этой связи современная эпоха рассматривается как качественно новая форма развития человечества, выходящая на уровень единого космополитического мировоззрения, основанием которого может стать либо синтез, снятие обеих сторон, либо экспансия и поглощение одной стороны другой.

Анализ современной ценностной картины свидетельствует о ее неустойчивости, плюралистичности, динамизме. Ценности современной молодежи, формирующие «образ будущего», отличаются снижением роли духовных приоритетов по отношению к витальным, гедонистическим и экономическим (исключение составляют когнитивные ценности, имеющие приоритет у нового поколения интеллектуальной элиты в условиях инфор-

мационного общества); усилением фрагментации, множественности на фоне усиливающейся глобализации, вызывающей «переполнюсовку» классических цивилизационных приоритетов; недовольством настоящим, «бегством» от повседневности в различных формах (от примитивных, до виртуальных и мистических); ориентацией в большей степени на личные интересы и переживания, усилением эгоистических тенденций, безразличия в отношении Другого; трансформацией мировоззренческих приоритетов в направлении к космополитизму (под влиянием как вестернизации, так и истернизации), внеэтического, плюралистического, иррационального видению мира под влиянием постмодернистических настроений.

В целом, анализ роли ценностей показывает, что они выступают способом активного участия личности в становление бытия, его трансформации (совершенствовании или разрушении). Ценность в ее экзистенциальном аспекте выступает неким вектором, отражающим направление тех изменений, которые не относятся к разряду объективных, спонтанных, естественно-природных. Моделирование реальности в сознании, ее практическое изменение и дополнение с позиции должного выступает сферой свободы индивида, который оказывается способным выйти за рамки собственной природно-социальной программы.

Современные поиски выхода из многомерного кризиса, переживаемого человечеством, сегодня совпадают с процессами интеграции мировоззрения, осуществлением «всеединства», синтеза отдельных традиций. Это вызывает надежды на обретение новых ценностей с учетом достоинств каждой культуры с позиции толерантности, экофильности, ненасилия. Множественность современной ценностной картины мира показывает, что единственным вариантом сосуществования различных типов мировоззрения в условиях глобализирующегося мира является уважение к жизни, свободе, ценностям Другого. Современный человек, как и весь мир, становится открытой системой, в его сознании переплетаются собственные предпочтения, традиции, новации и влияния извне. Этот синтез становится всеобщим, глобаль-

ным, и важно, какие из ценностей будут иметь в нем приоритетное значение, поскольку именно они во многом определяют направленность дальнейшего развития.

Данное исследование свидетельствует о необходимости повышения внимания к ценностному фактору в бытии отдельного индивида и общества в целом не только с этико-эстетических позиций, но и в контексте антропологической и онтологической проблематики. Ценности личности в этом аспекте выступают высшим феноменом свободы переживания, творения и пре-творения смыслов и значений реальности, трансцендированием индивидуальности вовне, формой осуществления включенности субъекта в бытие без потери его уникальности, мерой участия в процессе духовной эволюции.

В качестве перспектив дальнейшего развития исследований данной проблемы можно рассматривать всесторонний анализ влияния ценностного фактора на становление личности и динамику общества, изучение ценностных доминант отдельных эпох и культур, поиск механизмов трансформации внешнего и внутреннего бытия под влиянием ценностей, создание особого направления – неэкзистенциальной аксиологии, позволяющей осмыслить свободу личности в творчестве смыслов и ценностей как форму взаимодействия, диалога, совершенствования человека и бытия.

Список использованной литературы

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. Анисимов С.Ф. Аксиология: основные понятия и проблемы. М.: МГУ, 1999. 250 с.
6. 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.
7. Аристотель. Соч.: В 4 т. / Ред. В.Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976-1984. Т.1. 550 с.
8. Арон Р. Философия истории // Философия и общество. № 1. 1997. С. 254-272.
9. Арсеньев В.Р. Звери - Боги - Люди. М.: Политиздат, 1991. 158 с.
10. Баева Л.В. Ценностные основания индивидуального бытия: опыт экзистенциальной аксиологии. М.: Прометей, 2003. 250 с.
11. Баева Л.В. Ценности изменяющегося мира: экзистенциальная аксиология истории. Астрахань: Изд-во АГУ, 2004. 282 с.
12. Баева Л.В. Цивилизация и ее духовные основания. Диссертация на соискание уч. степени канд. филос. наук. Волгоград, 1998. 122 с.
13. 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.
14. Баева Л.В. Проблема субъекта ценностей в контексте цивилизационного подхода // Элитологические исследования: Научно-теоретический журнал. №1-2. Астрахань: МАСУ АФ, 2000. С. 52-60.
15. 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.
16. Баева Л.В. Субъективно-волевой фактор формирования ценностей // Ученые записки: Материалы докладов итоговой научной конфе-

- ренции АГПУ. 26 апреля 2000 г. Астрахань: Изд-во АГПУ, 2000. С. 49–55.
17. 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.
 18. 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.
 19. 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.
 20. 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.
 21. Баева Л.В. Информация как ценность бытия // Труды членов РФО. М.: Московский философский фонд, 2002. Вып. 3. С. 56–62.
 22. 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.
 23. Баева Л.В. Ценности: понятийный, структурный, функциональный анализ // Гуманитарные исследования: Журнал фундаментальных и прикладных исследований. № 4. Астрахань: Изд-во АГПУ. 2002. С. 5–11.
 24. 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. 2002. С. 4–13.
 25. Baeva L. Axiology analyses of phenomenon of Life // XXI World Congress of Philosophy. Abstracts. Istanbul Convention and Exhibition Center, Turkey, 2003. P. 19.
 26. Баева Л.В. Аксиология буддийского мировоззрения // Буддийская культура и мировая цивилизация: Материалы третьей Российской научной конференции. Элиста: КалмГУ, 2003. С. 33–39.
 27. Баева Л.В. Аксиологический анализ феномена жизни // Философия и общество №3, 2003. С. 139–159.
 28. Баева Л.В. Ценностные основания бытия // Вестник Омского государственного университета. № 5. 2003. С.15–20.
 29. Баева Л.В. Духовность личности с позиции экзистенциальной аксиологии // Философия образования. № 8. 2003. С. 209–219.

30. Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. М.: РГГУ, 2000. 1005 с.
31. Бахтин М. Литературно-критические статьи. М.: Худ. лит-ра, 1986. 541 с.
32. Бахтин М. Эстетика словесного творчества / Прим. С.С. Аверинцева, С.Г. Бочарова. М.: Искусство, 1979. 444 с.
33. Белинский В.Г. Полн. собр. соч. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1955. Т. 7. 799 с.
34. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М.: «Academia», 1999. 783 с.
35. Бергсон А. Творческая эволюция / Пер. с фр. М.: ТЭРРА, КАНОН-ПРЕСС-Ц, 2001. 384 с.
36. Бердяев Н. «О рабстве и свободе человека», «Я и мир объектов», «Опыт эсхатологической метафизики» // Творчество и объективация. Минск: Экономпресс, 1999. 304 с.
37. Бердяев Н. А. О назначении человека. Париж: YMSA-PRESS, 1931. 382 с.
38. Бердяев Н. Самопознание. М.: Международные отношения, 1990. 336 с.
39. Бердяев Н. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 175 с.
40. Бердяев Н.А. И мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж: YMSA-PRESS, 1931. 568 с.
41. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989. 607 с.
42. Беркли Дж. Соч. / Сост. И.С. Нарский. М.: Мысль, 1978. 556 с.
43. Библиотека всемирной литературы. Поэзия и проза Древнего Востока. Серия 1. М.: Художественная литература, 1973. Т. 1. 735 с.
44. Блюмкин В.А. Этика и жизнь. М.: Политиздат, 1971. 109 с.
45. Brentano Ф. О происхождении нравственного познания. СПб.: Алетейя, 2000. 186 с.
46. 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.
47. Бродель Ф. Игры обмена. / Пер. с фр. т.2. М.: Прогресс, 1988. 629 с.
48. Булгаков С. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. 413 с.
49. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
50. Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Соч.: В 2 т. М., СПб.: Искусство, Имапресс, 1999. Т. 1. 415 с.
51. Бургин М.С., Кузнецов В.И. Аксиологические аспекты научных теорий. Киев: Наука думка, 1991. 179 с.
52. Буркхардт Г. Непонятая чувственность // Это человек: Антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 124–156.

53. В поисках человечности. Гуманистические ценности европейской цивилизации и проблемы современного мира. М.: Прогресс, 1993. Ч.1 /Л.А. Баранов и др. 386 с.
54. Василенко В.А. Мораль и общественная практика. М.: Изд-во МГУ, 1983. 176 с.
55. Васильев Л.С. Генеральные очертания исторического процесса (Эскиз теоретической конструкции) // Философия и общество. 1997. №1–2. С. 89–156, 90–162.
56. Вебер М. Избр. произв. Пер. с нем. М.: Прогресс, 1990. 804 с.
57. Вебер М. Избр. соч. Образ общества. М.: Юрист, 1994. 704 с.
58. Вейденгаммер Ю. О сущности ценности: Социологический набросок. СПб., 1911. 88 с.
59. Вельверде К. Философская антропология. / Пер. с исп. М.: Христиан, Россия, 2000. 482 с.
60. Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. / Пер. с фр. М.: Мысль, 1988. 326 с.
61. 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.
62. Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия // Дух и история. М.: Юрист, 1993. 687 с.
63. Винер Н. Кибернетика и общество / Пер. с англ. М.: Иностран. лит-ра, 1958. 200 с.
64. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи Древней Греции и Рима. М.: Высшая школа, 1988. 495 с.
65. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М.: Иностранная литература, 1958. 131 с.
66. Волков П. Разнообразие человеческих миров: Руководство по профилактике душевных расстройств. М.: АРГРАФ, 2000. 528 с.
67. Вольтер Ф. Философия истории. / Пер. с фр. СПб. 1868. 202 с.
68. Вонг Е. Даосизм / Пер. с англ. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. 352 с.
69. Выжлецов Г.П. Аксиология культуры. СПб.: Изд. СПб ун-та, 1996. 149 с.
70. 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.
71. Гайденок П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. М.: Политиздат, 1991. 367 с.
72. Гартман Н. Эстетика / Пер. с нем.; Под ред. А.С. Васильева. М.: Иностран. лит-ра, 1958. 692 с.
73. Гегель Г. В.Ф. Лекции по истории философии: Соч. в 14 т. / Пер. с нем. М.: Соцэкгиз, 1932. Т. 9. Кн. 1. 446 с.
74. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. М.: Мысль, 1974. Т.1. 486 с.

75. Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем. М.: Мысль, 1990. 524 с.
76. Гегель Г.В.Ф. Эстетика / Пер. с нем. М.: Соцэкгиз, 1968. Т. 1. 440 с.
77. Генон Р. Очерки о традиции и метафизике / Пер с фр. СПб.: Азбука, 2000. 320 с.
78. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества / Пер. с нем. М.: Наука, 1977. 703 с.
79. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М.: Школа-Пресс, 1995. 448 с.
80. Гильдебранд Д. фон. Этика / Пер. с нем. СПб.: Алетейя, 2001. 569 с.
81. Гильдербранд Д. Фон. Метафизика любви. / Пер. с нем. СПб.: Алетейя, 1999. 435 с.
82. Гиренок Ф.И. Ускользающее бытие. М.: РАН, Институт философии, 1994. 220 с.
83. Гиро П. Частная и общественная жизнь греков. / Пер. с фр. С-Пб.: Алетейя, 1995. 470 с.
84. Гоббс Т. Соч.: В 2 т. / Пер. с англ. М.: Мысль, 1991. Т. 2. 713 с.
85. Гобозов И.А. Философия истории: проблемы и перспективы // Философия и общество. 1997. № 2. С. 162–193.
86. Гофф Ле. Ж. Цивилизация средневекового Запада. / Пер с фр. М. 1992. С.452.
87. Гринин Л.Е. Производительные силы и исторический процесс. Волгоград: ФГУП «ИКП «Царицын», 2003. 272 с.
88. Грэхем Л.Р. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. М.: Политиздат, 1991. 480 с.
89. Губман Б.Л. Западная философия культуры XX века. Тверь: ЛЕАН, 1997. 287 с.
90. Гумилев Л. Этногенез и биосфера Земли. М.: ТОО «Мишель и К», 1993. 500 с.
91. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М.: Искусство, 1972. 318 с.
92. Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. 395 с.
93. Гуссерль Э. Феноменология // Логос. М. 1991. № 1.
94. Дао: Гармония мысли: Сб. текстов. М., Харьков: ЭКСМО ПРЕСС, Фолио, 2000. 864 с.
95. Декарт Р. Избранные произведения / Пер. с фр. и лат. М.: Госполитиздат, 1950. 710 с.
96. Деррида Ж. Эссе об имени / пер. с фр. М., СПб.: изд-во «Институт экспериментальной социологии», «Алетейя», 1998. 190 с.
97. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Общ. ред. А.Ф. Лосева. М.: Мысль, 1979. 620 с.
98. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1989. Т.18. 371 с; Т. 28. 552 с.

99. Древнекитайская философия: Сб. текстов. В 2 т. М.: Принт, 1972. Т. 1. 361 с.
100. Древнеримская философия: От Эпиктета до Марка Аврелия: Сочинения / Пер. с лат и древнегреч. Харьков: Фолио; М.: ООО «Фирма» Издательство АСТ», 1999. 832 с.
101. Дробницкий О.Г. Мир оживших предметов. М.: Политиздат, 1967. 351 с.
102. Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. М.: Канон, 2002.
103. Духовные искания древнего человека. М.: Наука, 1984. 216 с.
104. Духовные ценности как предмет философского анализа: Сб ст. / под ред. Е.Г. Яковлева. М.: МГУ, 1985. 144 с.
105. Дхаммапада // Буддизм. Четыре благородных истины. М., Харьков: ЭКСМО ПРЕСС, Фолио, 2001. 992 с.
106. Дьюи Дж. Реконструкция в философии / Пер. с англ. М.: Логос, 2001. 168 с.
107. Дрэпер Дж. В. История умственного развития Европы. / Пер. с англ. Киев - Харьков.: Кн. изд. Ф.А. Иогансона, т. 1. 1896. 327 с.
108. Дюмулен Г. История Дзэн-буддизма. Индия и Китай / Пер. с англ. СПб.: ТОО ОРИС, ТОО ЯНА-ПРИНТ, 1994. 336 с.
109. Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа (ок.530 - ок.430 гг. до н. э.). Л.: Наука, 1990. 187 с.
110. Жювиньи Р. Де. О упадке нравов со времен греков и римлян до наших дней. / Пер с фр. СПб.: Тип. И. Иоанесова, 1812. 411 с.
111. Залевская З.П. Духовно-культурные ценности: Сущность, особенности, функционирование. Киев: Мыстэцтво, 1990. 234 с.
112. Здравомыслов А.Г. Потребности. Интересы. Ценности. М.: Политиздат, 1986. 221 с.
113. Зимовец С. Клиническая антропология как уход от смысла. М.: Фонд «Прагматика культуры», 2003. 136 с.
114. Зиммель Г. Избранное / Пер. с нем. М.: Юрист, 1996. Т. 2: Созерцание жизни. 604 с.
115. Зиммель Г. Проблемы философии истории // Философия и общество. 1997. № 1. С. 244–254.
116. Иванов Вяч. Родное и вселенское. М.: Республика, 1994. 426 с.
117. Ивин А.А. Основания логики оценок. М.: МГУ, 1970. 320 с.
118. Ивин А.А. Основы теории аргументации. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1997. 352 с.
119. Ивин А.А. Философия истории: Уч. пос. М.: Гардарики, 2000. 528 с.
120. Ильин И. О грядущей России. М.: Воениздат, 1993. 368 с.
121. Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. 464 с.
122. Ильинский И. М. Молодежь и молодежная политика. Философия. История. Теория. М.: Голос, 2001. 696 с.

123. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. М.: Наука, 1991. 197 с.
124. Истины и ценности на рубеже XX-XXI вв: Материалы симпоз. / Отв. ред. Б.Н. Бессонов, И.З. Налетов. М.: РАН, 1992. 248 с.
125. Каган М.С. Человеческая деятельность. М.: Политиздат, 1974. 328 с.
126. Каган М.С. Философская теория ценности. СПб.: Петрополис, 1997. 205 с.
127. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде / Пер. с фр. // Сумерки богов / Сост и общ. ред. А.А. Яковлева. М.: Политиздат, 1990. С. 222-319.
128. Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство / Пер. с фр. М.: Политиздат, 1990. 415 с.
129. Кант И. Соч.: В 6 т. / Общ. ред. В.Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1965. Т. 4. 544 с.
130. Кант И. Трактаты и письма. М.: Мысль, 1980. 325 с.
131. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения / Пер. с нем. СПб.: Наука, 1999. 471 с.
132. Карабущенко П.Л. Антропологическая элитология. М.-Астрахань: АстрФ МОСУ, 1999. 231 с.
133. Кареев Н.И. Беседы о выработке миросозерцания. С-Пб.: Типография М. Стасюлевича, 1904. 163 с.
134. Кареев Н.И. Суд над историей. Нечто о философии истории // Рубеж: Альманах социальных исследований. 1991. № 1. С. 4–18.
135. Кассирер Э. Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры / Пер. с нем. // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988.
136. Кассирер Э. Философия символических форм: Введение и постановка проблемы / Пер. с нем. // Культурология. XX век: Антология. М.: Юрист, 1995. 730 с.
137. Клягин Н.В. От доистории к истории: Палеосоциология и социальная философия. М.: Наука, 1992. 192 с.
138. Клягин Н.В. Цивилизация как закономерность истории // Философия и общество. 1998. № 2. С. 90–106.
139. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории; Автобиография. / Пер. с англ. М.: Наука, 1988. 485 с.
140. Колпинский Ю.Д. Великое наследие античной Эллады для современности. М.: Изобразительное искусство, 1988. 1080 с.
141. Кольб Г.Ф. История человеческой культуры. / Пер. с нем. Киев. Харьков.: Кн. Изд. Ф.А. Иогансона, 1898. 558 с.
142. Козловски П. Культура постмодерна: Общественно-культурные последствия технического развития. М.: Изд-во «Республика», 1997. 238 с.
143. Крапивенский С.Э. Социальная философия. Волгоград: Комитет по печати, 1996. 352 с.

144. Кропоткин П.А. Этика. М.: Политиздат, 1991. 496 с.
145. Кульпин Э.С. Путь России. Кн.1: Первый социально-экологический кризис. М.: Московский лицей, 1995. 200 с.
146. Культура и ценности. Сб-к науч. трудов. Тверь: Тверский гос. ун-т, 1992. 149 с.
147. Кузнецов Г.В., Максимов Л.В. Духовные ценности: утраты, поиски, обретения. Нижний Новгород: Волго-Вятское книж. изд-во, 1991. 223 с.
148. Кьеркегор С. Наслаждение и долг / Пер. с дат. Ростов н/Д.: Феникс, 1998. 416 с.
149. Лавров П.Л. Три беседы о современном значении философии // Философия и социология. Избранные произведения: В 2 т. М.: Мысль, 1965. Т. 1. 752 с.
150. Леви-Брюль Л. Сверх-естественное в первобытном мышлении / Пер. с фр. М.: Мысль, 1994. 608 с.
151. Леви-Стросс К. Культурная антропология. / Пер. с фр. М.: Мысль, 1985. 382 с.
152. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Пер. с фр. СПб.: НОУ – Высшая религиозно-философская школа, 1998. 265 с.
153. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. М., СПб.: Университетская книга, 2000. 416 с.
154. Леиашвили П.Р. Анализ экономической ценности. М.: Экономика, 1990. 191 с.
155. Леиашвили П.Р. Ценность как категория аксиологии. Тбилиси: Изд. Тбилисского ун-та, 1990. 81 с.
156. Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. / Пер. с нем. М.: Мысль, 1982. Т. 1. 636 с.
157. Лейси Хью. Свободна ли наука от ценностей. Ценности и научное понимание. / Пер. с англ. М.: Логос, 2001. 360 с.
158. Ленин В. И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве // Полн. собр. соч., т. 1. 456 с.
159. Линдبلاد Я. Человек – ты, я и первозданный: (эволюция человека). / Пер. со швед. М.: Прогресс, 1991. 261 с.
160. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. / Пер. с фр. Н.А. Шматко М.: Ин-т эксп. социол.; СПб.: Алетейя, 1998. 159 с.
161. Локк Дж. Соч.: В 3 т. / Пер. с англ. М.: Мысль, 1988. Т. 3. 668 с.
162. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика / Вступ. ст. А.А. Тахо-Годи. М.: ООО Изд. АСТ; Харьков: Фолио, 2000. 624 с.
163. Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Терра, Республика, 1999. 432 с.
164. Лосский Н.О. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. Paris: YMCA-PRESS, 1931. 131 с.

165. Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Сост. А.П. Поляков. М.: Республика, 1995. 400 с.
166. Лотце Г.Р. Основания практической философии. СПб., 1882. 154 с.
167. Лукреций. О природе вещей / Пер. с лат. М.: Мысль, 1983. 210 с.
168. Лысенко В.Г. «Философия природы» в Индии. Атомизм школы вайшешика. М.: Наука, 1986. 198 с.
169. Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М.: Восточная литература. РАН, 1994. 383 с.
170. Максимов А.Н. Философия ценности. М.: Высшая школа, 1997. 176 с.
171. Марков Б.В. Философская антропология: очерки истории и теории. СПб.: Лань, 1997. 384 с.
172. Маркузе Г. Эрос и цивилизация: философские исследования фрейдизма // Человек и его ценности. Всемирный философский конгресс в Брайтоне. 1988. М., 1988. Ч.2. 144 с.
173. Маркузе Г. Одномерный человек / пер. с англ. М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. 331 с.
174. Маслоу А. По направлению к психологии бытия / Пер. с англ. М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. 272 с.
175. Медведев Н.П. Переоценка ценностей как социальный феномен. Ставрополь: Изд-во Ставропольского гос. ун-та: Нонпарель, 1995. 104 с.
176. Мееровский Б.В. Английские моралисты XVIII в. О «природе человека» // История философии и вопросы культуры. М.: Наука, 1975. 319 с.
177. Мейстер Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения / Пер. с нем. СПб.: Азбука, 2000. 217 с.
178. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер с фр. СПб.: Ювента, Наука, 1999. 606 с.
179. Мечников Л. Цивилизация и великие исторические реки. М.: Прогресс Пангея, 1995. 464 с.
180. Мид М. Культура и мир детства: Избр. произведения. / Пер. с англ. М.: Наука, 1988. 429 с.
181. Мир и эрос: Антология текстов о любви. М.,: Политиздат, 1991. 335 с.
182. Мозг и сознание (Философские и теоретические аспекты проблемы). М.: Философское общество СССР, 1990. 192. с.
183. Монтень М. Опыты. Избранные главы / Пер. с фр. Ростов н/Д: «Феникс», 1998. 544 с.
184. Моисеев Н.Н. Цивилизация на переломе: Пути России. М.: РАН, 1996. 167 с.
185. Монтескье Ш. Избранные произведения. Пер. с фр. М.: Гослитиздат, 1955. 386 с.

186. Моральные ценности и личность / Под ред. А.И. Титаренко, Б.О. Николаичева. М.: МГУ, 1994. 175 с.
187. Морохоева З.П. Личность в культурах Востока и Запада. Новосибирск.: ВО Наука, 1994. 206 с.
188. Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей М.: Политиздат, 1991. 463 с.
189. Мунье Э. Что такое персонализм? / Пер с фр. М.: Изд-во гуманитарной литературы. 1994. 128 с.
190. Мур Дж. Принципы этики / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1984. 326 с.
191. Мчедлов М.П. Становление нового типа цивилизации. М.: Прогресс, 1980. 333 с.
192. Мюллер М. Шесть систем индийской философии / Пер. с англ. М.: Типография Рихтер, 1901. 380 с.
193. Наука и ценности: Ученые записки каф. общественных наук вузов Ленинграда / Под ред. М.С. Кагана, Б.В. Маркова. Л.: ЛГУ, 1990. 182 с.
194. Немировский В.Г., Стариков П.А. Тенденция «квазирелигиозности» в среде Красноярского студенчества // Социс № 10, 2003. С. 95-98.
195. Нибур Х.Р. Средоточие ценности // Культурология XX век: Антология. Аксиология или философские исследования природы ценностей. М.: РАН, 1996. 144 с.
196. Ницше Ф. Избр. произв. М.: Просвещение, 1993. 573 с.
197. Ницше Ф. Полн. собр. соч. М.: Соцэкгиз, 1910. Т. 9. 326 с.
198. Никонов К.М. Свобода и ее содержание. Волгоград: ВГПИ, 1972. 140 с.
199. Новгородцев П. Политические идеалы древнего и нового мира. - М.: Московское научное издательство, 1919. - 211 с.
200. Омельченко Н.В. Первые принципы философской антропологии. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 1997. 196 с.
201. О человеческом в человеке. Под ред. И.Т. Фролова М.: Политиздат, 1991. 367 с.
202. Платон. Диалоги / Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1986. 605 с.
203. Платон. Соч.: В 3-х т. / Пер. с древнегреч. М.: Мысль, 1971. Т.1. 623 с.
204. Печчеи А. Человеческие качества. / Пер. с итал. М.: Прогресс, 1980. 347 с.
205. Подольская Е.А. Ценностные ориентации и проблема активности личности. Харьков: Основа, 1991. 162 с.
206. Положение молодежи в Астраханской области и государственная молодежная политика в 1998 году. Астрахань: Комитет по делам молодежи Администрации астраханской области, 1999. 104 с.
207. 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.

208. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1986. 431 с.
209. Природа и древний человек: Основные этапы развития природы палеолитического человека и его культуры на территории СССР в плейстоцене. М.: Мысль, 1981. 223 с.
210. Пять домов Дзэн / Сост и ред. Т. Клири. СПб.: Евразия, 2001. 256 с.
211. Рассел Б. Новейшие работы о началах математики / Пер. с англ. СПб.: Изд. П.П. Сойкина, 1913. 118 с.
212. Рибо Т. Эволюция общих идей. / Пер. с фр. С-Пб.: Южно-Русское книгоиздательство, 1989. 324 с.
213. Риккерт Г. Философия жизни. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. 240 с.
214. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. 413 с.
215. Риккерт Г. Философия истории. СПб.: Изд. П.П. Сойкина 1908. 146 с.
216. Рис-Дэвис Т.В. Буддизм / Пер. с англ. О.П. Семеновой СПб., 1899. 324 с.
217. Розанов В.В. О понимании: Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. СПб.: Наука, 1994. 538 с.
218. Розов Н.С. Конструктивная аксиология и этика ценностного сознания // Философия и общество. 1999 № 5. С. 92–120.
219. Розов Н.С. Структура цивилизации и тенденции мирового развития. Новосибирск: Новосибирский ун-т, 1992. 214 с.
220. Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. М.: Учпедгиз, 1946. 704 с.
221. Самородов В.Н. Проблема генезиса первичных цивилизаций: Автореф. дис. канд. ист. наук. С-Пб.: СПб ун-т, 1996. 24 с.
222. 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.
223. Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. М.: Республика, 2002. 639 с.
224. Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм / Пер. с фр. // Сумерки богов / Сост и общ. ред. А.А. Яковлева. М.: Политиздат, 1989. С. 319–345.
225. Сартр Ж.П. Стена. Избранные произведения / Пер. с фр. М.: Политиздат, 1992. 480 с.
226. Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. Против этиков. М.: Мысль, 1976. Т. 1. 346 с.
227. Сервера Эспиноза А. Кто есть человек? Философская антропология // Это – человек. Антология. М.: Высшая школа, 1995. С. 75–101.

228. Сердюков Ю.М. Естественные информационные системы и нерелективные формы познания // Философские науки. № 3, 2003. С. 105-121.
229. Серл Дж. Открывая сознание заново / Пер. с англ. М.: Идея-Пресс, 2002. 256 с.
230. Скутнева С.В. Гендерные аспекты жизненного самоопределения молодежи // Социс. № 11, 2003. С.73-78.
231. Смирнов Л.М. Эмпирическое изучение базовых ценностей // Мир России. № 1, 2002. С.166-184.
232. Смит А. Исследования о природе и причинах богатства народов. М.: Соцэкгиз, 1962. 684 с.
233. Современная философия: Словарь и хрестоматия / Под ред. В.П. Кохановского. Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. 511 с.
234. Современные теории цивилизаций: РЖ. М.: Наука, 1995. 486 с.
235. Соколов А.В., Щербаков О.И. Ценностные ориентации постсоветского гуманитарного студенчества // Социс № 1. 2003.С.115-124.
236. Соловьев Вл. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. 892 с.
237. 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.
238. Сорокина И.Д. Перемены в образовании и динамика жизненных стратегий студентов // Социс. № 10, 2003. С. 55-61.
239. Состояние и перспективы развития семейной и молодежной политики в Астраханской области. Астрахань: Изд. Астраханского гос. пед. ун-та, 2001. 44 с.
240. Спиноза Б. Избр. соч.: В 2 т. / Пер. с лат. и голл. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. 631 с.
241. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье: Богословско-политический трактат / Пер. с лат. и голл. Харьков: Фолио, М.: АСТ, 2000. 400 с.
242. Средневековая андалузская проза / Пер. с араб. М.: Художественная литература, 1985. 479 с.
243. Степанянц М.Т. Восточная философия. Вводный курс. Избранные тексты. М.: Восточная литература РАН, 2001. 511 с.
244. Степин В.С. Научная рациональность в гуманистическом измерении // О человеческом в человеке. М.: Политиздат, 1991. 367 с.
245. Степин В.С. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Традиция, 2000. 744 с.
246. Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. М.: Наука, 1994. 312 с.
247. Столович Л.Н. Красота. Добро. Истина: Очерк истории эстетической аксиологии. М., Республика. 1994. 464 с.
248. Столович Л.Н. Философия. Эстетика. Смех. СПб., Тарту: ТОО «КРИПТА», 1999. 384 с.

249. Стычень Т. Что такое аксиология? // Культурология XX век: Антология. Аксиология или философские исследования природы ценностей. М.: РАН. 1996. 144 с.
250. Судзуки Д. Основы Дзэн-Буддизма. Бишкек: МП Одиссей, 1993. 672 с.
251. Супрун В.И. Ценности и социальная динамика // Наука и ценности. Новосибирск: Наука, 1987. 242 с.
252. Сурина И.А. Ценности. Ценностные ориентиры. Ценностное пространство. М.: Институт молодежи, 1999. 183 с.
253. Сутта-Нипата: Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга / Пер. с пали. М.: Алетея, 2001. 248 с.
254. Тай Ситупа Двенадцатый. Относительный мир, абсолютный ум. М.: Путь к себе, 1997. 191 с.
255. Таранов П.С. Анатомия мудрости: 120 философов: В 2 т. Симферополь: Таврия. 1996. 624 с.
256. Тайлор Э.Б. Первобытная культура. / Пер. с англ. М.: Политиздат, 1989. 572 с.
257. Тард Г. Социальная логика. СПб.: Социально-психологический Центр, 500 с.
258. Тарнас Р. История Западного мышления / Пер. с англ. М.: Крон-Пресс, 1995. 448 с.
259. Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 22 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 12. 478 с.
260. Торчинов Е.А. Даосизм: Опыт историко-религиозного описания. СПб.: Лань, 1998. 448 с.
261. Торчинов Е.А. Философия буддизма Махаяны. СПб.: «Петербургское Востоковедение», 2002. 320 с.
262. Тоффлер А. Шок будущего / Пер. с англ. М.: ООО Изд. АСТ, 2002. 557 с.
263. Трельч Э. Историзм и его проблемы / Пер. с нем. М.: Юрист, 1994. 719 с.
264. Трубецкой Е. Смысл жизни. М.: Грааль, 2001. 336 с.
265. Трубников Н.Н. О смысле жизни и смерти. М.: РОССПЭН, 1996. 383 с.
266. Тугаринов В.П. О ценностях жизни и культуры. Л.: Изд-во ЛГУ, 1960. 156 с.
267. Урсул А.Д. Отражение и информация. М.: Мысль, 1975. 309 с.
268. Урсул А.Д., Урсул Т.А. Эволюция. Космос. Человек (общие законы развития и концепция антропокосмизма). Кишинев: Штиница, 1986. 226 с.
269. Уткин А.И. Глобализация: Процесс и осмысление. М.: Логос, 2001. 254 с.
270. Февр Л. Бои за историю. / Пер. с фр. М.: Наука, 1991. 629 с.
271. Фейербах Л. Сущность христианства // Мир и эрос. Антология текстов о любви. М.: Политиздат, 1991. С. 173–184.

272. Ферштайн Г. Тантра / Пер. с англ. М.: ФАИР-ПРЕСС, 2002. 395 с.
273. Философия истории. Антология: Уч. пос. / Сост., ред. Ю.А. Кимелева. М.: Аспект Пресс, 1995. 351 с.
274. Философия и аксиология. Велико Търново: Библиотека Диогена «Св. и св. Кирилл и Мефодий», 1993. 322 с. (на укр. яз.)
275. Философия истории / Под ред. А.С. Панарина. М.: Гардарики, 1999. 432 с.
276. Философия китайского буддизма / Пер. с кит. Е.А.Торчинова. СПб.: Азбука-классика, 2001. 256 с.
277. Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. // Сост и общ. ред. Игумена Андроника (А.С. Трубачева). М., 1994. Т. 1. 797 с.
278. Флоренский П. Собр. соч. Столп и утверждение истины / Под общ. ред. А.А. Струве. М., 1990. Т. 4. 814 с.
279. Франк С.Л. С нами Бог. / Сост. и предисл. А.С. Филоненко. М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. 750 с.
280. Франкл В. Воля к смыслу. / Пер. с англ. М.: Апрель-Пресс, Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. 368 с.
281. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Психоанализ. Религия. Культура. / Пер. с нем. М.: Ренессанс, 1992. 296 с.
282. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия // Психология бессознательного: Сб. произв. / Сост. М.Г. Ярошевский. / Пер. с нем. М.: Просвещение, 1989. 448 с.
283. Фрейд З. Я и Оно: Сочинения. / Пер. с нем. М., Харьков: Экмо-Пресс, Фолио, 1989. 1039 с.
284. Фромм Э. Душа человека / Пер. с англ. М.: Республика, 1992. 430 с.
285. Фромм Э. Революция надежды / Пер. с англ. СПб.: Ювента, 1999. 245 с.
286. Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе / Пер. с фр. Под общ. Ред. А.Б. Мокроусова. Киев: Дух и литера; Грунт; М.: Рефл-бук, 1998. 288 с.
287. Хабермас Ю. Зиммель как диагност времени // Зиммель Г. Избранное. / Пер. с нем. М.: Юрист, 1996. Т. 2. 604 с.
288. Хабермас Ю. Понятие индивидуальности // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 195–207.
289. Хабермас Ю. Модерн - незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4. С.40 - 52.
290. Хайдеггер М. Время и бытие / Пер. с нем. М.: Республика, 1993. 447 с.
291. Хайдеггер М. Положение об основании / Пер. с нем. СПб.: Алетейя, 2000. 290 с.
292. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Пер. с нем. М.: Гнозис, 1993. 464 с.

293. Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге / Пер. с нем. М.: Высшая школа, 1991. 192 с.
294. Хаксли О. Вечная философия. / Пер. с англ. М.: Рефл-бук, Ваклер, 1997. 330 с.
295. Хомейни А. Ислам – панацея от кризиса идентичности и духовности человечества // Вожди народов – XX век. Свет исламской революции: Речи и выступления. / Пер. с фарси. М.: ООО Палей–Мишин. 1997. 372 с.
296. Ценности культуры и современная эпоха: Сб. ст. / Под ред. Н.Н. Лебедевой. М.: ИФАН, 1990. 132 с.
297. Цицерон. Философские трактаты / Пер. с лат. М.: Наука, 1985. 381 с.
298. Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. / Пер. с англ. М.: Селена, 1994. 412 с.
299. Человек, творчество, ценности: Межвуз. сб. науч. тр. / Под. ред. С.Ф. Мартыновича. Саратов: Изд-во Саратовского гос. ун-та, 1995. 85 с.
300. Чернышевский Н.Г. Избранные философские произведения. М.: Госполитиздат, 1951. Т. 1. 914 с.
301. Чичерин Б.Н. Философия права. М.: Мысль, 1990. 438 с.
302. Шаронов В.В. Основы социальной антропологии. СПб.: Лань, 1997. 192 с.
303. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1992. 572 с.
304. Шелер М. Избранные произведения. / Пер. с нем. М.: Гнозис, 1994. 490 с.
305. 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.
306. Шихаб ад-дин. Житие амира Кулала // Мудрость суфиев / Пер. с перс. СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001. 448 с.
307. Шопенгауэр А. Идеи этики // Избр. произв. / Пер. с нем. М.: Просвещение, 1993. 479 с.
308. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление / Пер. с нем. М.: Наука, 1992. Т. 1. 670 с.
309. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / Пер. с нем. М.: Мысль, 1993. Ч. 1: Гештальт и действительность. 663 с.
310. Шпет Г. Философские этюды. М.: Прогресс, 1994. 376 с.
311. Шрейдер Ю.А. Ценности, которые мы выбираем. Смысл и предпосылки ценностного выбора. М.: Эдиториал УРСС, 1999. 208 с.
312. Штайнер Р. Философия свободы: Плоды духовных наблюдений по естественнонаучному методу / Пер. с нем. Калуга.: Духовное познание, 1994. 250 с.

313. Щербатский Ф.И. Избранные труды по буддизму / Пер. с англ. М.: Наука, 1988. 425 с.
314. Энгельс Ф. Письмо Ф. Мерингу, 14 июля 1893 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 39. / Пер. с нем. с. 82—84.
315. Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. 575 с.
316. Эстетика Ренессанса: Антология: В 2-х томах. М.: Искусство, 1981. 495 с.
317. Эсхил. Трагедии / Пер. с древнегреч. М.: Художественная литература, 1978. 383 с.
318. Этическая мысль: Научно-публицистические чтения / Под общ. ред. А.А. Гусейнова. М.: Политиздат, 1992. 283 с.
319. Юм Д. Исследование о человеческом разуме / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1995. 240 с.
320. Юм Д. Соч.: В 2 т. / Пер. с англ. М.: Мысль, 1965. Т. 2. 462 с.
321. Юнг К.Г. Введение в религиозно-психологическую проблематику алхимии // Теория и символы алхимии. Великое Делание / А. Пуассон и др. Киев, 1995. 372 с.
322. Юркевич П.Д. Избранные произведения. М.: Мысль, 1998. 652 с.
323. Яницкий М.С. Ценностные ориентиры личности как динамическая система. Кемерово: Кузбассвуиздат, 2000. 189 с.
324. Ясперс К. Будда // Западная философия: Итоги тысячелетия / Сост. В.М. Жамияшвили. Екатеринбург: Деловая книга, Бишкек: Одиссей, 1997. С. 158–193.
325. Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
326. Baier K. Concept of Value // Value Theory in Philosophy and Social Science. Ed. by Ervin Laszlo and S. Hilbur. New York: Gordon and Breach, 1973. 154 p.
327. Banner William A. Ethics: An introduction to moral Philosophy. N.Y. Charles Scribner sons, 1968. 175 p.
328. Beday M. Goal-Directed system and the Good // The Monist: An International journal Philosophical Inquiry. 1992. № 1. p.40-48.
329. 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. 330 p.
330. Buhler Ch. Theoretical Observations About Life Basic Tendencies. American Journal of Psychotherapy. 1959. № 12.
331. Brand J. Kallenberg. Ethics and Grammar: Changing the Postmodern Subject. Notre Dame: Notre dame Press, 2001. 329 p.
332. Castells M. The End of the Millennium, The Information Age: Economy, Society and Culture, Vol. III. Cambridge, MA; Oxford, UK: Blackwell, 1997. 418 p.
333. Dasgupta Surendranath. History of Indian Philosophy. Cambridge. University Press, 1932. 483 p.

334. Fried Ch. *An Anatomy of Values. Problem of personal and social choice.* Harvard, Cambridge, 1971.
335. Frondizi R. *What is Value? An Introduction to Axiology* by Risieri Frondizi. La Salle. Illinois, 1971. 169 p.
336. Findley J.N. *Axiological Ethics.* London, Macmillan and Co LTD. 94 p.
337. Foot Phillippa. *Natural Goodness.* Oxford: Oxford University Press, 2001. 125 p.
338. Giddens A. *The Consequences of Modernity.* Cambridge, 1995. 182 p.
339. Hansson Sven Ove. *The Structure of Value and Norms.* New York: Cambridge University Press, 2001. 314 p.
340. Hartman R.S. *Formal Axiology and the Measurement of Values // Value Theory in Philosophy and Social Science.* Ed. by Ervin Laszlo and S. Hilbur. New York: Gordon and Breach, 1973.
341. Hayek F.A. *Fatal Conceit: The errors of socialism // Collected works of Friedrich Hayek, v.1.* / Ed. By Bartley W. Routledge, Chicago, 1989. 180 p.
342. Horkheimer M., Adorno Th. *Dialektik der Aufklarung.* Amsterdam, 1948. 275 p.
343. Jill Le Blanc. *A mystical Persons of Disvalue in Nature // Philosophy Today.* 2001. № 3. Chicago.
344. Knickerbocker I. *Leadership A Conception and some Implications.* Journal of Social Issues 4: 23, 1948.
345. 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. New York: Gordon and Breach, 1979. 196 p.
346. Maslow A.N. *Motivation and Personality.* New York: Harper & Row, Publishers, 1954. 411 p.
347. Masuda Y. *The information society as post-industrial society / Yoneji Masuda.* Washington, D. C., 1983. 171 p.
348. Murelius O. *An institutional approach to project analysis in developing countries.* Pref. By Ohlin G.-P.: OECF, 1981. 106 p.
349. Perry R.B. *General Theory of Value, its Meaning and basic Principles construed it terms of Interest.* New-York, Longmans, Green and Co. 1926. 696 p.
350. Perry R.B. *Realism of Value. A Critique of Human Civilization.* Cambridge, Harvard, inv. Press. 1954. 497 p.
351. Radcliff-Brown A. *Structure and Function in Primitive Society.* London, 1959. 347 p.
352. Radhakrishnan S. *Indian Philosophy,* London, 1927. 764 p.
353. Rudner R. *The Scientist and make Value Judgements // Readings in the Philosophy of Science.* Ed. by Baruch A. Brody. Prentice – Hall, inc. Englewood Cliffr. New Jersey, 1970. 637 p.
354. Santayana G. *The Realism of Being.* N.Y. Scribner, Book 1-2. 1927-1930. B.1. 183 p.

355. Philosophy of Science today. Ed. by Sidney Morgenbesser. Basic books, inc., Publishers № 4, London, 1967. 328 p.
356. Urmson J.O. The Emotive Theory of Ethics. London, Hutchinson university library, 1969. 152 p.
357. Theories of Personality. Calvin S. Hall. John Wiley and sons, inc. New York, London, Sydney, Toronto, 1970. 682 p.
358. Tillich P. History and the Kingdom of God // God, History and Historians / Ed. by McIntire C.T. New York, Oxford, 1977. 430 p.
359. Vernon G.M. Values, Value Definitions, and Symbolic Interaction // Value Theory in philosophy and Social science. Ed. by Ervin Laszlo and S. Hilbur. New York: Gordon and Breach, 1973. 325 p.
360. Vokey Daniel. Moral Discourse in Pluralistic World. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame, 2001. 373 p.
361. 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. 330 p.