

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОРИЯ ЦЕННОСТИ



Автор этого курса лекций — *Моисей Самойлович КАГАН* (1921 г. рожд.) — профессор Санкт-Петербургского государственного университета, доктор философских наук, заслуженный деятель науки Российской Федерации, вице-президент Академии гуманитарных наук, заместитель главного редактора журнала "Гуманитарий". Член ряда творческих союзов, российских и международных научных ассоциаций. Автор книг: "Эстетическое учение Чернышевского" (Л.—М., 1958), "О прикладном искусстве" (Л., 1961), "Начала эстетики" (М., 1972), "Человеческая деятельность" (М., 1974), "Мир общения" (М., 1989), "Философия культуры" (СПб., 1996), "Град Петров в истории русской культуры" (СПб., 1996), "Музыка в мире искусства" (СПб., 1996), "Эстетика как философская наука" (СПб., 1997), "Mensch - Kultur - Kunst" (Hamburg, 1994), сборника статей "Системный подход и гуманитарное знание" (Л., 1991). В 70—90-е годы под его руководством созданы коллективные труды по истории эстетической мысли, истории мировой художественной культуры, истории философии культуры. Одновременно работал в сфере искусствознания и художественной критики.

1

Каган М.С. Философская теория ценности. — Санкт-Петербург, ТОО ТК "Петрополис", - с. 205.

Книга написана по университетскому курсу лекций, который автор читает в С.-Петербургском университете на протяжении ряда лет.

В книге обобщен опыт разработки теории ценности в зарубежной философии XIX, XX века и в отечественной философии. Вместе с тем, автор предлагает оригинальную концепцию теории ценности, связанную с разработанной им философией культуры. Книга может служить учебным пособием для студентов и аспирантов гуманитарных факультетов университетов и удовлетворить интерес всех, кто интересуется современным состоянием философской мысли, ее местом и значением в культуре XX века. Книга содержит обширную библиографию проблемы на русском и европейских языках.

© Каган М. С, 1997

О ТОО ТК "Петрополис", 1997 ISBN 5-86708-101-X

*Моей alma mater — Ленинградскому —
Санкт-Петербургскому университету*

Оглавление

Лекция первая:

Становление теории ценности в истории европейской философии.....

| | |
|--|-----|
| 1. Предыстория аксиологии..... | - |
| 2. Становление философской теории ценности в конце XIX—начале XX веков..... | 13 |
| 3. Развитие аксиологической мысли в последние десятилетия XX века..... | 19 |
| Лекция вторая: | |
| Судьбы теории ценности в истории отечественной философии..... | |
| 1. Почему русская философия не знала теории ценности | |
| 2. Разработка аксиологической проблематики в советской философии и нынешнее состояние теории ценности..... | 35 |
| Лекция третья: | |
| Методологические принципы построения современной аксиологической теории..... | |
| 1. Общие методологические предпосылки аксиологического исследования..... | 45 |
| 2. Принципы изучения аксиосферы культуры..... | 48 |
| Лекция четвертая: | |
| Ценностное отношение в архитектонике деятельности и культуры..... | |
| 1. Строение человеческой деятельности..... | |
| 2. Ценность и истина..... | 69 |
| 3. Ценность и полезность..... | 76 |
| 4. Ценность и цель..... | 83 |
| Лекция пятая: | |
| Морфологический анализ аксиосферы культуры..... | |
| 1. Исходные детерминанты многообразия ценностей | |
| 2. Становление ценностного отношения в первобытном обществе..... | 90 |
| 3. Ценности социальных макрогрупп — правовые, политические, религиозные..... | 98 |
| 4. Эстетические и нравственные ценности индивидуального субъекта..... | 100 |
| Лекция шестая: | |
| Морфологический анализ аксиосферы культуры (продолжение)..... | |
| 1. Два уровня нравственных ценностей — межличностный и личностно-коллективный..... | |
| 2. Экзистенциальные ценности..... | 117 |
| 3. Диалогическая природа экзистенциальных ценностей..... | 124 |
| 4. Художественные ценности..... | 128 |
| Лекция седьмая: | |
| Иерархия ценностей как динамическая структура | |
| 1. Динамика соотношения ценностей в филогенезе | - |
| 2. Различие иерархий ценностей в социокультурном пространстве..... | 140 |
| 3. Динамика соотношения ценностей в онтогенезе | 152 |
| Лекция восьмая: | |
| Внутренние параметры ценностного отношения..... | |
| 1. Идеологическая содержательность ценностного отношения..... | |
| 2. Психологическая форма ценностного отношения..... | 162 |
| 3. От переживания к осмыслению бытия..... | 166 |
| Лекция девятая: | |
| Внешняя детерминация ценностного отношения | |
| 1. Практика, свобода и ценностное отношение ... | — |
| 2. Детерминация ценностного отношения в филогенезе | 171 |
| 3. Детерминация ценностного отношения в онтогенезе | |
| 4. Диалектика социализации, культурации и самоопределения индивида..... | |
| Лекция десятая: | |
| Функционирование ценностей..... | |
| 1. Синхронический аспект анализа функционирования ценностей в культурном пространстве..... | |

| | |
|---|-----|
| 2. <i>Диахронический аспект анализа функционирования ценностей в истории культуры</i> | 190 |
| Литература к курсу..... | 197 |

Лекция первая:

Становление теории ценности в истории европейской философии

Лекционный курс, специально посвященный проблемам философской теории ценности, читается на нашем факультете впервые. Представители господствовавшей в СССР версии марксистской философии отвергали само понятие ценности как "буржуазное" и считали аксиологию идеалистическим учением (как, впрочем, и философскую антропологию, и культурологию — все, что выходило за пределы теории познания, к которой сводился диалектический материализм, и содержания исторического материализма, трактованного как "общая социология"). Только в 1960 г. в нашей философии произошел своего рода "аксиологический прорыв" — вышла в свет книга профессора Ленинградского университета В. П. Тугаринова "О ценностях жизни и культуры", в которой был признан сам факт существования ценности как некоего специфического явления, которое следует осмыслить с позиций марксизма. Спустя несколько лет в Киеве вышла монография В. Василенко "Ценность и оценка", а в Ленинграде — составленный А. Харчевым сборник статей "Проблема ценности в философии"; в 1965 г. в Тбилиси был проведен Первый, а в 1985 г. — Второй всесоюзные симпозиумы по теории ценности.

Несмотря на то что эти симпозиумы привлекли внимание философов к аксиологической проблематике и появилось несколько монографий и сборников статей, затрагивавших разные аспекты теории ценности, существенного влияния на развитие философской мысли в СССР это не оказало. Воспитывавшийся у нескольких поколений советских философов примитивный рационализм и однобокий гносеологизм преодолевались с большим трудом — во всяком случае, ни в одном университете нашей страны до сих пор нет кафедры аксиологии, в новых учебниках по философии, написанных в последние годы, проблема ценности по-прежнему отсутствует, отданная "на откуп" этике и эстетике; только в 1994 г. увидело свет первое в нашей

философской литературе исследование истории зарождения и развития теории ценности — книга Л. Столовича "Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии", — но и ее содержание было развернуто по требованию издательства в сторону эстетики, хотя, по сути дела, автор излагал развитие аксиологической мысли в целом. И лишь в 1996 г. в Петербурге вышла книга Г. Выжлецова "Аксиология культуры", в которой сделана попытка построения общей теории ценности в контексте культуры.

В настоящем курсе излагается иной взгляд на саму ценность и соответственно на содержание и проблемное строение аксиологии. Взгляд этот явился итогом сорокалетних размышлений и историко-теоретических исследований: в конце 50-х годов я включился в начавшуюся у нас в рамках эстетической теории дискуссия так называемых "общественников" и "природников", в которой столкнулись социально-ценностная и натуралистическая трактовки сущности эстетического; я предложил для обсуждения третий вариант решения проблемы — *ценностно-культурный*, трактовавший прекрасное и все другие эстетические ценности как специфические проявления *субъектно-объектных отношений*. Осознание необходимости выхода на общеполитический уровень разработки теории ценности, сказавшееся в ряде моих статей середины 60-х—начала 70-х годов, а затем в монографиях "Человеческая деятельность", "Мир общения" и в обобщающем исследовании "Философия культуры", привело к выявлению места ценностного сознания в целостном пространстве культуры. Полученные на этом пути результаты позволили мне начать в 1996 г. читать спецкурс "Основы теории ценности". Широкое обсуждение его программы, состоявшееся на философском факультете (основные выступления публикуются в журнале "Вестник Санкт-Петербургского университета"),

показало, сколь различны еще, даже в пределах одного факультета, представления о ценностях и способы их философского осмысления. Вместе с тем эта дискуссия способствовала и совершенствованию читаемого мной курса, и его изложению в настоящей книге.

Поскольку курс этот теоретический, я не имею возможности специально рассматривать историю аксиологии, тем более что в упомянутой книге Л. Столовича это уже сделано; я считаю, однако, необходимым выявить *общие закономерности развития* аксиологической мысли, дабы извлечь из этого необходимые методологические уроки и прояснить место теории ценности в современной философии, ее теоретическое и практическое значение на нынешнем этапе развития отечественной и мировой культуры.

1. Предистория аксиологии

Аксиология (от *axiō* — ценность, *logos* — слово, учение) — один из самых молодых разделов философии. Как самостоятельная философская наука аксиология появилась лишь в конце прошлого века. Разумеется, суждения о различных видах ценности — о благе, добре, красоте, святости и т. п. — мы встречаем и у классиков античной философии, и у теологов средневековья, и у ренессансных мыслителей, и у философов Нового времени, однако обобщающего представления *о ценности как таковой* и соответственно *о закономерности ее проявления в различных конкретных формах* в философии не было до середины прошлого столетия. Поэтому не вполне корректны название фундаментального исследования Ф.-Й. фон Ринтелена "Понятие ценности в духовном развитии Европы", рассматривающего становление представлений о разных видах ценности в древности и средневековье, равно как и подзаголовок упомянутой книги Л. Столовича "Очерк истории эстетической аксиологии", ибо применительно к истории эстетической, этической, теологической, философской мысли до XIX столетия неправомерно говорить ни об "аксиологии" как философской теории ценности, ни о ценности как таковой. Очень точно объяснил это историк философского изучения ценностей А. Штерн: "Несомненно, Платон, Аристотель и другие великие философы, разрабатывая проблемы этики, эстетики, экономической теории и другие, имели дело с ценностями, но они не осознавали, что добро, красота, польза и т. п. имеют нечто общее, что и должно стать предметом самостоятельной дисциплины".

Не может не возникнуть вопрос — чем же объясняется такое позднее рождение теории ценности? Вопрос этот тем более существен, что смежная с аксиологией отрасль философии — гносеология — давно уже обрела теоретическую самостоятельность, в XVII веке ее проблематика находилась в центре философских дискуссий, а в учении Г. Гегеля само развитие человечества было определено как познавательный процесс — процесс "самопознания Абсолютного Духа". Действительно, хотя представления о добре, благе, красоте, величии и ряде других подобных явлений культуры уже были предметом размышления античных философов, анализировались явления эти *разрозненно*, ибо не осознавались как конкретные проявления единого начала. Существовавшее у греков понятие "калокагатии" (*kalos* — пре-

Все цитируемые здесь издания указаны в приложенной к книге библиографии.

красный, *agathos* — нравственный) было пережитком исходного синкретизма ценностного сознания, и уже в рассуждениях Сократа и Платона этот этико-эстетический синкретизм уверенно преодолевался. Понимание единства различных проявлений ценностного сознания человека — А. Уайтхед говорил о "Мире ценностей", я буду называть это единство так же, как Л. Столович, *аксиосферой культуры* (по аналогии с вошедшим в теоретический обиход понятием "ноосфера", означающим: сфера культуры, порождаемая деятельностью Разума) — приходит гораздо позже, чем философское представление о разуме и его роли в жизни и развитии человечества. Именно разум как способность познания стоит в центре внимания греческой мысли, причем *логос* — это и разум, и слово, поскольку слово является непосредственным носителем мысли. Греческая

философия, при всем различии материалистических и идеалистических учений, при всей противоположности релятивизма софистов и абсолютного идеализма Платона, не говоря уже о строго теоретическом дискурсе Аристотеля, — сугубо *рационалистическая* философия, и даже миф, описывавший мир богов, рассматривался Лукрецием как способ познания природы. Поэтому такие "эпифеномены" культуры как нравственное, эстетическое, политическое и даже религиозное сознание, были для античных мыслителей явлениями маргинальными, побочными — в человеке они видели носителя Логоса, что и сделало его в их глазах "мерой всех вещей", по классической формуле Протагора. Греческая религия, в отличие и от древневосточных культов и от вытеснивших ее в средние века мировых религий, была лишена мистицизма и экстатического восприятия божеств, являясь, по сути дела, демистифицированным, хотя еще не демифологизированным, художественно-образным познанием=осмыслением мира.

Средневековая ментальность, утвердившая приоритет Веры по отношению к Разуму, — вспомним знаменитое *credo quia ab-surdum est* Тертуллиана — иррационалистичная по своей доминанте, должна была, казалось, привести теологическую мысль христианства к разработке теории ценности — ведь религиозное сознание по самой своей природе является *формой ценностного сознания* и должно было себя таковой осознавать. Но я полностью разделяю утверждение С. Аверинцева, что применительно к средневековью нельзя говорить о собственно аксиологических представлениях, ибо у средневековых философов и теологов, как и у античных мыслителей, встречаются лишь разрозненные высказывания о разных видах ценности, но *отсутствует целостное представление о природе ценности как таковой, единой в множестве ее конкретных модификаций*, — отсутствует по той простой причине, что теологам известна лишь одна подлинная

10

ценность — Бог. Все другие ценности — нравственные, эстетические, политические, даже сама истина, — являются для религиозного сознания только эманациями Божества, манифестациями потустороннего мира, божественно-духовной энергии. Я назвал бы это *теологической редукцией* представления о ценности: *акси-ология* растворилась здесь в теологии.

Примечательно, что именно в эту эпоху в философский обиход входит понятийная триада "Истина, Добро, Красота"; триада эта будет сохраняться и по-разному обосновываться во всех последующих религиозно-идеалистических учениях — например, в лейбницианском делении духовных сил человека на *разум, чувство и волю*, которые и имеют предметами своими *Истину, Красоту и Добро*, и в философском учении В. Соловьева и его последователей. Мы увидим в дальнейшем, что триада эта сохраняется и во многих аксиологических учениях XX века, а название книги Л. Столовича, на которую я уже ссылался,— свидетельство того, что она живет в философском сознании и по сей день; не будучи религиозным мыслителем, автор этой книги все же считает возможным от своего имени подтвердить правильность такого взгляда: "Эти три понятия связаны органично, так что истина прекрасна и добродетельна, добро истинно и прекрасно, а красота истинна и добродетельна".

Между тем, уже М. Вебер показал, опираясь на реальность бытия ценностей в современной культуре, что после Ф. Ницше и Ш. Бодлера стало очевидным: "прекрасное может не быть добрым", а "истинное может не быть прекрасным", "священное может не быть прекрасным, более того, оно священно именно *потому* и *постольку*, поскольку не прекрасно".

Во всяком случае, в религиозной философии, в теологии и вообще в религиозном сознании нет потребности создания теории ценности, ибо ценность дана здесь только в религиозной форме как представление о *священном, сверхчувственном, божественном*, а различия между всеми конкретными модификациями ценности и ценностного сознания объявляются несущественными, поверхностными, чисто формальными.

Возрождение, суть которого — противопоставление теоцентризму средневековья натуроцентристских и гуманистических представлений нового социального слоя феодального общества — горожан, вернулось к тем идеям, которые начали складываться в нерелигиозной философии античного полиса. Возрождение возрождало, прежде всего, представление о *земной, а не мистической* природе нравственного, эстетического, правового, политического сознания, а тем самым стремилось понять своеобразие каждой из этих форм отношения человека к миру; но их связь как разных проявлений единого ценностного отношения

11

еще не осознавалась, и понятие "ценность" не приобрело поэтому значения *философской категории*; все же подходы к решению такой задачи уже были намечены — у итальянских гуманистов мы встречаемся с рассуждениями о нравственных ценностях (Л. Балла), о красоте как специфической ценности (Л. Б. Альберта), независимой от ценностей религиозных, а политические ценности были признаны Н. Макиавелли независимыми не только от религии, но и от морали.

Единая теория ценности не сложилась и в XVII—XVIII веках, ибо представления о красоте, добре, справедливости, социальном прогрессе оставались периферийными для того типа сознания, доминантой которого стало вместо религиозной веры познание природы и которое должно было поэтому опираться на силу Разума, на вытеснявшее мистику научное мышление, а прежде всего, на лежащее в основе естествознания *безоценочное в принципе, математическое знание* — *mathesis universalis*.

Просвещение — как ясно из самого этого термина — связало "свет" не с божественным сиянием, а с познавательной мощью Разума: господствующей метафорой стала формула "свет разума"; само существование человека было признано *производным от его мышления*, по знаменитой формуле Р. Декарта: *cogito, ergo sum*, и сущность человека эта эпоха определила линнеевским понятием *homo sapiens*, сменившим теологическое *homo Dei*... Вся европейская культура XVII—XVIII веков живет пафосом *познания* мира, и не только природы, но и общества, и человека, и культуры — вспомним хотя бы грандиозное творение просветителей — французскую "Энциклопедию".

Только в середине XVIII века стала осознаваться односторонность рационалистически-сциентистской ориентации культуры и начались поиски альтернативного взгляда на человека, его духовный мир, его связи с другими людьми и с природой — так вошли в европейскую культуру французский сентиментализм и предромантическое немецкое движение "Буря и натиск", так английские мыслители обратились к проблемам этики и эстетики, разрабатывая теорию вкуса: французский критик Ш. Батте решительно противопоставил "свету разума" "тепло вкуса", а немецкий философ А. Баумгартен обосновал необходимость построения эстетики как самостоятельной философской дисциплины, хотя и казавшейся ему "низшей", "прикладной" гносеологией; подытожило достижения философской мысли эпохи Просвещения учение И. Канта, одновременно заложившее теоретические основы нового исторического типа европейской культуры — Романтизма: И. Кант выявил принципиальные отличия деятельности нравственного "практического разума" и эстетической "способности суждения" от познающего мир

12

"чистого разума", тем самым существенно ограничив его права и сферу его действия в культуре.

Идя далее по этому пути, Романтизм взрыхлил почву для рождения теории ценности, решительно противопоставив рационализму Просвещения, который абсолютизировал возможности познавательной деятельности мышления, *эмоциональную активность духовной жизни человека*, и место безликого кантовского "трансцендентального субъекта" заняло переживающее мир и творящее его силой фантазии личностно-неповторимое фихтевское "Я"; тем самым Романтизм завершил

переход от традиционной культуры с ее стабильными принципами, освященными авторитетом мифа и воспринимавшимися поэтому *не как ценности, а как объективные законы бытия*, к культуре личностно-креативной, динамичной и инновационной, ценностное обеспечение которой воспринималось уже не как раз и навсегда данное, божественное по своему происхождению, а как *человеческое, формирующееся в культуре и потому изменчивое — в историческом времени, и в географическом пространстве*.

Так Романтизм впервые постиг Историю как закономерную смену одного типа культуры с его специфическими ценностями другим и одновременно признал в Востоке не экзотическую аномалию, каким он казался просветителям, а своеобразный тип культуры, отличный от Западного по воплощенным в нем ценностям, но равноправный европейскому, если не более возвышенный, благородный, прекрасный (вспомним хотя бы трактовку Кавказа в поэмах молодого А. Пушкина и повестях М. Лермонтова).

Эмотивизм Романтизма, историзм и релятивизм его миропонимания заставили философию выйти за пределы традиционного для нее конструирования онтологической и гносеологической концепций, смещая угол зрения на *внепознавательное отношение субъекта к объекту*, что и должно было в конечном счете привести к осознанию этого отношения как *ценностного*. Как прекрасно сформулировал это А. Уайтхед, "Романтическая реакция была протестом от лица ценностей". Теоретически опиравшаяся на идеи И. Канта и И. Фихте, психологически подготовленная Романтизмом, идеологически обусловленная социальными метаморфозами, изменявшими лик Европы в XVIII—XIX веках, *аксиология теоретически осмыслила наступление новой эпохи*.

2. Становление философской теории ценности в конце XIX—начале XX веков

Выявление своеобразия феномена *ценности*, принципиально отличающегося от *фактуальности объективного бытия*, с его

13

предметными формами (Gestalten), было осуществлено в 60-е годы XIX века немецким философом Г. Лотце в его трактате "Основания практической философии"; так преодолевалось одностороннее онтологическое представление просветителей об однородности предстоящей перед человеком реальности; к ценностям были отнесены *благое, прекрасное, справедливое* и другие проявления бытия, обращенные ("к нашим чувствам, но совершенно не зависимые от нашего произвола", и "приговором нашего чувства устанавливается определенная градация этих ценностей". В трех томах его главного сочинения "Микрокосм" данное понятие приобрело операциональный характер — здесь говорилось о "внутренней ценности" духовной жизни, о "ценности чувственных впечатлений", о "ценности развития человека" и "ценности истории" и т. д. Совершенно очевидно, что, придавая такое значение эмоциональной связи человека с миром и сокращая сферу познавательной деятельности мышления, Г. Лотце опирался на принципы романтического сознания, на первые шаги герменевтики и "философии жизни". Вместе с тем нельзя не согласиться с М. Хайдеггером, который в курсе лекций, посвященном становлению теории ценности в немецкой философии, не без ехидства заметил, что "Лотце не удалось зрелое рассмотрение проблемы ценности", потому что он "робел перед системой и в то же время к ней стремился". Решающее же значение в утверждении места ценностного сознания в культуре — снова сошлюсь на М. Хайдеггера — имела философия Ф. Ницше: "Идея ценности в метафизике пришла к господству ... решительно только через Ницше", поскольку создатель образа Заратустры само бытие трактовал в конечном счете *не как объективную реальность, а как ценность*, тем самым растворяя онтологию в аксиологии. Роль Ф. Ницше в становлении аксиологии отмечал и В. Виндельбанд, и упоминавшийся ее историк А. Штерн, говоря, что творец Заратустры "взрыхлил почву" для разработки теоретических основ философии ценности. И действительно, вспомним хотя бы патетическое обращение Заратустры: "Когда я пришел к людям, я нашел их сидящими на старом самомнении, всем им мнилось, будто давным-давно знают они, что для человека есть добро и что есть зло." Между тем, "что есть добро

и зло, *того еще никто не знает*". Почему же надо "разбивать старые скрижали", на которых записано христианское понимание добра и зла? Потому, что оно фальшиво, не раскрывает истину, а скрывает ее: "Ты не должен красть! Ты не должен убивать!" — такие слова назывались некогда священными... Но я спрашиваю вас: где в кои веки на свете можно было сыскать лучших грабителей и смертоубийц, чем тогда, когда существовали такие священные слова? Разве в самой жизни не все

14

сплошь — грабеж и смертоубийство? И что такие слова считались священными — разве не была этим насмерть убита сама *истина*"

В трактате "К генеалогии морали", написанном в 1887 г., ф. Ницше рассматривает "хорошее и плохое", "доброе и злое" как "противопоставленные ценности", которые "бились на земле тысячелетним смертным боем"; сейчас необходима такая фундаментальная "*критика моральных ценностей*", при которой "*сама ценность этих ценностей должна быть однажды поставлена под вопрос*". "Будущая задача философа" и состоит в том: чтобы на основе данных "всех наук" "решить *проблему ценности*" и "определить *табель о ценностных рангах*".

Реальный ход развития европейской философии в конце XIX-го— начале XX-го столетий реализовал решение этой задачи.

В начале XX века Г. Мюнстерберг дал своей книге "Философия ценностей" выразительный подзаголовок: "Основные принципы мировоззрения" и впервые в истории аксиологической мысли построил таблицу, призванную продемонстрировать закономерность строения всеохватывающего мировоззрения человека ценностного осмысления им мира:

| | <i>Логические ценности</i> | <i>Эстетические ценности</i> | <i>Этические ценности</i> | <i>Метафизические ценности</i> |
|----------------------------|--|---|--|--|
| Жизненные ценности | Ценности наличного бытия (предметы непосредственного восприятия) | Ценности единства (предметы радостного переживания) | Ценности развития (предметы возвышающие) | Божественные ценности (предметы веры) |
| Внешнего мира | <i>Вещи</i> | <i>Гармония</i> | <i>Рост</i> | <i>Творение</i> |
| Ближайшего окружения | <i>Существа</i> | <i>Любовь</i> | <i>Прогресс</i> | <i>Откровение</i> |
| Внутреннего мира | <i>Оценивание</i> | <i>Счастье</i> | <i>Само развитие</i> | <i>Спасение</i> |
| Культурные ценности | Ценности взаимосвязи (предметы познания) | Ценности красоты (предметы увлечения) | Ценности созидания (предметы признания) | Основные ценности (предметы убеждения) |
| Внешнего мира | <i>Природа</i> | <i>Изобразительное искусство</i> | <i>Хозяйство</i> | <i>Вселенная</i> |
| Ближайшего окружения | <i>История</i> | <i>Поэзия</i> | <i>Право</i> | <i>Человечество</i> |
| Внутреннего мира | <i>Разум</i> | <i>Музыка</i> | <i>Нравы</i> | <i>Сверх-Я</i> |

15

Я не буду сейчас входить в обсуждение этой таблицы и ограничусь тем, что признаю безусловно продуктивным подобный подход, ибо графическое представление системы ценностей лишь иллюстрирует *наличие самой этой системы*; правда, системный подход применен здесь, к сожалению, нестрого, в силу чего в аксиосферу культуры попали некоторые явления совсем иного рода, иной модальности; тем не менее Э. Гуссерль высоко оценил концепцию Г. Мюнстерберга, хотя сам реализовывал иной подход к анализу мира ценностей.

В начале XX века внимание философов к аксиологической проблематике

становилось все более и более широким, оттесняя еще недавно господствовавшую эпистемологическую тематику. Английский философ В. Урбан заключал в 1909 г., что "в современной философии центр тяжести переместился с проблемы познания на проблему ценностей, и сама проблема познания стала растворяться, иногда частично, а иногда полностью, в проблеме ценностей"; "редко можно найти в истории философской мысли время, когда проблема «ценности» находилась бы в такой мере в центре внимания, как ныне", ибо произошло "фундаментальное изменение актуальных ценностей человечества" — "смена интеллектуализма волюнтаризмом". Позднее, в работе 1929 года (спустя полвека она была переиздана), В. Урбан подтвердил: "Отношение ценности к реальности является ключевой проблемой нашего времени" и "основным вопросом теоретической философии... Мало кто будет оспаривать это утверждение..." *Это* направление философской мысли захватило и США — в 1913 г. исполнительный комитет Американской философской ассоциации поставил проблему ценности на специальное обсуждение на одном из собраний Ассоциации.

Показательна характеристика этого времени, которую дал Г. Пикон в предисловии к одному из разделов составленной им хрестоматии "Панорама современных идей", вышедшей в Париже в 1968 г. (ее сокращенный перевод на русский язык был опубликован в Нью-Йорке в 1982 г.): "Те изменения условий жизни и мысли, которые с конца XIX века происходили со все большим ускорением и сегодня представляются нам подлинной мутацией» неизбежно должны были поставить под вопрос основные принципы, которые определяют наше существование и во имя которых мы судим человеческие поступки. Под сомнение было поставлено также и то, что мы называем гуманизмом, этикой, цивилизацией, культурой, то есть те ценности, которыми мы руководствуемся и на основе которых оцениваем наше поведение".

Философия не могла не реагировать на эту духовную ситуацию. Основоположник философской антропологии М. Шелер

16

фактически свел к ценностям *всю духовную жизнь человека*, признав высшей их формой *религиозные* ценности. Другой выдающийся представитель европейской философии этого времени глава баденской школы неокантианства В. Виндельбанд утверждал в 1909 г. в работе, посвященной исследованию роли философии в духовной жизни Германии в XIX веке, что ныне философия становится вообще "учением об общезначимых ценностях", ибо призыв Ф. Ницше к "переоценке всех ценностей" "стал лозунгом наших дней" и "то, чего мы в настоящее время ожидаем от философии, — это размышление о вечных ценностях, которые, возвышаясь над меняющимися, временными интересами людей, обоснованы высшей духовной действительностью". Философ объяснял это тем, что "интеллектуальные идеалы начала прошлого столетия поблекли, их место заступила дееспособность воли... Распад старых форм жизни и появление новых ценностных мотивов приводят в результате к возбужденному состоянию поиска и нащупывания, к интенсивному брожению, которое требует своего выражения"; к тому же оправдалось предсказание Гегеля: "Массы двинулись вперед", и если "историческое движение раньше разыгрывалось главным образом над ними в тонком верхнем слое общества", то теперь "массы заявляют свои права не только в политике, но и во всех областях духовной жизни в такой же мере, как в экономике... Наша жизнь получила, таким образом, совершенно иной характер... Это создает в ценностном понимании жизни совершенно новые моменты и глубоко идущие изменения...", и в результате "возникает большая опасность ... утраты того высшего, что собственно только составляет и составляло во все времена культуру и историю: жизнь личности". Эта-то глубинная потребность времени и породила философию ценности, призванную ответить на его жизненный запрос, — ведь в самом деле, и в повседневной нашей жизни мы не замечаем воздуха, которым дышим, пока он имеет постоянный химический состав, и сразу же замечаем, чем дышим, как только состав воздуха резко меняется в лучшую или худшую

сторону...

Неудивительно, что такая "экспансия" аксиологических представлений привела к пониманию культуры как "мира воплощенных ценностей", и ее изучение стало сводиться к описанию *истории ценностей*; так родилась новая наука — история культуры, и из этих же предпосылок выросла квазиисторическая теория "локальных цивилизаций" О. Шпенглера и его последователей. Одновременно выявление своеобразия ценностного отношения вылилось в различение двух групп наук — по современной терминологии, *естественных* и *гуманитарных* — и по предмету познания, и по методу. Хотя обоснование этих разли-

17

чий имело свои особенности у Э. Гуссерля, у В. Дильтея, у В. Виндельбанда, у Г. Риккерта, его теоретический инвариант выражал кризис классической гносеологии, которая закономерно пришла в XIX веке к позитивистскому перенесению методологии естественных наук в сферу социально-гуманитарного знания, и аксиология встретила на этом пути с выросшей из того же романтического источника герменевтикой — встреча эта произошла в теории понимания-интерпретации-оценки, разработанной В. Дильтеем.

В 1919 г. М. Хайдсгер говорил в университетском курсе лекций: "Фундаментальное убеждение в примате ценности становится столь всеобщим, что выдерживает всевозможные влияния и проблемные направления", — и назвал философию ценности "культурфилософией современности". И действительно, уже в 20-е—30-е годы выдающийся французский философ Г. Марсель, идя по этому пути вслед за Ф. Ницше, "устранил, — как точно сформулировала это Л. Чухина, — различие между бытием и ценностью", и аксиология пожрала не только культурологию, но и саму онтологию.

В начале 30-х гг. О. Краус в предисловии к своей книге "Теории ценности: История и критика" писал: "Число работ по теории ценности в наше время необыкновенно выросло. Бугле утверждал в своей книге «Лекции по социологической истории ценностей», вышедшей в Париже в 1922 г.: "Философия ценностей стала модной". Это свидетельствует о радующем интересе к этой важнейшей проблеме."

В этом свете естественно стремление смежных с философией наук освоить аксиологический подход, применяя его к своим нуждам. Так классик социологической мысли М. Вебер сделал понятие "ценности" одним из ключевых в этой области знания, определяя с его помощью *направленность интересов*, которая свойственна каждому социально-историческому "мировому порядку"; в последующем развитии этой науки понятие "ценностная ориентация" стало ее операциональным термином.

Э. Трельч в ставшей широко известной работе "Историзм и его проблемы" (1922 г.) выделил в качестве одной из таких проблем связь исторического исследования с "учением о ценностях". Осмысляя все сделанное в области аксиологии в Германии, начиная с работ Г. Лотце и кончая наиболее близкими ему неокантианцами баденской школы, Э. Трельч подтвердил не раз высказывавшееся мнение, что в сфере философского и исторического исследования на протяжении последних десятилетий "совершился переход" на новые методологические позиции — позиции "теории ценностей или аксиологии". Между тем, Э. Трельч подверг критике те конкретные опыты построения

18

этой теории, которые были предприняты и неокантианцами, и позитивистами, за то, что они не придают должного значения индивидуальности субъекта ценностного отношения, пытаясь выявить общие принципы, природные, культурные или религиозные, объединяющих людей ценностей, что "неизбежно ведет к метафизике". Поэтому "современная теория ценностей прежде всего нуждается в реформе", и ее "центральным пунктом" должна стать человеческая "индивидуальность". В этом случае прекратятся пустые споры о том, "находится ли ценность в предмете или в субъекте, или в отношении их друг к другу, является ли ценность ощущением, восприятием или состоянием и субъективной реакцией, основана ли она на суждении о существовании или

несуществовании, мгновенна она или константа, относительна или объективна, происходит ли она из чувствования воления, представления или даже из особого психического элемента, случайна ли она, лична или сверхлична и т. д.". Исходным же пунктом аксиологии должно стать "так называемое Я" в виде лейбницевой монады особого уровня сложности. "Тогда ценности могут быть поняты в их само собою разумеющейся субъективности и в их относительном характере, который проистекает из практического характера и практических целей всего сущего, т. е. из направляющей все жизни". При этом философствующий историк разъясняет, что "ценностная относительность не есть релятивизм, анархия, случайность, произвол; она означает постоянно движущееся и все время творящее взаимопроникновение фактического и долженствующего, которое поэтому никогда не может быть определено вне времени и универсально... Ценностная относительность имеет смысл лишь в том случае, если в этом относительном становится живым и творящим абсолютное". Остается лишь пожалеть, что через год после издания этой книги Э. Трельч умер и не смог разработать с таких, истинно диалектических, позиций общую аксиологическую теорию как методологическую основу исторического знания.

3. Развитие аксиологической мысли в последние десятилетия XX века

После нескольких десятилетий перерыва гуманитарная мысль вновь обратилась к анализу аксиосферы культуры. При этом охранялось противостояние ее идеалистического толкования и позитивистского сведения ценностного осмысления человеком мира и ценностей ориентации человеческого поведения к биологической избирательности всех живых существ. Объясняется это тем, что во второй половине нашего драматического

19

века *вновь возникла ситуация тотальной "переоценки ценностей"*, отражая обострившееся до предела осознание кризиса сложившегося на Западе типа общественного бытия и культуры при ставшей очевидной несостоятельности его замены советским пролетарски-социалистическим или немецким национал-социалистическим строем. Возникшее на наших глазах представление о новом великом историческом переломе — о смене индустриального общества индустриальным, капитализма *посткапитализмом*, модернизма «ос/пмодернизмом», породившее даже идею "конца истории" (Ф. Фукуяма), — при одновременной предельной активизации контактов Запада и Востока в условиях преодоления колониализма и признания принципиального равноправия культур всех регионов и всех народов мира, не могло вновь не вывести проблему ценности *на авансцену теоретического сознания*, решительно оттеснив недавно еще доминировавший эпистемологический структурализм. Вот несколько достаточно красноречивых фактов возрождения интереса к аксиологической проблематике.

В 1971 г. в Нью-Йорке и Лондоне вышел сборник статей "Ценности и будущее: Влияние технологических изменений на американские ценности", в котором участвовали такие выдающиеся ученые, как А. Тоффлер, Н. Решер, К. Боулдинг, Дж. Гэлбрейт и ряд других. В том же году в Амстердаме, в Нидерландской Королевской Академии наук и искусств состоялась международная конференция на тему "Гуманитарные науки и проблема ценностей", а в следующем году был издан сборник статей, представленных в виде докладов для обсуждения; интересна тематика этих докладов и состав авторов: К. Кюиперс (Утрехт). Гуманитарные науки и проблема ценностей. Х. Г. Гадамер (Гейдельберг). Онтологическая проблема ценностей. М. Моритц (Лунд). Аксиология и анализ. Ш. Перельман (Брюссель). Оправдание норм. М. Блек (Итака, Нью-Йорк). "Фактуальное" и "нормативное". П. Лоренцен (Эрланген). Об оправдании норм. Р. Мак Кеон (Чикаго). Факты, ценности и действия. Н. Ро-тенштейн (Иерусалим). Исследование "свободы от ценностей".

Как отметил во вступительной статье составитель сборника, две основные темы подлежали в нем обсуждению: "а) Цели и плоды деятельности гуманитарных наук и проблема ценностей; б) Различие теоретических и исторических дисциплин и проблема

ценностей." Необходимость такой постановки вопроса связана с тем, что успехи естествознания, заставляющие считать его методологию общим критерием научности, рождают потребность самоопределения гуманитарных наук, "исходя из дильтеевской концепции гуманитарности и представлений Риккерта и Макса Вебера о науках о культуре".

20

Еще один, столь же показательный пример — освоение аксиологического подхода психологической наукой: в вышедшей в 1968 г. в США книге крупнейшего представителя этой области знания А. Маслоу "К психологии бытия" целый раздел назван автором "Ценности", в котором ценность трактовалась как избирательный принцип, свойственный всякому живому существу, от цыпленка до человека; такую концепцию психолог называет "натуралистической наукой о человеческих ценностях", считая возможным и продуктивным "изучать высшие ценности или цели человеческих существ точно так же, как мы изучаем ценности муравьев, лошадей или деревьев, или, если хотите, марсиан". Но у современного человека, в котором ученый видит, по афоризму некоего биолога, "недостающее звено в цепи между человекообразной обезьяной и цивилизованным человеком", существует три уровня ценностей — общечеловеческий, на котором формируются ценности, "общие для всех здоровых людей", поскольку порождаются они фундаментальными потребностями нашего организма, уровень "ценностей определенных групп людей, и уровень ценностей "специфических индивидов". *Ценность* оказывалась, таким образом, избирательной установкой, производной от *потребностей*, а иногда попросту отождествлялась с ними (скажем, в утверждении, что "потребности (или ценности) связаны друг с другом иерархически и эволюционно": так, "потребность в безопасности — более мощная или сильная, более жизненно важная, более настоятельная, чем, скажем, потребность в любви, а потребность в пище сильнее их обеих. Более того, все эти основные потребности могут рассматриваться как всего лишь ступени лестницы, ведущей к самоактуализации... Стало быть, эти основные потребности или основные ценности могут рассматриваться и как цели, и как ступени лестницы, ведущей к единой конечной цели". При этом оказывается, что такая "лестница" во многом совпадает с идеалами, к которым зовут религии, например, к умению подняться над своим "я", к соединению истины, добра и красоты, к альтруизму, к мудрости, честности и естественности, к умению подняться над эгоистической мотивацией, к отказу от "низких" желаний в пользу желаний "возвышенных", к доброжелательности и доброте...". Поскольку же такая иерархия ценностей свойственна всем "здоровым людям", постольку она может и должна лечь в основу "здоровой цивилизации", что опровергает "ту практически всеобщую ошибку, что интересы индивида и общества неизбежно являются взаимоисключающими и антагонистическими, или что цивилизация — это прежде всего механизм управления человеческими инстинктивными импульсами".

21

Впрочем, ощущая неудовлетворительность такой, типично позитивистской, концепции, А. Маслоу, заключает что само понятие "ценность" скоро устареет — оно включает в себя слишком много значений", "в результате возникает путаница, и я все чаще борюсь с искушением вообще отказаться от этого слова"... В 1972 г. в Гааге издан сборник статей "Гуманитарные науки и проблема ценностей", а четыре года спустя в США исследование К. Ситарамы и Р. Когделла "Основы межкультурной коммуникации", построенное на сопоставлении систем ценностей на Западе, Востоке, в Африке, у мусульманских народов и американских негров (перевод этой книги был опубликован у нас в 1992 г. в журнале "Человек"). В 1977 г. в Нью-Йорке состоялась одиннадцатая (!) конференция, посвященная динамике изменения ценностей; в сборнике материалов очередной конференции, состоявшейся там же в 1989 г., говорилось о проведенной в последние годы "серии дискуссий и семинаров" по проблемам теории ценности, в которых участвовали философы из многих стран мира. В конце 80-х годов в США один за

другим выходят фундаментальные сборники статей, посвященные таким аспектам теории ценности, как "Общественные и моральные ценности: индивидуальные и социетальные перспективы"; "Социальный контекст и ценности: перспективы Америки"; "Исследование культур и ценностей: встреча университетов, церквей и наций". В 1975—1981 гг. университет города Турку в Финляндии посвятил пять выпусков своих ученых записок "Исследованиям по теории ценности". В 1986 г. в Индии работал международный симпозиум, специально рассматривавший различия ценностного сознания Запада и Востока. В 1979 г. один из номеров издававшегося ЮНЕСКО журнала "Культура" был посвящен роли ценностей в культурном развитии современного мира.

В эти десятилетия одно за другим выходят монографические сочинения философов, социологов, культурологов, семиотиков, психологов, этиков, эстетиков, исследовавшие общие проблемы и частные аспекты теории ценности; особо укажу на стремление философов социалистических стран построить аксиологию на марксистской основе — таковы изданная в 1982 г. в русском переводе книга чешского философа В. Брожика "Марксистская теория оценки" и большая статья болгарского философа И. Паси "Проблема ценностей", опубликованная в Вестнике Софийского университета в 1968 г. Прилагаемая к этой книге библиография, весьма далекая от полноты, дает все же представление о масштабах разработки аксиологических проблем в последние десятилетия XX века.

22

Показательно в этом смысле, что такой видный ученый, как А. Тоффлер, открывая своей статьей упомянутый сборник "Ценности и будущее", писал: перед человечеством открыты сегодня богатые и разнообразные возможности дальнейшего развития, «но какое будущее оно выберет, будет зависеть, в частности и в конечном счете, от ценностей, которые определяют процесс принятия им решений. А это будет зависеть от того, сколь ясно мы поймем и сумеем предсказать изменения в целостной архитектонике ценностей, которые регулируют человеческое поведение.

Сейчас наше знание этой невидимой архитектоники и того, как она меняется, крайне примитивно. Что вообще представляет собой ценность или "система ценностей"? Как соотносятся ценности Другие другом? Какие ^онфигураций^ошГ образуют? Как они меняются?.. Около семидесяти лет тому назад Ёебер относился к понятию "ценность" как к "несчастному плоду нищеты нашей науки", и это все еще остается прекрасным определением места, занимаемого этим понятием в социальных науках».

Вряд ли стоит удивляться тому, что позиции, с которых решалась эта задача в философии и других социально-гуманитарных науках, оказываются весьма и весьма различными — составитель данного сборника приводит в своей статье десять определений ценности, которые он нашел в трудах американских теоретиков. О пестроте и запутанности общей картины можно судить по разноречивости попыток историков философии разобраться в ней и классифицировать множество фигурирующих тут концепций: так, А. Эдель во вступительной статье к сборнику "Ценности и теории ценности в XX веке в Америке", составленному М. Мсрфи и Ж. Берг, выделил три направления аксиологических исследований: *идеалистическое, натуралистическое и праг-матистское*; три типа теорий ценности различает и Т. Любимова, но по иному принципу — "*теоретический социологический*"; "*метафизический или методологический*"; "*негативно-критический*"; историк немецкой аксиологии 20-х годов А. Мессер описал четыре ее направления: "*феноменологическое* (Макс Шелер)", "*идеалистическое* (Генрих Риккерт)", "*идеалистически-реалистическое* (Гуго Мюнстерберг)" и "*реалистическое* (А. Штерн)"; М. Киссель выделил пять типов теории ценностей — "*натуралистический психологизм, трансцендентализм, персоналистический онтологизм, культурно-исторический релятивизм и социологизм*"; Л. Столович увидел в аксиологии Европы и Америки в XX веке семь течений: *психологическое, натуралистическое, социологическое, логико-семантическое и семиотическое,*

объективно-онтологическое и феноменологическое, экзистенциалистское и теологическое; В. Веркмайстер, автор двухтомного труда "Исто-

23

рический спектр теорий ценности", вышедшего в США, выделил еще больше подходов к построению теории ценностей — утилитаристски-экономический, эмоционально-интуитивистский, метафизический, персоналистский, психологогенетический, феноменологический, инструменталистский, эстетический, гуманистический, релятивистский, эмпирико-познавательный, лингвистический и еще ряд других...

Шведский философ М. Моритц предложил такую классификацию аксиологических теорий:

| теории ценностного суждения / ценностная онтология | познавательные теории | | | | | непознавательные теории |
|--|------------------------|--------------------------|-----------------|--------------|-----------------|-------------------------|
| | объективистские теории | натуралистические теории | | | | |
| | | психологические | социологические | эволюционные | гедонистические | |
| позитивная онтология | | | | | | |
| негативная онтология | ложная теория | | | | | |

В большинстве случаев, добавил автор, "реально существующие теории ценности являются комбинациями трех основных".

Признавая справедливость всех этих классификаций, я считаю нужным различить две дифференцирующие все эти учения силы, действующие перекрестно: одна кроется в *специальных интересах разных наук к феномену ценности*, поэтому его трактовка социологами, психологами, культурологами, лингвистами, семиотиками, этологами, этиками, эстетиками, наконец "чистыми" философами не могли не быть различными; с другой же стороны, аксиологические учения различаются по лежавшим в их основе *методологически-мировоззренческим позициям*. И если различия первого рода скорее дополняли одну теорию другими, то различия второго рода вели к конфронтации теорий ценности.

Традиции романтического и неоромантического направлений аксиологической мысли приняли в XX веке по преимуществу *религиозно-идеалистическую форму*. Поскольку наиболее ярким ее выражением был русский идеализм "серебряного века", речь о нем пойдет на следующей лекции, а сейчас ограничусь заключением, что теория ценности по-прежнему сталкивалась здесь с давним и труднопреодолимым препятствием — назову его *теологическим редукционизмом*: ибо если высшим, а значит, единственно подлинным, полноценным родом ценности объявляется ценность религиозная, а все другие виды ценности признаются лишь этапами восхождения к ней, то анализ аксиосферы культуры сводится к рассуждениям о Боге, Божественном благе, Святости... Не останавливаясь на сходных в этом

24

смысле концепциях М. Шелера, Ж. Маритена и других представителей этого направления (они описаны в книгах Л. Чухиной, Ю. Субботина, Л. Столовича), приведу один из самых ярких примеров — опубликованный в 1974 г. трактат современного канадского философа М. Блэза "Лестница человеческих ценностей", в котором иерархическое строение аксиосферы описано по библейской модели, о которой говорит эпиграф книги: "И увидел Яков лестницу, стоящую на земле, а вершина ее касалась неба". Можно понять Н. Гартмана, который, отнюдь не будучи атеистом, счел правомерным, полемизируя с М. Шелером, вообще исключить (!) религиозные ценности из аксиосферы культуры, поскольку считал, что их объективное основание — "существование божества" — проблематично. (Б. Вышеславцев в трактате "Этика преображенного Эроса", о котором речь у нас пойдет выше, писал, что в этом пункте "столкнулись два крупнейших представителя современной науки: Шелер утверждает принцип религиозной этики;

Гартман его отрицает"; сам он поддерживал идею "аксиологического Абсолюта", называя ее "великой традицией Платона, Плотина, Фихте, Шеллинга", подхваченной М. Шелером). Разумеется, аксиология немислима без анализа религиозной ценности, но ее взаимоотношение с другими родами ценности не может трактоваться по "лестничной" модели — хотя бы потому, что иерархия ценностей, как мы вскоре увидим, *исторически и социокультурно изменчива* и именно в этой своей вариативности и должна изучаться и осмысляться.

Естественно, что к теории ценности не оставался равнодушным главный оппонент Романтизма и его преемников во второй половине XIX и в начале XX веков — Позитивизм. Его позиция в интересующем нас отношении была — и остается по сей день в неопозитивистских течениях философии — двойственной.

С одной стороны, лежащий в его основе рационалистически-сциентистский тип мышления порождал высокомерно-пренебрежительное отношение ко всему, что выходит за границы точного знания (отсюда противопоставление *sciences* и *humanities* в англо-американской мысли, так хорошо описанное Ч. Сноу в его известной брошюре с характерным названием "Две культуры", или же полушутливое, но точно выражающее отношение к "*humanities*" наших отечественных представителей "*sciences*" — высказанное однажды академиком А. Мигдалом разделение наук на "естественные" и "противоестественные"); господствовавшая в советское время трактовка марксистской философии не только игнорировала теорию ценности под явным влиянием этого типа мышления, но и объявляла ее "субъективистской", "идеалистической", "буржуазной"...

25

С другой стороны, Позитивизм готов был признать реальность ценностного отношения человека к миру и соответственно правомерность его изучения и построения аксиологической теории, но лишь при условии психофизиологического, биологически-натуралистического или прагматистски-утилитаристского истолкования ценностей, то есть *сведения добра, красоты и т. д. к проявлениям биологической полезности, к психофизиологическим оценкам, основанным на удовольствии, или к экономической стоимости* (тем более что в европейских языках само слово, обозначающее ценность, имеет своим исходным смыслом "стоимость": *Wert, value, valeur*, примечательно, что в немецком, английском, французском языках так и не был найден особый термин для обозначения *ценности*, который позволил бы закрепить ее сущностное отличие от экономического понятия *стоимости*, чем и объясняется во многих случаях включение в аксиологию теории стоимости с ее категорией "экономическая ценность"; но можно лишь удивляться, когда подобным образом рассуждают русские философы, которым сам язык помогает различать "ценность" и "стоимость").

Кажется парадоксальным, что не только в примитивных натуралистических концепциях, не видевших качественного отличия ценностных ориентации человека от избирательного поведения животных (например, у Дж. Лэрда), но и в идеалистических теориях типа Шелеровой, шкала ценностей начинается с "чувственно приятного" и "витальных чувств" ("чувства здоровья и болезни, чувства старости и смерти, чувства слабости и силы и т. д.", как поясняет М. Шелер); и хотя на более высоких ступенях иерархической аксиологической шкалы философы-идеалисты располагают ценности "духовные" и "религиозные", это уже не может изменить того факта, что, так сказать, *минимально необходимыми* для возникновения ценностной ситуации и самой ценности являются не "духовные чувства" (К. Маркс), а эмоции, порождаемые нашим биологическим существованием, и потому общие для человека и животного. Как тут не вспомнить, что уже Платон отчетливо понимал принципиальное отличие "прекрасного" и от "приятного", и от "полезного", и от "пригодного", то есть, говоря современным языком, сущностное отличие эстетической ценности от того, что, как бы ни было велико его значение в человеческой жизни, обладает *иной природой, иной сущностью*; это же понимал и И. Кант, когда определял понятием "незаинтересованность" одну из основных

черт восприятия человеком прекрасного; это убеждение разделял и К. Маркс, говоря о "бескорыстности" эстетического чувства — и в физиологическом, и в экономическом отношениях.

26

Между тем, в одной из наиболее представительных аксиологических концепций такого типа — в теории американского философа Р. Перри — ценность рассматривается как производное от человеческих *интересов*: его получившая широкую известность книга (ее первое издание — в 1926 г., второе — в 1950 г.) так и называется: "Общая теория ценности. Ее значение и основные принципы, построенные на понятиях интереса"; поскольку же "интересы" охватывают и биологическую, и физиологическую, и экономическую сферы бытия человека, постольку соответствующими качествами наделяются и ценности, *тем самым переставая быть таковыми в прямом и точном значении данного понятия*. Нечто подобное можно увидеть и у другого классического представителя "натуралистической" аксиологии — известного американского философа Дж. Дьюи (его концепция была предметом специального анализа в работах В. Прозерского). Ч. Моррис предпочитает понятие "нужда", под которой понимается "тенденция или готовность к предпочитаемому поведению", при том, что, с бихевиористской точки зрения, безразлично, каков характер этой "нужды" (или потребности) — физиологический или психологический, организмический или духовный, ибо поведение всякой функциональной системы, если оно свободно, обусловлено характером и иерархией ее потребностей; однако для культурологии, для этики, для педагогики, а значит, для аксиологии в целом, существенно важно, *какие именно* потребности, нужды, интересы порождают то или иное действие — жажда наслаждения, утилитарный расчет или нравственные, эстетические, религиозные, политические, духовные устремления как формы *ценностной ориентации* человека.

Приведу еще один, совсем свежий, пример подобного растворения ценности в общих механизмах регуляции поведения — вышедшую в Англии в 1992 г. монографию Р. Кеннея "Ценностно-ориентированное мышление: путь к принятию творческих решений", в которой утилитаристско-прагматическое толкование ценности доходит до описания ее применения в достижении "лидерства в космическом пространстве", в "перевозке ядерных отходов", в "изучении изменений климата" и решении других аналогичных проблем...

Остается резюмировать, что при всей пестроте и разноречивости концепций, сложившихся за полтора столетия истории аксиологии, главный итог этой истории нельзя не признать позитивным: он состоит, во-первых, в *утверждении аксиологией своего места в философии как необходимой последней теоретической дисциплины, уравненной по своему значению с гносеологией*. Более того, разработка так называемой "социологии знания" (М. Вебер и его школа) показывала, что функционирование и

27

развитие науки во многом зависят от *ценностного опосредования познавательной деятельности*, что социологический подход к ценностям делает их "средством освобождения всех гуманитарных наук от их нынешней патетичности и возвышенной пустоты" (Дж. Лэрд), ибо в этих науках "все конечные доводы оборачиваются апелляцией к ценностям" (А. Уайтхед); и еще того более — распространившееся представление о культуре как "мире воплощенных ценностей" означало, что наука вообще "выталкивалась" из сферы культуры в противопоставляемую ей и высокомерно третируемую "цивилизацию".

Впрочем, признание ценности имманентным человеческому бытию и существенно важным деятельностно-поведенческим потенциалом и духовным ядром культуры могло оспариваться не только с позиций позитивистского сциентизма, но и с позиций иррационалистического идеализма: так М. Хайдеггер в "Письме о гуманизме" доказывал, что «характеристика чего-то как "ценности" лишает его истинного достоинства», ибо "всякое оценивание, даже когда оценка позитивна, есть субъективация", которая лишает

бытие его онтологической объективности. Тем более "святоотчужденно" признание "высшей ценностью" Бога — "это принижение божественного существа", лишающее его статуса "бытийной истины"... (Весьма любопытно, что с таким отрицанием ценности с позиций метафизически-религиозного идеализма, во имя утверждения абсолютного значения истины, полностью совпала точка зрения Мих. Лифшица, выступавшего от имени ленинско-сталинской интерпретации марксистской философии, превращенной в разновидность религиозного поклонения бытию и онтологизированной Истине...).

Антиаксиологическая позиция М. Хайдеггера не могла, однако, возобладать в европейской философии, не могла потому, что реальные и все более острые противоречия социального бытия человека в конце второго тысячелетия *непреложно требовали для их осмысления ценностного угла зрения*; поэтому проблемы теории ценности не только продолжали все шире и активнее обсуждаться философами, но ценностный подход проникал в конкретные области гуманитарного знания — в социологию, социальную психологию и другие отрасли психологических исследований, в этику и эстетику, в культурологию и искусствознание: так, в обобщающих трудах по социологии Р. Пэнто и М. Гравица "Методы социальных наук" и Г. Беккера и А. Боскова "Современная социологическая теория", в монографиях П. Сорокина, М. Рокича, Е. Коуэлла и многих других (в книге М. Рокича "Природа человеческих ценностей" библиография насчитывает более 250 названий книг и статей, посвященных проблемам со-

28

циологического анализа ценностей, причем в обычном для американских ученых стиле в ней приводятся только работы на английском языке), проблема эта подвергается самостоятельному методологическому анализу, а Ф. Коуэлл, посвятивший свое исследование месту ценности в социологической концепции П. Сорокина, не только интерпретировал в аксиологическом духе различие П. Сорокиным "идеационального", "сенситивного" и "идеалистического" типов культуры, но пришел вообще к выводу, что "социология в основе своей есть исследование ценностей"; в 1979 г. в издаваемой ЮНЕСКО серии "Культуры" специальный номер этого журнала был посвящен проблеме "Ценности культуры: культурный аспект развития", с рядом статей, освещающих разные грани этой проблемы.

В6>. второй половине нашего века едва ли не центральное место заняло обсуждение соотношения добра и зла, вызванное жгучей необходимостью осмысления небывалого в истории человечества масштаба действия зла в фашистских концлагерях, в большевистском Гулаге, в завершившей мировую войну атомной бомбардировке японских городов, — этому посвящено много специальных исследований (Э. Фромма, Х. Арндт, Э. Беккера, С. Лаймена, Э. Монтэгю и Ф. Мэтсона — общее представление о них можно получить по обзорам в сборниках "Человек и его ценности"); в Японии Тс. Макигуши создал завоевавшую мировую известность педагогическую систему "Творение ценности", под которой он понимал человеческое счастье; в эстетике ценностное осмысление красоты и искусства стало основным в США, в Великобритании, в Польше (оно специально рассматривалось в известных и русскому читателю работах Р. Ингардена, С. Моравского, Б. Дземидока).

Резюмируя этот поневоле краткий анализ развития и нынешнего состояния теории ценности на Западе — к отдельным ее аспектам я буду возвращаться при последующем рассмотрении методологических и теоретических проблем, — приходится признать, что весьма активная разработка этой философской проблематики не привела к преодолению царящего здесь методологического и теоретического разброда — начиная с определения содержания понятия "ценность" и границ ценностного отношения и кончая пониманием места аксиологии в общей структуре философского дискурса и нахождением наиболее продуктивного подхода к ее построению.

Посмотрим теперь, как складывалось становление и развитие теории ценности в

отечественной философии.

Лекция вторая:

Судьбы теории ценности

в истории отечественной философии

1. Почему русская философия не знала теории ценности

Частные суждения о том или ином виде ценностей и попытки их соотнесения появляются в России с тех пор, как русская философия осознала себя в качестве самостоятельной и не зависимой от теологии области знания, то есть с начала XVIII века. До того времени русская мысль, как известно, находилась под сильнейшим влиянием богословия (опиравшегося на византийскую традицию), которое, как уже говорилось, не знает теории ценности, поскольку признает только одну подлинную ценность — Божественную.

Когда философия в России делала свои первые шаги в качестве светского умозрения — я имею в виду работы Ф. Прокоповича, В. Татищева, М. Ломоносова, Я. Козельского, Г. Теплова, А. Радищева, — она опиралась на немецкую философскую мысль, прежде всего на вольфианство, и в соответствии с общим характером эпохи Просвещения сводила духовную деятельность человека к *познанию мира*. Хотя в начале следующего столетия общеевропейское романтическое движение захватило и Россию, сделав наиболее влиятельным у нас философом Ф.-В. Шеллинга, это не привело сразу же, как и на Западе, к формированию теории ценности; но для этого в России были и особые причины.

Дело в том, что романтическое умонастроение нашей фило-софско-культурологической мысли выливалось в противопоставление уходящих в средневековье традиционных черт русской национальной культуры как "истинного" ее духовного качества объявленным "ложными" принципам чужеродной западной культуры; это не могло не вызвать реакции со стороны мыслителей, видевших именно в европейском Просвещении идеальную модель для прогрессивного развития страны. Дискуссия славянофилов и западников, прошедшая с разными вариациями через всю историю нашей общественной мысли в XIX и XX веках, вплоть до столкновения идей революционного марксизма и религиозного идеализма "серебряного века", исключала

30

возможность разработки теории ценности, поскольку сторонники той и другой позиции утверждали ее как *единственно истинную*, а значит, *абсолютно-истинную* концепцию, апеллируя либо к Божественному Откровению, либо к столь же непререкаемому авторитету социально-экономической Науки (вначале просветительского и позитивистского типа, а затем назвавшей себя без ложной скромности "научным коммунизмом", хотя в действительности была превращенной формой религиозного сознания). Вот почему эти непримиримые идеологические противники оказывались едиными в том, что *свои ценности* провозглашали *истинами*, и не нуждались поэтому в какой-то особой "теории ценности" — ее и не было ни у В. Соловьева, Н. Бердяева, С. Франка, ни у Г. Плеханова и В. Ленина. В. Соловьев провозглашал: Истина, Добро и Красота — "только три неразлучных вида одной безусловной идеи", идеи "бесконечности божества", поскольку оно есть "и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершеннейшая красота"; различие их второстепенно и имеет чисто психологический характер — "истина есть добро, мыслимое человеческим умом, красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме" и потому переживаемая, а не умопостигаемая. В другом месте философ объяснял это триединство тем, что лежащая в основе бытия божественная идея имеет три аспекта — "абсолютно желанное", т. е. добро, "мыслимое содержание", т. е. истина, "совершенство или законченность своего воплощения", т. е. красота.

Еще более резко формулировал это положение П. Флоренский: Истина, Добро и Красота, названные им "метафизической триадой", "есть не три разных начала, а одно", в

силу чего теория ценности и растворилась у него в "православной теодицее", как сам он назвал суть своего учения. Еще один не менее показательный пример — рассуждения И. Ильина, обосновывавшего в одном из главных своих трактатов религиозную веру как "путь духовного обновления"; оказывается, вера и есть *осознание ценности*: "Жить на свете — значит *выбирать и стремиться*; кто выбирает и стремится, тот *служит некоторой ценности*, в которую он верит"; и далее: "Вера ставит каждого из нас перед высшей ценностью жизни..."; "*главная ценность жизни, составляющая предмет веры...*" (курсив всюду авторский).

Другой вариант этого же взгляда — рассуждения Е. Грубецкого в трактате "Смысл жизни", в котором отождествление ценностной категории "смысл" с онтогносеологической категорией "истина" доходит до того, что философ вообще объединяет их в одно понятие "истина-смысл" и возводит это тождество, разумеется, к Богу...

31

Почти такие же формулировки мы встречаем в "Смысле жизни" С. Франка: "Добро совпадает с Богом"; "Любовь есть само существо Бога"; Бог — "высший критерий истины"; и вообще, "вне Бога нет ничего". (Примечательно в этой связи наблюдение Э. Шюре: "мысль, что в сознании человека Бог, Истина, Красота и Добро раскрываются путем любви и жертвы... появляется первый раз у Кришны... Человечество не забудет ее".) Понятно, что никакая теория ценности, отличная от религиозного вероучения, в такой философии возникнуть не могла.

Интересен в этом отношении трактат Б. Вышеславцева "Этика преображенного Эроса", написанный в 1931 г. в Париже, в первых же строках которого утверждается: "Всякая великая религия содержит в себе и открывает некоторую *систему ценностей...*"(курсив автора. — М.К.) "Христос открывает миру совершенно новую систему ценностей..."; Царство Божие "есть абсолютно ценное", библейские притчи изображают его "как высшую ценность"; Новый Завет противопоставляет Старому "*новую систему ценностей*" (вновь авторский курсив), ибо в нем излагается Закон как "высшая ценность ветхозаветной религиозной этики, а может быть, и всей дохристианской этики вообще". Далее "высшей ценностью" провозглашается "*святость, святыня*". С этой точки зрения философ утверждает даже, что "последовательный атеизм невозможен: человек не может обойтись без высшей ценности, без святыни", и взгляды К. Маркса именуются "религией прогресса"...

Таким образом, и этика, и эстетика, и социальная философия возводятся к представлению *о ценности*, а оно сводится к *ценности религиозной*; тем самым какая-либо аксиологическая теория, отличная от теории теологической, оказывается невозможной. Это относится и к трактовке истории философии, в которой Б. Вышеславцев усматривает некую "феноменологическую редукцию" — от индуизма и платонизма до Р. Декарта и философов-идеалистов XIX—XX веков, — которая состоит в усмотрении "аксиологической независимости Я", "абсолютной аксиологической независимости атмана от мира, от майи".

Так произошло любопытное преображение аксиологии: придание ценности *верховного значения* в силу ее отождествления со Священным привело к... *исчезновению теории ценности* — "феноменологическая редукция" оказалась на деле *теологической редукцией*.

Но не могло быть теории ценности и у оппонентов религиозно-идеалистического направления в отечественной философии — ни у Л. Толстого, абсолютизовавшего *нравственную ценность* любви, сводившего к ней религиозность и отвергавшего в этом моральном ригоризме не только политические, но и

32

эстетические ценности, ни у эстетов, абсолютизовавших *ценность эстетической ценности*, подобно тому, как это делалось на Западе, ни у русских позитивистов,

сводивших духовную жизнь человека к *психофизиологическим реакциям*. Наиболее ярко это проявилось в позиции наших нигилистов, которые не ограничивались отрицанием того или иного типа ценностей, но отрицали ценностное сознание *как таковое* (это убедительно показано в исследовании нигилизма А. Новиковым). И. Тургенев, со свойственной ему зоркостью к современным процессам духовной жизни в России, запечатлел эту позицию в образе Базарова; напомним один из характерных диалогов из романа "Отцы и дети":

"— В теперешнее время полезнее всего отрицание, — мы отрицаем. -Все?"

— Все.

— Как? Не только искусство, поэзию... но и... страшно вымолвить.

— Все, — с невыразимым спокойствием повторил Базаров"

С полной отчетливостью Базаров противопоставляет всем отрицаемым ценностям "полезность" (в отличие от некоторых современных философов прекрасно понимая противоположность *ценностного* и *утилитарного* отношений).

И в других своих вариантах последовательный сциентистский рационализм препятствовал разработке теории ценности; это можно увидеть в "тектологической" (теоретико-организационной) концепции А. Богданова, сложившейся в начале XX века и предвосхитившей идеи теории систем и синергетики: трактуя культуру как *способ организации человеческого бытия*, этот замечательный мыслитель не мог увидеть в ней ее ценностный потенциал и обошелся поэтому без самого понятия ценности.

Известно, что крайности сходятся, — в этом можно еще раз убедиться, сравнив тектологию А. Богданова и одновременно разрабатывавшуюся в России "зврологию" (теорию творчества) П. Энгельмейера. Приняв влиятельную в России в начале века махистскую концепцию опыта, в котором соединяются объективное с субъективным, наш теоретик логично пришел к отрицанию принципиальных различий между познанием и творчеством, между наукой и техникой, что позволило считать искусство идеальной моделью творческой деятельности; поскольку же плоды художественного творчества суть *ценности*, постольку все, творимое человеком для удовлетворения его потребностей, становится ценностью. Так оказывается, что "человек творит ценности, и только их", и теория ценности поглощается теорией творчества, отождествляемой, в свою очередь, с теорией культуры.

33

Интересно и поучительно в методологическом отношении сравнение двух противоположных по исходным философско-мировоззренческим позициям единственных в отечественной философии опытов построения теории ценности, предпринятых А. Луначарским и Н. Лосским.

Уже в эмиграции, в середине 30-х годов, Н. Лосский написал трактат "Ценность и Бытие" с декларативным подзаголовком: "Бог и Царство Божие как основа ценностей", который начал с разъяснения концептуальной основы излагаемой в книге аксиологической теории. Поддерживая традиционный взгляд на уже известную нам триаду: — "Бог есть само Добро..., он есть сама Истина, сама Красота", — автор вышел, однако, за ее рамки и отнес к ценностям и *любовь, и свободу*, и вообще "*Жизнь, восходящую к Богу*"; но это означало, что *теория ценности* отождествляется с трактованной в религиозном духе *философией*.

Опыт позитивистского построения теории ценности был сделан в первые годы XX века молодым А. Луначарским в работах "К вопросу об оценке" и "Основы позитивной эстетики"; оказалось, что *ценность* сводится к *оценке*, а последняя — к *эстетической оценке*; потому в эстетике автор видит всего лишь "науку об оценках", которые представляют собой формы "психобиологической" реакции на внешний мир. Подобно своим предшественникам на Западе, русский позитивист не признал принципиального различия между *приятным* и *полезным*, с одной стороны, и *прекрасным* — с другой, и потому поставил в один ряд "сенсуальный, гедонистический" род оценки, "рациональный,

утилитарный", "общественный или моральный" и "эстетический". Критикуя философов-идеалистов за то, что они растворили "истину, красоту и добро" в религиозной ценности, наш позитивист сделал *то же самое*, только возвел мир ценностей не к мистически понимаемому Богу, а к биоэнергетически трактуемой Красоте ...

Закономерно и то, что в многочисленных сочинениях, посвященных обсуждению проблемы "смысла жизни" — в работах Н. Грота, В. Розанова, В. Несмелова, А. Введенского, М. Тареева, Е. Трубецкого, С. Франка (некоторые историки отечественной философии считают постановку такой проблемы ее национальной особенностью) — мы также не встречаем понятия "ценности"; не приходится удивляться, что в соответствующем томе "Энциклопедии" Брокгауза и Ефрона, вышедшем в 1903 г., нет термина "ценность", а в томе "Энциклопедии" Граната, вышедшем в 1919 г., есть статья "Ценность меновая, или меновая стоимость", — значит, ни о какой другой ценности даже в это время философская редакция словаря понятия не имела. Нет упоминаний о "ценностях", о "теории ценности", об "аксиоло-

34

гии" ни в "Истории русской философии", написанной таким ее знатоком, как В. Зеньковский, ни в современных работах на эту тему А. Замалеева и А. Новикова, ни в энциклопедическом словаре "Русская философия", изданном в Москве в 1995 г.

Вполне закономерно, что от разработки философской теории ценности отказался и русский марксизм, ибо он тоже редуцировал это специфическое отношение к какому-то иному — либо к *рационально-познавательному*, либо к *политико-идеологическому*. Достаточно вспомнить, как в книге В. Ленина "Материализм и эмпириокритицизм" вся духовная деятельность человека была сведена к познавательному отражению объективной реальности, не оставляющему места для ее ценностного осмысления, поскольку оно субъективно и, значит, искажает объективную истину; вместе с тем, будучи столь же монистичным, как идеализм и позитивизм, ленинизм объявил истинной, верховной ценностью не религиозную и не биоэнергетическую, а *политическую*: вспомним речь В. Ленина на съезде Комсомола, в которой он определил нравственность как соответствие поведения человека классово-политической борьбе, борьбе за коммунизм, или же его статью о "партийности литературы", в которой *эстетический* критерий был столь же откровенно и прямолинейно подменен критерием *политическим*. Удивительно ли, что "верные ленинцы" от философии объявили "идеалистическими" и "буржуазными" сами понятия "ценность" и "аксиология" — ведь еще в 80-ые годы Мих. Лифшиц мог утверждать, обвиняя меня в антимарксизме и субъективизме, что "истина есть ценность, а ценность есть истина"...

2. Разработка аксиологической проблематики в советской философии и нынешнее состояние теории ценности

Появление в 1960 г. первой книги В. Тугаринова, а в 1968 г. — второй, посвященных доказательству необходимости разработки теории ценности с марксистских позиций, было в то тяжелое для развития философии время своего рода научным подвигом, хотя изложенное в них позитивное решение проблемы было во многом упрощенным, эклектичным, противоречивым. Как показал тбилисский симпозиум 1965 г., дальнейшая разработка теории ценности встречала слишком сильное сопротивление ортодоксальных мэтров из Академии наук СССР и идеологических жандармов из ЦК КПСС, чтобы она могла вылиться в публикацию серьезных монографий на эту тему. Все же в 1982 г. был издан перевод книги чешского философа В. Бро-жика "Марксистская теория оценки", а в 1985 г. в Иркутске увидела свет монография Б. Кислова на ту же тему, автор которой полемизировал с аксиологическими концепциями своих

35

коллег, в их числе и со взглядами автора этих строк, и предложил свою типологию оценок. Однако преимущественно обсуждение общих положений теории ценности осуществлялось за пределами исторического материализма, в работах по этике, эстетике,

логике, социологии и социальной психологии (см. опубликованные в 60-х—90-х годах книги и статьи С. Анисимова, О. Баку-радзе, Ю. Борева, С. Гольдентрихта, А. Гулыги, В. Додонова,

А. Здравомыслова, В. Иванова, А. Ивина, В. Келле, К. Любути-на, М. Мамардашвили, Е. Мамчур, Н. Мотрошиловой, И. На-рского, Б. Орлова и Н. Эйнгорн, С. Рубинштейна, Л. Столови-ча, М. Туровского, А. Хапсирокова, Н. Чавчавадзе, Л. Чухиной, Г. Шингарова, В. Ядова).

Начало этому движению было положено упоминавшейся на прошлой лекции дискуссией 50-х—60-х годов об эстетических ценностях, в которой само понимание эстетического как ценности, а не как объективно-природного свойства материальных предметов, встречало самую резкую критику, однако в дальнейшем именно оно возобладало. Аналогичный процесс протекал и в этике: если в 60-х — начале 70-х годов О. Дробницкий решительно выступал против правомерности разработки теории ценности — хотя и не с ортодоксально-ленинистских позиций, а с позиций рационалистически-сциентистских, — то в дальнейшем он изменил эту точку зрения и в превосходных монографиях, посвященных проблемам этики, и в статьях в "Философской энциклопедии" доказывал неправомочность гносеологического редукционизма в этой сфере философской мысли. В 1981 г. вышла в свет в Москве книга В. Блюмкина "Мир моральных ценностей", а в следующем году там же — коллективная монография "Нравственная жизнь человека"; в первой ее главе

В. Сагатовский так сформулировал исходный пункт всей концепции книги: "Система ценностей субъекта — сущностным основанием образа жизни" (курс 15 Гавтора) — ценности — определены здесь как "обобщенные, устойчивые представления о предпочитаемых благах и приемлемых способах их получения, в которых сконцентрирован предшествующий опыт субъекта и на основе которых принимаются решения о его дальнейшем поведении." Хотя такое определение приходится признать неточным — ценность не есть "представление" субъекта, но, безусловно верно разъяснение, что тут имеются в виду "не только ценности индивида, но и ценности класса, общества, всего человечества". И далее В. Сагатовский изложил свое понимание структуры аксиосферы, исходя из того, что "деятельность, ориентированная на ценности", может быть "экстерогенной", если их "достижение диктуется внешней необходимостью", и "ин-трогенной", если эта цель определяется внутренней потребностью —

36

тью субъекта; "ключевые ценности" первого рода — польза, удовлетворенность, признание, обладание, истина, порядок, "ключевые ценности" второго рода — счастье, радость, добро, свобода, правда, красота. Хотя и тут вызывает возражение явная разнородность выделенных ценностей, заставляющая усомниться в теоретической корректности оснований построения данной системы, безусловно верным является комментарий автора: "Все перечисленные ценности в различные эпохи, в разных образах жизни, культурах, у разных классов и даже личностей могут получать неоднозначное — вплоть до противоположного — содержание". Аксиологический ключ применен в последующих главах к анализу всех аспектов поведения человека и его нравственной жизни.

В конце 80-х гг. М. Туровский в ряде статей, посвященных методологии философского рассмотрения культуры, утверждал, что "в качестве общего методологического фактора" осмысления содержания культурно-исторического процесса "выступает ориентация на понятие ценности как способа адресованности предметное богатство культуры"; вместе с тем, необходимо "встраивание ценностного подхода в деятельность коллектива общения", в "существенно важные в культурном строительстве феномены традиции и институализации культурных форм"; изучение феномена ценности в контексте культуры становится поэтому ключевым для ее философской интерпретации.

Осваивая опыт западной социологии и преодолевая жестокое сопротивление догматиков в своей области, стали осваивать ценностный подход наши социологи — прежде всего, ленинградская школа, возглавлявшаяся В. Ядовым и использовавшая понятие "ценностная ориентация" для изучения мотивации поведения личности; правда, сама ценность понималась поначалу столь широко и неопределенно, что ценностная ориентация теряла свою конкретность и отличие от других регуляторов поведения: в самом деле, если социологи включали в аксиосферу и "ценности-нормы", и "ценности-идеалы", и "ценности-цели", и "ценности-средства", то *собственное содержание* ценностного отношения исчезало, растворялось в гораздо более общих принципах *избирательного поведения*; но ведь не всякий выбор, ориентирующий поведение человека, определяется ценностями действующего лица — и "норма", и "идеал", и "цель" являются регуляторами поведения, *принципиально отличными* от "ценностей": скажем, поступок, совершаемый, как принято говорить, "по велению совести", или по внутреннему императиву долга, или по суждению вкуса — то есть побудительным силам, коренящимся в духовном мире человека, действующим безотчетно, чуть ли не инстинктивно, — нельзя не отличать от поступка,

37

даже если он по своей "фабуле" подобен первому, совершенному в соответствии с принятыми в обществе нормой поведения, правилами этикета, требованиями культа, подчинением приказу начальства: так, человек может подать милостыню нищему, совершить благотворительный акт, креститься в храме, сочетаться законным браком, церковным или гражданским и т. д. и т. п. потому, что такое поведение *соответствует его ценностям*, а может тот же самый акт осуществить потому, что "*так положено*", "*так принято*", "*так велено*", "*так выгодно*"... Значит, необходимо принципиально отличать те специфические мотивы, которые и именуются "ценностями", от всех иных, управляющих поведением человека другими способами, — это важно ведь не для отвлеченной теоретической классификации, а для эффективного воспитания *саморегулирующегося поведения личности*; поэтому не только "норма" есть нечто сущностно отличное от "ценности", но и "цель", и тем более "средство", и даже "идеал", которому нужно из отвлеченного представления о желанном будущем стать твоей собственной, личной, переживаемой ориентацией поведения, чтобы функционировать *как ценность*. Отрадно поэтому, что уже в 1995 г. в новой коллективной работе петербургских социологов, посвященной исследованию этнонациональных аспектов массового сознания петербуржцев, проблема "различия ценностных систем разных культур" была исследована О. Крокинской, исходя из понимания *своеобразия, действительной специфики ценности*, понимаемой как сила, "существенно определяющая особенности сознания, мировоззрения и поведения любого субъекта — будь то отдельный человек или групповые общности разного уровня и масштаба. На основе ценностей, которые они принимают или исповедуют, люди строят отношения, определяют приоритеты и критерии, выдвигают цели деятельности, занимают политические позиции".

Обращение к ценностям все шире входило в круг философских дисциплин — назову работы петербургских теоретиков Г. Тульчинского "Проблемы осмысления действительности" (1986 г.) и Ю. Шилкова "Гносеологические основы мыслительной деятельности" (1992 г.); автор первой исходил из того, что "рассмотрение гносеологической природы осмысления показывает его явно выраженное ценностное содержание", ибо научное познание "само ориентируется на определенные ценности" и "можно говорить о ценностях самого познания", а автор второй книги в главе "Субъектно-личностные факторы мышления" выделил специальный параграф, посвященный "Эмоционально-ценностному фактору".

Вслед за ленинградскими и грузинскими учеными в 80-е годы весьма активно стали работать в данном направлении украин-

ские обществоведы, преимущественно в сфере социологии; в 1989 г. в Киеве был издан обзор проведенных исследований "Ценностные ориентации в гуманитарном познании", в котором обозначены шесть аспектов этой работы и составлена обширная библиография. В 1990 г. в Барнауле вышел сборник статей "Ценностные аспекты общественного сознания", а в 1994 г. в Москве — коллективная монография "Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества", написанная группой этнографов под редакцией Л. Дроби-жевой и Т. Гузенковой; первая часть книги посвящена методологическим проблемам изучения ценностей и символов в зарубежной и отечественной философии, социологии и этнологии, а вторая — обобщению материала эмпирических исследований ценностей и символов народов России. Хотя объединение ценностей и символов есть следствие чисто этнографического подхода к изучению национальных культур, знаменательно само выдвижение на первый план этого исследования *ценностей*, которые и оказались в центре внимания ученых. Столь же показательным, что в вышедшей в Москве же в 1996 г. небольшой книге И. Чубайса "От Русской идеи — к идее Новой России: Как нам преодолеть идейный кризис" размышления на эту тему развернулись в *аксиологической плоскости* — идея Новой России рассматривается как "ценностная система" с векторами прошлого, настоящего и будущего и "центральной идеей" того же ценностного характера.

И в других областях гуманитарного знания применение конкретно понимаемых ценностных ориентации давало в последнее десятилетие продуктивные результаты. Так, в серии науковедческих работ — в сборниках статей "Наука и ценности" (Новосибирск, 1987 г.) и одноименном ленинградском, вышедшем в 1990 г., "Человек и его ценности" (М., 1988 г.), "Ценностные аспекты развития науки" (М., 1990 г.), "Эстетические ценности в системе культуры" (М., 1986 г.) — освещались различные аспекты связи научного познания и ценностного сознания, а в 1990 г. в Москве была опубликована монография Л. Микешиной "Ценностные предпосылки в структуре научного познания", обобщившая сделанное в этой области и в нашей философии, и в зарубежной, исходя из того, что в XX веке «произошло существенное расширение и углубление аксиологической проблематики вообще, и в частности трактовки "познавательное-ценностное"».

В 1991 г. выходит написанное в 80-е годы фундаментальное исследование А. Ахиезера "Россия: критика исторического опыта", полимическое по отношению к традиционно-марксистскому осмыслению российской истории. Исходная методологи-

39

ческая позиция автора — "всеохватывающие повороты в системе ценностей" определяют развитие нашей страны, ибо ход истории вообще детерминирован способностью людей "создавать новые цели и ценности,., способностью возвышаться от узких локальных ценностей до ценностей человеческих". А в системе ценностей главенствующими являются ценности нравственные, выступающие "в форме дуальной оппозиции": "добро—зло, полезное—вредное, Правда—кривда"; в России "идея извечной борьбы Правды и кривды — строительный материал для формирования социальных ценностей народа".

В вышедшем в 90-е годы двумя изданиями учебном пособии "Введение в культурологию", написанном коллективом авторов под научным руководством Е. Попова, выделены несколько типов культуры — "конфуцианско-даосийский", "индо-буддийский", "исламский", "христианский" и "русский", характеристика каждого из которых включает описание лежащей в его основе "системы ценностей"; в последней главе, посвященной "актуальным проблемам современной культуры", выделен параграф "Социальное равенство как ценность современной культуры".

В 1991 г. в Грозном вышел в свет сборник под названием "Проблемы вечных ценностей в русской культуре и литературе XX века"; его составитель и научный редактор В. Хазан писал в предисловии к книге, что она представляет собой "плод коллективных раздумий ученых-литературоведов из разных вузов и академических центров Советского

Союза, Австрии, США и Италии на одну общую тему... Понятие ценности, каким оно сложилось в современной философии и социологии, может быть приложено к широкому, по существу неограниченному, многообразию предметов человеческой деятельности, общественных отношений и включенных в их круг природных явлений".

В 1996 г. в Санкт-Петербурге увидела свет книга А. Запесоцкого "Молодежь в современном мире: проблемы индивидуализации и социально-культурной интеграции", в которой ценностный угол зрения был убедительно и точно включен в многомерно-системную методологию исследования современной молодежи; обобщая характеристику гуманитарной культуры, автор заключает, что ее "текст" содержит в себе "не столько знания, сколько ценности, концентрирующиеся вокруг определенного идеала", поскольку отличие ценностей от знаний состоит в выражении "отношений между объектом и субъектом", а не "между объектами", что поэтому одной из основных функций гуманитарной культуры является ее "ценностно-ориентационная" функция.

В этом же году в Петербурге увидела свет упоминавшаяся книга Г. Выжлецова "Аксиология культуры"; к сожалению,

40

автор не учел сделанного в данной области рядом его предшественников (в списке использованной литературы вообще отсутствуют работы Ю. Борева, А. Гулыги, Л. Столовича, автора настоящего курса), и в результате понимание самой ценности, ее места и функций в культуре, а соответственно проблемное содержание теории ценности беспредельно расплылись по пространству культуры и действительное своеобразие ценностного фактора оказалось неуловимым — к миру ценностей здесь отнесены и "материальные ценности", и "экономические ценности", то есть нечто, подлежащее бухгалтерскому учету, а не фило-софско-культурологическому осмыслению; нельзя же, в самом деле, относить к одному типу отношений любовь к человеку и потраченные на него деньги только потому, что в обоих случаях мы говорим, что он "дорогой"; и для того ли гений русского языка, в котором первоначально немецкий экономический термин Wert переводился как "ценность", произвел затем для этой цели другой термин — "стоимость", а понятию "ценность" придал существенно иной смысл (чего, к сожалению, не сделали другие европейские языки, не способствовавшие тем самым преодолению двусмысленности слов Wert, value, valeur) чтобы мы сто лет спустя пренебрегли этим достижением и не только в словоупотреблении, но и в обосновывающем его теоретическом рассуждении стерли разницу между "потребительной стоимостью" или "меновою стоимостью" и "ценностью"; вместе с тем нельзя не оценить само стремление автора книги "Аксиология культуры" построить *системную модель аксиосферы* — стремление, отвечающее глубинным потребностям современного этапа истории философской мысли, важное для всего спектра гуманитарных наук, ибо успешное применение аксиологического подхода в любой конкретной области знания зависит прежде всего от того, какого "теоретического качества" теорию ценности может предложить науке современная философия.

Отмечу, наконец, что значительным стимулом для развития аксиологии явилось издание книги Л. Столовича, на которую я уже неоднократно ссылался, — первого в отечественной литературе исследования исторического процесса становления и развития теории ценностей (хотя по ряду позиций мои представления расходятся с представлениями ее автора — и в том, правомерно ли рассматривать "истину" как ценность, подобно "добру" и "красоте", и в том, как строить периодизацию истории аксиологической мысли).

Осмывая сделанное в нашей стране в этой сфере философского, социологического, культурологического знания за три десятилетия ее развития, приходишь к выводу, что оно было безусловно продуктивным в ряде отношений: во-первых, было введено в теоретический обиход само понятие "ценности", до-

казана необходимость его теоретического исследования едва ли не во всех отраслях гуманитарного знания и выявлены различные подходы к решению этой задачи (правда, еще в 1996 г. мог увидеть свет "Современный философский словарь" под общей редакцией профессора Уральского университета В. Кемерова, в котором нет понятий "ценность" и "аксиология"...); во-вторых, весьма успешным оказалось изучение *разных классов ценностей* ~ прежде всего нравственных и эстетических, поскольку эти области знания были сравнительно менее зависимы от официальной идеологической доктрины, чем философия в ее общих принципах, а также потому, что *частное* более доступно познанию, чем *системное целое*, в котором сопрягается множество частных; в-третьих, началось освоение западно-европейской и американской аксиологии, теоретические достижения которой нужно было не только осмыслить, но и трансформировать с современных философских позиций. В этой связи заслуживает быть отмеченным, что в 1972 г. Институт философии АН СССР опубликовал материалы дискуссии по проблеме ценности и оценки, которая велась в польском философском журнале, а в ходе подготовки к участию в работе XVIII Всемирного философского конгресса, посвященного проблеме человека, в 1988 г. был издан в двух выпусках сборник фрагментов из книг крупнейших представителей современной европейской и американской аксиологической мысли, редактор которого (П. Гуревич) завершил вступительную статью выражением уверенности, что опубликованные в нем материалы "помогут расширить исследовательскую работу в области философского постижения человека, присущих ему ценностных ориентации".

В настоящее время для построения общей теории ценности уже не существует ни идеологических, ни психологических препятствий. Необходимо лишь разработка соответствующей методологии, способной привести к решению задачи на современном уровне.

Поскольку в общем виде я уже не раз описывал существо этой методологической программы (во вводных главах к книгам "Человеческая деятельность", "Философия культуры", "Эстетика как философская наука", в ряде специально посвященных этому статей, в том числе опубликованной в 1-м выпуске Ежегодника АГН "Гуманитарий"), я ограничусь изложением и обоснованием ее преломления в данной конкретной сфере философского исследования — в сфере *аксиологии*, исходя из ее специфической проблематики и накопленного здесь опыта полуторавекового изучения ценностей, его достижений и его ограниченности.

Лекция третья:

Методологические принципы построения современной аксиологической теории

Активизация аксиологических исследований во второй половине нашего столетия потребовала специального обсуждения методологических установок, способных обеспечить успешное решение этой задачи. Один из характерных примеров — вышедший в 1989 г. в США сборник "Познание ценностей: методологическое введение". Во вступительной статье составитель — профессор Мадридского университета А. Лопес Квинтас — отметил, что "Прояснение значения ценностей в жизни общества — важная потребность нашего времени" и что "ответом на нее была серия международных совещаний и конференций", которые выявили "неопределенность и противоречивость" существующих в современной философии представлений о ценностях. Однако вместо того, чтобы обратиться к тем принципам познания, которые выработаны теорией систем и методологией системного исследования и имеют парадигмальное значение на современном уровне развития науки и философии, автор этой статьи перечисляет 17 категориальных оппозиций, которые он расценивает как некую "объективистскую схему" анализа ценностей; оппозиции эти таковы: "Субъект — объект; внутреннее — внешнее; имманентное — трансцендентное; автономное — гетерономное; свободное — связанное; свободное — нормативное; свободное — подчиненное" и т. д., в том же духе, бессистемно-хаотично и произвольно выделяя какие-то плоскости исследования, и

действительно существенные, и частные, а подчас просто надуманные; общий же вывод состоит в том, что "Онтологический статус ценностей не может быть определен в понятиях объективистской ментальностиTM, служащей познанию реальности объективного бытия. Здесь нужна онтология "между", то есть "релятивистская" и "связывающая реальность с творческой активностью личности". Такой взгляд, верный сам по себе и безусловно предпочтительный по сравнению с онтологиза-

43

цией ценностей и религиозно-идеалистического, и натуралистически-позитивистского толка, не включает, однако, ответа на вопрос о конкретных способах его осуществления в теоретическом анализе ценностей; понятно, что механический набор из 17 оппозиций такой задачи решить не может.

Что касается нашей отечественной аксиологической мысли, то, как уже было отмечено в предыдущей лекции, она развивалась всего три с половиной десятилетия, из них двадцать пять лет в условиях конфронтации с господствовавшим официальным псевдомарксизмом, который объявлял аксиологию "буржуазной философией", а ценность — понятием "ложной идеологии", ибо советская идеология считала себя "подлинно научной" и "единственно научной" теорией, тем самым презрительно третируя все *субъективное*, отождествляемое с *субъективистским*, и соответственно воспринимая "ценность" как "оправдание субъективизма"... Невольно вспоминается ехидное и горькое замечание К. Маркса по поводу воззрений некоторых своих последователей: "Если они марксисты, то я не марксист!"

И в самом деле, ведь в первом же тезисе программных для философской концепции К. Маркса "Тезисов о Л. Фейербахе" говорилось, что "главный недостаток всего предшествующего материализма" заключается в том, что он рассматривал действительность "только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческую чувственную деятельность, практику, не субъективно". Между тем, советская философия ориентировалась не на эту основополагающую идею основоположника марксизма, а на гносеологическую концепцию В. Ленина, изложенную в книге "Материализм и эмпириокритицизм", по сути дела отождествляя философию с теорией познания, а некоторые очень уж рьяные ортодоксы сталинской версии "диамата-истмата" пытались обосновать гносеологическую редукцию философии марксизма, отрицая правомерность в "подлинно научной философии" и онтологии, и праксеологии (разработка этой философской дисциплины в югославском журнале "Практика" была заклеена как "ревизионистская"), и антропологии, и культурологии, и, конечно же, аксиологии, то есть всех разделов философского знания, которые рассматривают формы активности субъекта, в коих он *не устраняет себя, самоотверженно и безропотно, из плода своей деятельности, но утверждает свою субъектность* — в практических деяниях, в культуре, в идеологии, в искусстве, и прежде всего в ценностном осмыслении действительности.

Два тбилисских симпозиума, о которых говорилось на предыдущей лекции и которые были вехами в истории советской философии ко-аксиологической мысли, не только выявили

44

огромные трудности ее становления и теоретический разброд, не меньший, чем в аксиологии западного мира, но и показали, сколь аморфными, методологически неотрефлексированными были сами подходы к разработке теории ценности. Сейчас нет необходимости детально разбираться в этой ситуации — она принадлежит безвозвратно ушедшему прошлому, и учесть ее нужно лишь для того, чтобы осознать с предельной отчетливостью, сколь важно для построения теории ценности исходить *из современного уровня познавательной деятельности*, из характерной для него парадигмы, а не возвращаться к позициям религиозной или позитивистской, неокантианской или прагматистской аксиологии.

1. Общие методологические предпосылки аксиологического исследования

Обращаясь к описанию той методологии, которая представляется оптимальной на современном уровне развития познавательной деятельности и которая уже была мной испытана и в более узких пределах философии искусства, и в более широком масштабе философии культуры, я буду отталкиваться от того, что реально сделано аксиологами на Западе и в России и что ими не сделано и почему не сделано, какие положения и выводы их теоретических исследований можно считать несомненными, какие — спорными, а какие — сомнительными или явно ошибочными, и не потому, что они были глупее нас с вами, а потому, что их методологическое вооружение было менее совершенным, чем то, которым мы можем — если, разумеется, хотим, — владеть сегодня. Ибо во второй половине нашего столетия завершилась эпоха "неклассического мышления", которое в начале века сменило господствовавшее три века "классическое мышление", и в истории познавательной деятельности человечества — в естественных науках, в науках гуманитарных, в художественном познании и в обобщающей весь этот процесс философии — начала формироваться *новая гносеологическая парадигма, основанная на синтезировании обеих методологических Установок — неклассической и классической*. Я полностью присоединяюсь к утверждению Е. Князевой и С. Курдюмова: "Синергетический стиль мышления — это стиль мышления постнек-лассической науки"; он является "некоторого рода синтезом позитивных элементов детерминистской и вероятностной картин мира".

Доказательство этого тезиса выходит, разумеется, за пределы Настоящего курса, и я ограничусь несколькими свидетельствами.

45

Полвека тому назад проницательный американский методолог У. Уивер выделил в истории научной мысли три этапа: методологическую установку первого, соответствующую представлениям о "классическом" способе мышления, он охарактеризовал формулой "организованная простота"; установку второго — "неклассического", сложившегося в начале XX века на основе открытий теории относительности и квантовой механики, — формулой "неорганизованная сложность"; установку третьего, складывающегося в середине века на основе открытий кибернетики, теории информации и теории систем, — синтетической (по гегелевскому пониманию диалектической эволюционной триады "тезис—антитезис—синтезис") формулой "организованная сложность". Можно было бы привести уже немало примеров того, как в разных областях современного знания — от биологии до эстетики, и в искусстве так называемого "постмодернизма", и в отстающей, как всегда, но все же сворачивающей на этот путь философии — нащупываются *конкретные формы перехода к этой новой, синтетически-диалогической парадигме*.

Одна из наиболее характерных — методологические поиски современной исторической науки, описанные в ряде зарубежных и отечественных изданий последних лет (представление о них можно получить по специально посвященному проблеме "Ремесло историка на исходе XX века" выпуску 1996 года издаваемого под редакцией А. Гуревича ежегодника "Одиссей"). По заключению авторитетного методолога исторической науки профессора Томского университета И. Николаевой, суть происходящего сейчас в мировой исторической науке состоит в том, что "Сообщество историков от резкой конфронтации «старых» и «новых» путей историописания... пришло к осознанию необходимости их диалога... Происходит серьезная концептуальная трансформация исторической мысли, сопоставимая по своей значимости с переходом от историзма Просвещения к классическому историзму XIX в., а возможно, если говорить об отдаленных перспективах, и более значимая...".

Другое свидетельство — рождение *синергетики*, развивающей принципы теории систем применительно к процессам развития и обосновавшей новое понимание соотношения гармонии и хаоса, то есть, говоря терминами У. Уивера, "организованности"

и "неупорядоченной сложности". Примечательно, что основоположники этой новой теоретической дисциплины — И. Пригожий, Г. Хакен, С. Курдюмов, — непосредственно работающие в сфере физико-математических наук, решительно утверждают правомерность и продуктивность рассмотрения под синергетическим углом зрения и социокультурных процессов, тем самым

46

признавая *философско-онтологический масштаб* выявляемых ими законов развития сложных систем. Первые доказательства справедливости этих утверждений содержат и совместные работы С. Курдюмова и философа Е. Князевой, и исследование волновых процессов группой новосибирских философов, и новаторское исследование московского философа А. Назаретяна, посвященное "синергетике исторического прогресса", и мои последние книги "Философия культуры" и "Эстетика как философская наука".

О масштабах происходящей на наших глазах методологической перестройки познания свидетельствуют происходящие одна за другой международные конференции, специально обсуждающие этот круг вопросов. В 1990 г. в Амстердаме, а затем в Копенгагене была организована грандиозная выставка современного искусства, рассматриваемого в его связях с наукой и техникой; в работавшей на ее основе научной конференции приняли участие выдающиеся представители современной культуры, науки, искусства (ученые И. Пригожий, Ф. Варела, Ф. Капра и др., экономисты Ж.-М. Левек и С. Меньшиков из Москвы, философ и теолог Р. Паниккар, художники Р. Раушен-бах, Дж. Кейдж, М. Абрамович и др., Далай Лама и мать Тесса Белецки). Опубликованные материалы конференции дают отчетливое представление о *новом типе системно-интегративного мышления*, который складывается сейчас во всех сферах духовной деятельности, преодолевая их былую разобщенность и самоизоляцию.

Два года спустя в Париже был издан сборник статей "Человек лицом к науке: Ставкой является планета?", излагающий взгляды на эту проблему четырнадцати крупнейших современных ученых, начиная с того же И. Пригожина и члена Римского клуба Э. Ласло. Еще через год в Штутгарте издан аналогичный по проблематике сборник "Пограничные беседы: Тринадцать диалогов о науке", в котором представлены рассуждения другой группы ученых и философов — от Г. Фритча до Ст. Лема, включая пользующегося особым авторитетом И. Пригожина; примечательно, что одна из обсуждавшихся здесь тем — "Ценностная нейтральность ученого — химера".

Наконец, об отражении этих процессов в самой философии можно судить по обзорной книге А. Чумакова "Философия глобальных проблем", вышедшей в 1994 г. в Москве, характеризующей состояние этого нового направления общественной мысли — "глобалистики", представленной трудами Римского клуба и других зарубежных и российских философов, осознающих жизненную важность осмысления происходящего ныне в жизни человечества (в частности, энтузиаста этого направления

47

в философской мысли Армении Э. Маркаряна), ибо сама постановка вопроса о "глобальном" осмыслении бытия означает восстановление одного из фундаментальных принципов классического философского мышления, отвергнутого сторонниками "неклассического", деконструктивистского "фрагментаризма" и "маргинализма"...

Именно с этих методологических позиций я и буду обращаться к осмыслению полуторавекового опыта изучения феномена ценности, дабы более отчетливой и теоретически фундированной стала применяемая в данном курсе программа его исследования.

2. Принципы изучения аксиосферы культуры

1) Первая проблема, которая подлежит методологическому осмыслению, — выявление особенностей *собственно-философского подхода к построению теории ценности*, ибо тот ее уровень, который получил имя "аксиологии", является *именно*

философским осмыслением феномена ценности.

Ключевое значение этой проблемы объясняется тем, что, как показала история научной мысли, — и это уже было мной отмечено в предыдущих лекциях — ценность является предметом изучения широкого круга гуманитарных наук, а подчас ее пытаются включить в свое предметное поле и биология. В 1931 г. Ф.-Й. фон Ринтелен отмечал в уже цитированной его работе, что "философия ценное™ ставит нас перед ... важнейшими психологическими, этико-социальными, онтологическими и метафизическими проблемами", не объясняя, однако, как связан собственно философский ее характер с необходимостью решать подобные задачи. Тридцать лет спустя Ст. Пеппер отмечал, что "теория ценности — это название целой сети проблем, общих для так называемых оценивающих наук — этики, эстетики, некоторых разделов логики и теории познания, экономической и политической теории, антропологии и социологии. Специализация все более и более разделяет эти науки и изолирует одну от другой, а теория ценности действует в обратном направлении, намечая проблемы, общие для них всех". Между тем, для современной познавательной парадигмы методологическая проблема состоит именно в том, чтобы применить *критерий необходимости и достаточности* к выявлению того ансамбля наук, которые вовлекаются структурой самого изучаемого явления в его многостороннее изучение, способное получить информацию об этом явлении как *целом, в полноте и взаимосвязи* его основных сторон, уровней, аспектов, свойств, функций.

48

Первый пример — книга Б. Ананьева "Человек как предмет познания", автор которой выделил несколько десятков наук, изучающих человека, и, прибегнув даже к нескольким графическим схемам, показал обусловленность складывающейся здесь картины междисциплинарности характером объективной структуры изучаемого ими сложнейшего явления — человека.

Другой пример — ситуация в смежной области теоретического знания — религиоведении. В недавно вышедшей в свет "Социологии религии" В. Гараджа отметил, что в истории изучения религии различаются два подхода — "субстанциальный" и "функциональный": первый ищет ответа на вопрос, "что есть" религия, а второй — "что она делает"; признавая односторонность обоих подходов, В. Гараджа ищет способ их объединения на основе системного понимания места и жизни религии в социокультурной среде.

Третий пример позволю себе привести из собственного опыта осмысления принципов междисциплинарного изучения искусства — в специально посвященных этой проблеме статьях я старался применить к решению данной задачи критерий необходимости и достаточности большой группы наук для всестороннего изучения художественной деятельности человека и определить место и роль философии искусства как раздела эстетики в этом ансамбле научных дисциплин. А это место и эта роль философского подхода в эстетике, как и в антропологии, в культурологии и, разумеется, в аксиологии, определяются тем, что именно и только он теоретически "схватывает" изучаемое явление *в его реальной целостности*, а значит — выявляет его *структуру, которая эту целостность обеспечивает* и которая обуславливает отбор и взаимоотношения наук, участвующих в ее познании.

Вырабатывая, таким образом, методологическую программу изучения ценностного отношения, философия становится *и основой, и связью* всех наук, обращающихся к его познанию. Когда же представители разных конкретно-научных подходов пытались самостоятельно, не опираясь на философское понимание ценности, строить аксиологические концепции, они неизбежно приходили к характерному для познавательной парадигмы Нового времени *сведению сложного к простому, целого к той или иной его части или сумме частей, многомерного к одномерному*. Поскольку ценностное отношение действительно имеет разные грани, уровни, аспекты —

психологический, социологический, культурологический, педагогический, семиотический, логический, — возникал теоретический соблазн признать тот или иной *его сущностью* и соответственно охарактеризовать его *именно и только в этой плоскости*; неудивительно, что результаты такого анализа оказывались и верными, и частичными, не столько друг

49

друга опровергавшими, сколько друг друга дополнявшими, и тогда предлагалось простое их суммирование, объявлявшееся "классификацией" и становившееся, естественно, *чисто эклектическим, бессистемным* (ибо, как сформулировал это еще холизм, вслед за И. В. Гете, "целое больше, чем совокупность его частей"). Между тем, феномен ценности представляет собой именно *многомерное, сложно-целостное образование*, которое несводимо к какой-либо его стороне, к тому или иному его конкретному проявлению, а эта его многосторонняя целостность может быть смоделирована только философией.

В данном случае это означает: собственно-философский подход предполагает рассмотрение не *самой ценности*, как это делают, например, М. Шелер и другие "онтологизаторы" ценностей, и не *самой ценностной оценки (отнесения к ценности, по другой терминологии)*, к которой сводят аксиологическую ситуацию Дж. Дьюи и представители психологически-социологического подхода к этой ситуации, а *целостного ценностного отношения*, "полюсами" которого являются ценность и оценка; это отношение образуется *особой формой связи объекта и субъекта*, и потому несводимо ни к чистой объективности теологического типа, уводящей нас к Абсолютному, ни к "голой" субъективности психологического взгляда, порождающей абсолютную же релятивность ценностных суждений.

Именно так ставил вопрос известный в 20-е годы немецкий философ И. Хайде, рассматривая ценностное отношение как *субъектно-объектное* и потому критикуя М. Шелера и Н. Гарт-мана за то, что они видят в ценности некое качество, присущее объекту, и потому лишают ее неразрывной связи с субъектом; в этой критике к нему присоединился исследовавший историю немецкой аксиологии А. Штерн, отклоняя чисто объективистское и чисто субъективистское толкования ценности и утверждая, что она есть "отношение между объектами и оценивающим их субъектом". Такова и позиция японского мыслителя и педагога Тс. Макигуши, положившего теорию ценности в основу педагогической системы "Творение ценностей": в отличие от понятия "истина", которое "является выражением реальности такой, какова она есть, понятие «ценность» обозначает отношения между человеком и объектом". И действительно, только при таком подходе становятся возможными постижение и объяснение *диалектики абсолютного и относительного* в реальной истории аксиосферы (не могу сразу же не отметить, что А. Штерн видел преимущества "теории ценностей диалектического материализма" в том, что она "не является ни чисто исторически-релятивистской, ни чисто абсолютистской, а скорее осуществляет диалектический синтез обеих позиций").

50

Сошлюсь и на позицию Х. Гадамера, справедливо усматривающего "двойственность" ценности: с одной стороны, ценности не наличествуют как факты, но порождаются человеческим отнесением к ценности; с другой стороны, они противостоят произволу индивида, требуя признания реальности данных нашего чувства. Это особенно ясно в восприятии красоты.

Такой взгляд, безусловно, предпочтительнее позиции современного американского аксиолога М. Рокича, который, признавая необходимость с самого начала определить, какой взгляд более продуктивен, — приписывающий ценностное значение субъекту или объекту, предлагает такую дефиницию: "Ценность есть стойкое предпочтение личностью или обществом определенного образа поведения или конечного состояния, в противоположность другому типу поведения или состоянию". Такая трактовка ценности,

удовлетворяющая, по-видимому, потребности конкретных социологических исследований, не может удовлетворить аксиологию как *философскую* науку, потому что растворение ценности в "предпочтениях" (как и в "интересах" у Р. Перри или в физиологически действующей у человека, как и у животных, утилитарной избирательности) ликвидирует то *своеобразие ценностного отношения, которое порождается субъ-ектно-объектной связью* — этим специфически философским и собственно философским описанием поведения и деятельности людей.

2) Дело в том, что хотя понятия "объект" и "субъект" используются в ряде наук — от юриспруденции до лингвистики и даже в обыденной речи (скажем, в выражении "подозрительный субъект"), в своем категориальном статусе они являются *специфически философскими категориями* (в моей книге "Человеческая деятельность" можно найти и обоснование, и экспликацию этого утверждения). Уже отсюда проистекает неправомерность обнаружения тех или иных типов ценности в удовольствиях, получаемых человеком (как и животным) в процессе чувственного контакта с предметами реального мира или в витальных ощущениях от собственного физического состояния (так называемые "витальные ценности"), равно как и признание существования "материальных ценностей", "экономических ценностей", "утилитарных ценностей" — все эти эпитеты неприменимы к *субъ-ектно-объектным* отношениям, ибо они характеризуют разные аспекты отношений *объектно-объектных*, вбирающих в себя связи человека и с природой, и с обществом, и с другими людьми, — ведь человек выступает в определенных ситуациях не в роли *субъекта*, а в роли *объекта* (природного существа, организма, носителя социальной роли, функции, элемента производительных сил, манипулируемого властью или политическим ли-

51

дером колесика и винтика¹ социального механизма, по откровенному выражению И. Сталина); более того, духовно развитой личности доступно расщепление себя самой на субъекта и объект самоуправления, самопознания, самооценки. Следовательно, если философия рассматривает ценностную ситуацию как *форму субъ-ектно-объектных отношений*, она должна исходить из достаточно строгого понимания содержания данных категорий, не подменяя субъектный статус человека в данной ситуации его социологической, или психологической, или производственной и т. п. функцией. Вот почему социологическая трактовка ценности М. Рокичем, как и психологическая разгадка ее "тайны", предлагаемая, например, А. Маслоу, сами по себе заслуживающие внимания и обсуждения, не могут заменить ее философского осмысления; более того, именно на нем они должны основывать свои подходы,

Ценностное отношение, рассмотренное со стороны субъекта, реализуется двояко — как *отнесение к ценности* оцениваемого объекта и как его *осмысление*. Эта двойственность, не всегда учитывавшаяся аксиологами, объясняется тем, что, с одной стороны, субъект исходит в восприятии каждого объекта из уже сложившегося у него представления о ценностях и оценка данного объекта становится *отнесением к ценности*; оно осуществляется непосредственно эмоционального, а затем может в той или иной мере осознаваться и вербализоваться; с другой же стороны, ценностное отношение предполагает возможность, а чаще всего необходимость, *осмысления* оцениваемого, т. е. выявления и понимания того конкретного смысла, которое данный объект имеет для тебя как субъекта. Как заметил М. Бахтин, смысл — это тот или иной ответ на поставленный нами вопрос: "То, что ни на какой вопрос не отвечает, лишено для нас смысла". Эту же мысль Ж.-П. Сартр формулировал так: "...Жизнь не имеет априорного смысла. Пока вы не живете своей жизнью, она ничего собой не представляет, вы сами должны придать ей смысл, а ценность есть не что иное, как этот выбираемый вами смысл".

Тут нужно сразу заметить, что "смысл" — одно из самых расплывчато-неопределенных и потому многозначных понятий: в логике, лингвистике, семиотике, теории информации, психологии, гносеологии, эстетике оно истолковывается по-разному

(специально занимавшиеся этой проблемой Р. Павиленис и Г. Тульчинский выявили более десятка его конкретных значений, включая расхождение его трактовки представителями одной и той же теоретической дисциплины). В этом нет ничего удивительного — понятие это обозначает содержательный аспект столь многообразно проявляющихся способов освоения человеком мира и информационной связи человека с человеком,

52

что смысл смысла не может не варьироваться в зависимости от фиксируемого им способа человеческой деятельности. Несомненно, во всяком случае, что понятие это обозначает *специфически человеческое, культурное* явление, что поведение животного оно описать не может — здесь можно говорить о *значениях*, скажем, тех или иных элементов природной среды для жизни животного, но не о *смыслах* для него чего бы то ни было, не говоря уже о его неспособности *осмыслить собственное существование*. Потому в науках о природе нет проблемы "смысла" — природные явления приобретают некий смысл, *лишь входя в культуру*, как, например, лес, превращаемый человеком в сад, парк, бульвар, и обретающий тем самым определенную человеческую — духовную, мемориальную, эстетическую — ценность.

Это значит, что широкий философский взгляд, рассматривающий человека, его деятельность и поведение в концептуальном пространстве субъектно-объектных отношений, обнаруживает смысл именно в этом пространстве *как способ обнаружения субъектом значения объекта для своего субъектного бытия, иными словами — как придание ценности* всему, что входит в пространство культуры из мира природы и, тем более, всему, что создается самой культурой, и в виде "второй природы", и в виде различных форм внеприродного, имматериального, иллюзорного, творимого фантазией небытия.

Различая содержание понятий "значение" и "смысл" А. Леонтьев был прав, указывая на объективность "значения" как отношения одного объекта к другому объекту, но он был неточен, ставя знак равенства между "*субъективным*" и "*личностным*" характером смысла — субъект, как мы уже видели, может быть и совокупным, в силу чего различаются не только личностные смыслы, но и национальные, сословные, классовые, конфессиональные осмысления одних и тех же явлений, как и смыслы, вкладываемые в определенные понятия различными философскими школами, и в определенные творческие установки различными художественными коллективами.

Характерно, что от существительного "смысл" язык образовал глагол "осмыслять", тогда как со "значением" подобная операция невозможна — значение одного объекта для другого существует независимо от моего сознания, мировоззрения, системы ценностей, тогда как *смыслом* становится значение объекта *для меня как субъекта*, и вне моей субъективности он не существует. Осмыслить и значит *наделить смыслом*, значение же познается как нечто внешнее по отношению ко мне как субъекту и от меня независимое.

В акте осмысления мера активности субъекта такова, что мы говорим о "*наделении смыслом*" (аЖ.-П. Сартр даже об "изобре-

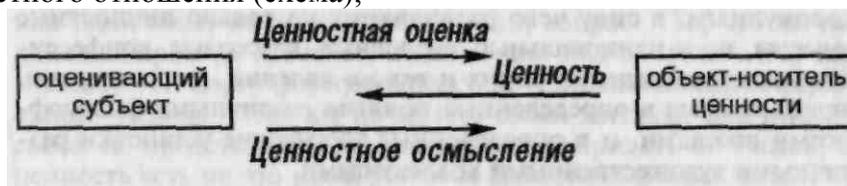
53

тении смысла"). Во всяком случае, чем сложнее данное явление и чем большее значение оно имеет в нашей жизни, тем более широкий спектр смыслов оно имеет, возбуждая постоянные споры об адекватности и искаженности того или иного в процессе его интерпретаций. Поскольку объект сам по себе, в своем "в-себе-и-для-себя-бытии", смысла не имеет и обретает тот или иной смысл лишь в постижении и оценке его субъектом, постольку для разных субъектов один и тот же объект может иметь разные смыслы: так расходятся историки в трактовке смысла философской концепции П. Чаадаева или смысла образа Чацкого, так расходятся режиссеры в трактовке смысла одной и той же драмы А. Чехова или Б. Брехта, инсценируемого или экранизируемого романа Ф. Достоевского, равно как мастера художественного слова в истолковании смысла читаемых с эстрады стихов А. Пушкина, А. Блока, С. Есенина и музыканты в

интерпретации произведений Ф. Шопена или Д. Шостаковича...

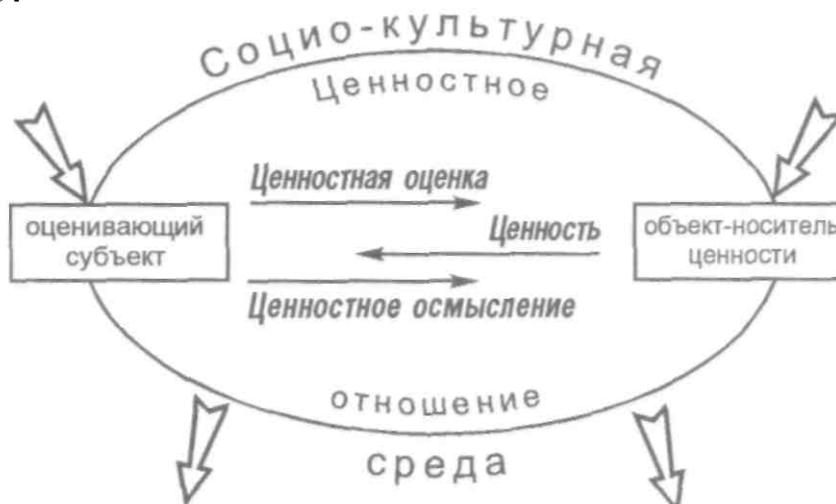
Хотя М. Бахтин справедливо отмечал "бесконечность" потенциально содержащихся в значении смыслов, существуют все же определенные границы интерпретационных спектров, и только царящий в культуре XX-го века произвол позволяет превратить Гамлета в женщину, а Джоконду заставить улыбаться...

Сказанное можно резюмировать следующей наглядной схемой строения ценностной ситуации именно в том виде, в каком трактует ее философия и который становится исходным для наук, вовлекаемых в процесс изучения различных аспектов ценностного отношения (схема);



Если мы теперь учтем, что ценностное отношение существует не в некоем безвоздушном пространстве, "в-себе" и "для-себя", каким нередко представляют его теоретики, но возникает в реальной социокультурной среде, в ней живет, функционирует и изменяется, на нее же и оказывает определенное воздействие, то схема наша усложнится, а значит, и расширится круг наук, призванных изучать не только аксиосферу культуры саму по себе, но и ее прямые и обратные связи со средой;

54



3) Чтобы преодолеть сведение аксиосферы к тем или иным произвольно выделяемым видам ценности (добру, красоте и т. п.), необходимо распространить принцип "от целого к частям" на анализ архитектоники мира ценностей и разработать *аксиоморфологическую теорию*. Соответственно в нашем анализе исходным будет убеждение — говоря более осторожно, предположение, — что аксиосфера представляет собой не простую совокупность, соседство, рядоположенность тех или иных ценностей, непонятно почему образовавшихся, а их *целостность* ~ закономерно сложившуюся в истории культуры *систему конкретных форм ценностного отношения человека к миру*. И в данном случае системный анализ потребует применения критерия *необходимости и достаточности* для выяснения того, какие же именно виды ценности и почему *именно и только они* образуют аксиосферу культуры. Вопросы эти, как правило, даже не ставились, и теоретик определял сущность ценности как таковой по особенностям наиболее близкого его научным интересам вида ценности — чаще всего этической, или эстетической, или религиозной: так, М. Шелер объединил теорию ценности с этикой, С. Александер — с эстетикой, а Ж. Маритен — с теологией; если же философ не мог отвлечься от реального многообразия ценностей, он попросту постулировал их наличие — либо сводя их к "Истине, Добру и Красоте" — "триаде канонических ценностей", как назвал ее Р. Перри,

либо к триаде "истина, добро, свобода", как модифицировал ее В. Розанов, считая "прекрасное" вместе с "нравственным" и "справедливым" разновиднос-

55

тями "добра", либо дополнял ее какими-то другими, по своему интуитивному выбору: по Г. Риккерт, например, существует шесть классов ценностей — "логические", воплощающиеся в науке, "эстетические", воплощающиеся в искусстве, "мистические", воплощающиеся в языческих культах, "нравственные" и "социально-этические", "личные" и "религиозные"; хотя эту классификацию философ считал "системой ценностей" (так назвал он сочинение, перевод которого был опубликован в 1914 г. в журнале "Логос"), совершенно очевидно, как далека эта классификация от элементарных требований системного конструирования, в основе которого лежат принципы однородности сопоставляемых элементов системы и выявление их необходимости и достаточности для ее целостного существования и эффективного функционирования. Можно понять Г. Мюнстерберга — современника корифея неокантианства, — который понял мнимосистемный характер такого описания аксиосферы и попытался преодолеть его, выявив ее структуру (см. табл. на стр. 15); этот опыт, примечательный в ряде отношений, все же не оказался столь убедительным, чтобы европейская философия его приняла, и поиски строения мира ценностей продолжались, впрочем, без особого успеха.

Я уже упоминал о классификации ценностей, обосновывавшейся М. Шелером: аксиосфера предстает здесь как восхождение от "низших" гедонистических и витальных ценностей, относящихся к телесной жизни человека, через "духовные ценности культуры" к "высшим религиозным ценностям", но дополнена эта структура другим измерением — различием ценностей "по их сущностным носителям" (Л. Столович представил все это на с. 221 своей книги в виде таблицы, которую небезынтересно сравнить с упомянутой таблицей Г. Мюнстерберга). Однако и эта структура, несмотря на авторитет ее автора, не получила общего признания: М. Блэз сохранил ее, назвав, как мы помним, "лестницей", Н. Гартман исключил из аксиосферы религиозные ценности, ибо не считал доказанным существование порождающей их божественной силы (вот точная формулировка этого весьма оригинального обоснования: "Мы поступим правильно, если не будем их здесь рассматривать, хотя в истории человечества им соответствует целая область культуры", так как их признание требует "метафизических предпосылок" — "существования божества", а оно доказано быть не может). Один из крупнейших французских философов и эстетиков второй половины XX в. М. Дюфрен в своем, как он сам его назвал, "инвентарном описании априорных категорий" выделил три класса ценностей: блага, обращенные к обладанию, — *приятное, полезное и прекрасное*; блага, обращенные к

56

познанию — *истинное*; блага, обращенные к уважению, — *священное, гуманное, справедливое*, а современный американский философ Н. Решер различает шесть классов ценностей, выделив в каждом несколько разновидностей: в одном находятся "ценности предметов", "ценности среды", "индивидуальные ценности", "групповые ценности" и "социетальные ценности (экономические и правовые)", в другом — ценности "материальные или физические", "экономические", "моральные", "социальные", "политические", "эстетические", "религиозные (духовные)", "интеллектуальные", "профессиональные" и "чувственные", в третьем — "эгоцентрические" ценности и "альтруистические". Французский философ И. Гобри выделил четыре ценности, каждая из которых проявляется двояко, поскольку ценности могут быть "спонтанно возникшими" и "установленными"; результаты такой классификации он представил в таблице:

| | Ценности спонтанны | Ценности установленн |
|--------|--------------------|----------------------|
| е | е | ые |
| Польза | <i>Витальные</i> | <i>Экономическ</i> |
| | | <i>ие</i> |

| | | |
|---------|-------------------|-------------------|
| Красота | <i>Эстетичес</i> | <i>Художестве</i> |
| Истина | <i>Логические</i> | <i>Научные</i> |
| Добро | <i>Эстетичес</i> | <i>Моральные</i> |
| | <i>кие</i> | <i>нные</i> |

Хотя такое построение производит впечатление системного, системность в нем только кажущаяся: даже если относить *пользу* и *истину* к сфере ценностей, (что я считаю решительно неправомерным по причинам, которые будут изложены ниже), они радикально отличаются от *красоты* и *добра* и потому не могут стоять с ними в одном классификационном ряду; с другой стороны, искусственное разделение ценностей на "спонтанно возникшие" и "установленные" человеком привело к надуманному противопоставлению "этических" ценностей и "нравственных", как и к признанию однопорядковыми "витальных" ценностей и "экономических"; наконец, в третьих, в этой схеме аксиосферы отсутствуют и экзистенциальные ценности, и политические, и даже религиозные!

Не буду множить примеры такого рода аксиологических конструкций, ибо, выражая естественное для ученых желание понять "устройство" изучаемой сферы культуры, они не становятся теоретическими моделями структуры аксиосферы, ибо ее

57

границы прочерчиваются произвольно и содержащийся в ней состав ценностей устанавливается чисто эмпирически, без обоснования *необходимости и достаточности* данного "набора" ценностей для существования и функционирования аксиосферы. Чтобы успешно решить такую задачу, нужно увидеть в аксиосфере культуры *исторически самоорганизовавшуюся сложную систему*, подсистемы которой и их конкретные элементы порождаются ее глобальными потребностями и должны быть, соответственно дедуцированы из нее, дабы были объяснены ее в них необходимость и их достаточность для ее полноценной жизни и развития, а значит, и *место каждой ценности в целостном многомерном пространстве аксиосферы*.

4) История аксиологии показывает далее, сколь непродуктивно в методологическом отношении характерное для научной мысли Нового времени "крупнопланное" рассмотрение изучаемого предмета, в нашем случае — феномена ценности, то есть такое, при котором философ направляет свой исследовательский "объектив" *непосредственно на саму ценность, вычлняя ее из пространства культуры и стремясь разглядеть ее, так сказать, "впритык", "под микроскопом"* укрупняющего ее прямого созерцания. Характерный пример такого эмпиризма — работа американского философа В. Ламонта "Ценностное суждение", опубликованная в 1955 г. Вот как оно охарактеризовано теоретиком:

- «Оценивание всегда относительно и "сравнительно"»...
- "Ценность приписывается несуществующему, а не существующему реально..."
- «Ценность измеряется в системе "возможных оценок"»...
- "Приписывание добра или зла является выражением одобрения или неодобрения..."

И т. д. и т. п., столь же декларативно, абстрактно и бессистемно...

Понятно, что при таком подходе ответ на вопрос: "Откуда берутся ценности и какую роль они играют в бытии?" — может *только постулироваться*, оставаясь чисто декларативным и бездоказательным, В данном случае, как и во всех аналогичных познавательных ситуациях, можно получить лишь весьма ограниченную информацию об изучаемом предмете, ибо его реальное бытие, функционирование и развитие протекают в *некоей среде*, и потому его сущность может быть выявлена только при рассмотрении его *жизни в этой среде*. Поскольку каждый объект является элементом системы или системы систем, то есть частью многоступенчатого целого, постольку движение познания, говорит современная методологическая концепция, должно

идти не от частей к целому, а напротив, от целого к частям; в нашем случае это означает идти от строения культуры, в котором необходимое место занимает ценностное осмысление мира и обусловливаемая им ценностная ориентация деятельности людей, к постижению самого ценностного отношения. Такой *контекстный*, или *средовой* — в конечном счете *системный* — подход предполагает *функциональный анализ*, если предметом изучения является функционирующая система; но именно таковой и является аксиосфера культуры.

Разрабатывая теорию функциональной системы, П. Анохин сформулировал закон ее реального образования, который становится и методом ее познания: "*Функция определяет структуру*". И действительно, место системы в среде, место каждой подсистемы в системе и место каждого элемента в подсистеме выявлять-ся лишь при определении той функции (или тех функций), выполнение которой (которых) делает данную часть *необходимой целому*, а функционирование всех ее частей — *достаточным для жизни целого в его реальной целостности*.

5) Поскольку мир ценностей, как и вся культура, историчен, в его анализе необходимо применение *генетически-исторического подхода*, который предполагает изучение происхождения ценностного отношения в ходе культурогенеза и в реальном процессе развития мировой культуры. Между тем, аксиологические исследования обычно абстрагировали ценностное отношение не только от его общекультурной среды, но и от его собственной истории — наиболее последователен тут был структурализм, утверждавший правомерность отвлечения структуры познаваемого предмета от его исторического рассмотрения. Хотя Ж. Пиаже искал пути преодоления разрыва синхронического и диахронического анализа человеческой психики, обосновывая методологию "генетического структурализма", на разработке теории ценностей это пока никак не сказалось — в этом убеждает как внеисторическая характеристика взаимоотношений религиозных и нравственных ценностей, нравственных и эстетических, эстетических и художественных, так и осмысление происхождения ценностного сознания. А во многих случаях, особенно в русской религиозно-идеалистической философии, господствовало, как мы видели, внеисторическое представление, что во всей мировой истории культуры высшей ценностью была и остается ценность религиозная, а все другие классы ценностей располагаются на некоей "лестнице" восхождения от "низших", примитивных ценностей плотской жизни, витальных и гедонистических, к ценностям духовно-нравственным, а далее — к "божественной" вершине этой "лестницы".

Такое решение проблемы трудно признать основательным, прежде всего потому, что оно абсолютизирует *один тип строения аксиосферы*, закрывая глаза на существование других — и в социокультурном пространстве, и в историческом времени; между тем, иерархическая структура аксиосферы с религиозной доминантой свойственна только тем культурам, в которых господствует религиозно-мифологическое сознание, но аксиосферы существуют ведь и успешно функционируют и в культурах иного типа — скажем, в гуманистически ориентированной и религиозно-индифферентной культуре европейского Возрождения, в гедонистически ориентированной аристократической культуре рококо, в русской культуре петровского времени с политической и просветительской доминантами... Различные иерархии ценностей свойственны в одну и ту же эпоху мужской и женской субкультурам, детской, юношеской и старческой, профессиональным модификациям культуры — в сообществах ученых, художников, спортсменов, политиков, военнослужащих, служителей культа, членов преступных группировок...

Нетрудно понять, почему религиозно-идеалистическая философия в борьбе с аксиологическим релятивизмом абсолютизировала отвечающую ее мировоззрению иерархию ценностей, но одну метафизическую крайность вряд ли следует предпочитать

другой, какие бы благородные побуждения ее ни вызывали; к тому же исторически мыслящий культуролог не в праве закрывать глаза на то, что реальная история человечества не подтверждает тезиса о духовном превосходстве религиозных ценностей, — слишком велик был всегда разрыв между провозглашавшимися религией ценностями и реальным поведением и рядовых верующих, и церковнослужителей, и самих иерархов всех религий, у которых ценности политические брали очень часто верх над ценностями религиозными.

История аксиологической мысли показала, что существуют две опасности, между которыми, как между Сциллой и Харибдой, теоретикам не удавалось проводить аксиологический корабль без существенных аварий: он наткнулся то на религиозно-идеалистический риф — на *мифологическую иллюзию*, будто ценности вложены в человеческое сознание неким Божественным Творцом, то на позитивистский риф — на отождествление ценностного отношения с биологической, инстинктивной и врожденной особи, избирательностью, то есть с отношением "*инстинктивно-полезностным*", а не *ценностным*. Материалистически мыслящему ученому и философу представляется несомненным, что *предпосылки* ценностного отношения — как, впрочем, и всех других форм активности человеческого сознания и практики — следует, действительно искать, в жизнедея-

60

тельности животных, но именно и только предпосылки, а не само это отношение.

К сожалению, отождествление поведения человека и поведения зверя, отождествление культуры и образа жизни животных, отождествление человеческого общества и организации коллективных форм биологической жизни совершается в наше время некоторыми этологами, генетиками, "социобиологами" (характерно само название этой науки, утверждающее биологическую природу социальности); проявления такого подхода в аксиологии — вышедшая в США в 1977 г. книга Дж. Пью "Биологическое происхождение человеческих ценностей", получившая высокую оценку основателя "социобиологии" Е. Вильсона, название которой говорит само за себя: трактовка избирательных действий животного как ценностного отношения (В. Василенко); концепция биологического происхождения нравственного и эстетического чувств (В. Эфроимсон); приписывание животным способности создавать искусство (Т. Павлов) и объяснение его происхождения в первобытном обществе потребностью воплощения будто бы уже имевшегося у пещерного жителя эстетического отношения к миру (А. Окладников) — ведь сам Ч. Дарвин говорил о "чувстве красоты" у животных и сам П. Кропоткин обнаружил у них "альтруистическое" поведение...

б) Важным методологическим принципом построения современной аксиологии является применение чаще всего игнорируемого философами *биогенетического закона*, открытого Э. Геккелем еще в прошлом веке: *онтогенез повторяет филогенез*, то есть закономерности развития *индивида* повторяют развитие *вида*. В 20-м столетии стало ясно, что этот закон релевантен и по отношению к культуре. Археология и этнография накопили огромный материал, показывающий, что культура первобытных народов хотя и не тождественна, но гомоморфна и изоморфна (структурно подобна) культуре ребенка; потому изучение детства помогает понять то, что часто называют "детством человечества", и наоборот. Речь не идет, разумеется, о тождестве этих двух процессов — уже потому, что первобытная культура была порождена деятельностью, доступной только взрослым людям: мужчины охотились и высекали из кусков камня оружие, женщины рожали, выкармливали детей и хранили огонь в пещерах, тогда как игра девочек в куклы и мальчиков в войну есть всего лишь художественно-игровое воспроизведение практических действий взрослых. Но при всей значимости этих различий формирование сознания человека и зарождающегося в нем ценностного отношения к миру протекает сходным образом и должно исследоваться в *диалектике общего и особенного* для двух его масштабов: филогенетического, то есть историко-культурно-

го *макромасштаба*, и онтогенетического, то есть биографического *микромасштаба*. Это важно и для уяснения некоторых существенных особенностей ценностного сознания первобытного человека, изучение которого неизмеримо труднее, чем доступное экспериментальному исследованию постижение деятельности психики ребенка, и для совершенствования практики воспитания ценностного отношения к действительности каждого ново-го поколения.

Два момента имеют тут для нас наибольшее значение. Первый состоит в отсутствии у первобытного человека и у ребенка "Я-сознания", поскольку исходной исторической ситуацией, как показали Б. Поршневу и И. Кон, является не отношение "Я—Ты", а отношение "Мы—Они", а исходным в онтогенезе является, по А. Блейлеру и Э. Фромму, аналогичное отсутствие "Я-сознания" — только после того, отмечает Э. Фромм, как ребенок "постиг внешний мир как отдельный и отличный от него, он приходит к осознанию себя как отдельного существа, и одно из последних слов, которое он выучивается употреблять, — это "Я" по отношению к самому себе"; и подобно тому как первобытный человек "мог бы выразить свое чувство идентичности формулой "я — это мы", так "младенец, еще ощущающий свое единство с матерью, не может сказать "я", а мать выступает тут не только как конкретная, родившая его женщина, а как носительница "мы-сознания" своей социокультурной среды. Понятно, какое значение для становления ценностного отношения человека к миру и к самому себе должна иметь в обоих случаях эта закономерность превращения безличного сознания в личное, собственное сознание *индивидуализированного субъекта*.

Второй существенный для аксиологии момент — *синкретический характер* сознания первобытного человека и ребенка, объясняющий изначальную вплетенность ценностного отношения к действительности в это аморфно-нерасчлененное сознание и последующие его расщепление и структуризацию, приведшие к самоопределению ценностного отношения и к вычленению различных его самостоятельных форм — религиозной, политической, нравственной, эстетической...

7) Руководствуясь данным методологическим принципом, мы можем выявить, описать и осмыслить действующий и в культурно-исторической, и в индивидуально-биографической динамике аксиосферы закон *неравномерного развития разных форм ценностного отношения*. Применительно к истории искусства этот закон был открыт Г. Гегелем, его действие детально прослежено в моих работах, посвященных проблемам эстетики. Сейчас нужно рассмотреть, как сказывается в развитии аксиосферы этот общий для сложноорганизованных и саморазвиваю-

щихся систем закон, ибо взаимоотношение разных видов ценности — религиозных, политических, этических, эстетических, художественных, — выражающее и их связь, и их конкурентную борьбу за доминирующее положение в иерархии ценностей на каждом этапе развития аксиосферы, меняется; анализ должен выявить причины этих изменений и *конкретную реорганизацию иерархической системы ценностей на каждом этапе филогенеза и онтогенеза*.

Таким образом, в данном курсе нужно стремиться преодолеть традиционный *разрыв синхронии и диахронии* в изучении аксиосферы культуры, что становится возможным благодаря расширению значения самого понятия "структура", осуществленного в последние десятилетия в рамках теории систем и синергетики. Ибо если прежде структура понималась как *"инвариантный аспект системы"*, по известной дефиниции Н. Овчинникова, то сейчас наука оперирует такими понятиями, как "функциональная структура" и "хроноструктура". В статье "Система и структура", опубликованной в 1983 г. в ежегоднике "Системные исследования", я заключал, обобщая сделанное в этом направлении в современной философии, что структура — это понятие, обозначающее *способ организации системы*[^] и в тех системах, которые являются

функциональными и исторически развивающимися — а к ним относится и аксиосфера культуры — самоорганизующимися процессами являются и их функционирование, и их развитие. Отсюда следует, что теория ценности, отвечающая современной научной парадигме, должна *соотнести структурно-морфологический анализ аксиосферы с ее структурно-функциональным и хроноструктурным рассмотрением.*

Таковы основные принципы построения теории ценности, которые будут реализованы, надеюсь корректно и последовательно, в предстоящем анализе.

Лекция четвертая:

Ценностное отношение

в архитектонике деятельности

и культуры

1. Стрoение человеческой деятельности

Исходным положением историко-теоретического анализа ценностного отношения является его понимание как *определенного аспекта целостно-нерасчлененного отношения человека к действительности и к самому себе, которое формировалось в историческом процессе антропо-социо-культурогенеза и всякий раз вновь формируется в ходе культурации и социализации индивида.* Изоморфизм этих процессов сказывается прежде всего в том, что в обоих его масштабных проявлениях он движется от исходного синкретизма к постепенному вычленению ценностного отношения, его отделению от познавательного и проективного, его автономизации и самоосознанию, а затем и к самоопределению различных его форм — нравственной, эстетической, гражданской, религиозной или атеистической и т. п. Почему же это происходит?

В самой общей форме можно было бы сказать: потому, что *усложняется реальное бытие человеческого рода и каждого отдельного человека в процессе их взросления и появляется необходимость в дифференцированной системе управляющих практической деятельностью духовных сил.* Более конкретный ответ на поставленный вопрос требует анализа строения этой деятельности как отражения ее функций и обусловленного ее функциональной структурой строения управляющей ею психики.

Это необходимо потому, что если, подобно А. Уайтхеду, ограничиться простой константацией связи ценностей и деятельности, они в ней просто растворятся и останется неясным, какое же конкретное место занимают ценностные ориентации в реальном процессе деятельности; так и произошло в рассуждениях английского философа, справедливо утверждавшего, что "сущностью" ценностей является их "способность к реализации в мире Деятельности", что любой факт в Мире Деятельности

64

имеет позитивное отношение ко всей сфере Мира Ценностей", но, к сожалению, не показавшего, как же это происходит.

Воспроизведу кратко результаты анализа архитектоники человеческой деятельности, осуществленного мной в ряде работ, от "Человеческой деятельности" до "Философии культуры".

Переход от биологической организации жизнедеятельности животных к социокультурной организации деятельности человека, выразившийся в замене генетически транслируемого программирования поведения особи генетически не кодируемыми, а вырабатываемыми прижизненно принципами деятельности, потребовал такого развития психики, которое обеспечило бы *внеинстинктивное управление человеческой деятельностью.* Поскольку философский уровень ее анализа трактует деятельность как *активность субъекта, направленную на мир объектов во взаимодействии с другими субъектами,* постольку строение деятельности — и на уровне практики, и на уровне ее *духовной* регуляции, и на уровне ее практически-духовного, художественно-образного удвоения — определяется возможностями и потребностями действующего субъекта.

Его потребности состоят прежде всего в том, чтобы *изменять природную среду,*

приспосабливая ее к своим нуждам и интересам; такова функция *практики*, которая имеет две стороны: она является *преобразованием реальности* для ее превращения во "вторую", очеловеченную, природу, в вещное инобытие человека, в мир субъективированных объектов, в предметное бытие культуры, и одновременно является *материальным взаимодействием субъектов*, совместными усилиями решающих эти задачи — *практическим общением* людей. Поскольку же и те и другие действия не инстинктивны, управление ими требует информационного обеспечения, которое должно осуществляться в следующих, необходимых и достаточных для этой цели, формах.

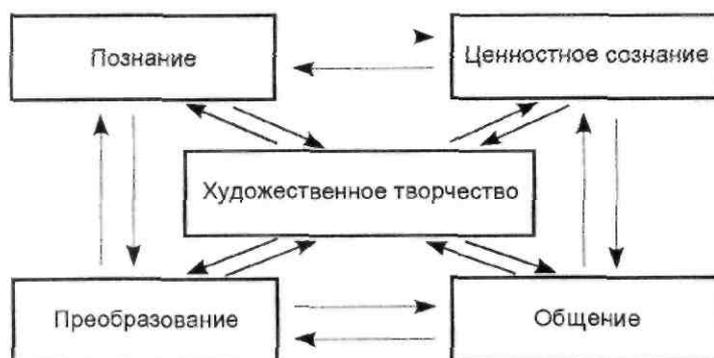
Во-первых, в форме *целеполагания или проектирования*, т. е. конструирования силой воображения идеального прообраза того объекта, который предстоит создать на практике, и прообраза самого субъекта, каким он хочет себя видеть; во-вторых, в *познании* мира и самого себя в мире, ибо только на основе знания возможна продуктивная практика преобразования человеком мира и самого себя; в-третьих, в направляющей действия субъекта *ценностной ориентации*, без которой знания остаются нереализованными, а проекты — "модели потребного будущего", по определению Н. Бернштейна, — не возникнут, пока это будущее не будет осознано как "потребное", желанное, т. е. *ценное для субъекта*; наконец, в-четвертых, в *духовном общении субъектов*, совместные действия которых тем эффективнее, чем выше степень согласия, взаимопонимания, духовного единства, достиг-

65

нутая в ходе их диалога; но выбор партнеров, и предмета диалога, и его целей обусловлен теми ценностями, которые направляют общение людей так же, как их предметную практику и теоретическое познание.

Необходимость и достаточность вычленяемых таким образом компонентов системно-целостно понимаемой деятельности подтверждаются формальным анализом системы субъектно-объектных отношений, в которой возможны *именно четыре* и *именно эти четыре* элементарные формы: субъект может отражать объективные связи и отношения, т. е. *познавать* мир; он может рассматривать его *значение для себя как субъекта*, т. е. *ценностно его осмысливать*; он может *конструировать новые идеальные объекты*, отвечающие его потребностям как субъекта, т. е. *проектировать* несуществующее, но желанное или необходимое; таковы три возможные позиции субъекта по отношению к объекту. Четвертой может быть только *межсубъектное отношение* — *общение в форме диалога*. Наконец, возможна — и необходима культуре! — такая форма деятельности, в которой *синкретически сливаются, взаимно отождествляются* все четыре исходные ее практические формы: такова *художественная деятельность*.

Воспроизведу для наглядности — и для проверки строгости произведенного анализа — схематическое изображение структуры человеческой деятельности, которое я приводил еще в работах начала 70-х годов и которое демонстрирует закономерность места, занимаемого ценностным осмыслением мира в общей архитектонике человеческой деятельности:



Ценностное отношение дедуцируется, следовательно, из системно-понимаемой

деятельности людей как ее специфический и необходимый аспект — выявление *значения объекта для субъекта*. В отличие от Г. Риккерта, который искал своеобразие ценностей "по ту сторону субъекта и объекта", понимая их несво-

66

димось ни к тому ни к другому, и солидаризируясь с позицией И. Хайде, я нахожу ценностное отношение именно в системе *объектно-субъектных отношений как один из необходимых ее аспектов*. Это значит, что если мы будем исходить из обоснованного А. Уемовым триадического строения бытия: вещи, свойства, отношения, то ценность окажется не вещью и не свойством, а *отношением*, и отношением *диспозиционным*, поскольку и "объект", и "субъект" — не "вещи", а *позиции "вещей"*, проявляющиеся в определенных ситуациях деятельности благодаря наличию у них определенных свойств; это значит, что ценность — не некий предмет, явление, процесс, как следует из утверждений некоторых философов, которые говорят о "материальных ценностях" (переходя на язык бухгалтерского учета) и "духовных ценностях" (на сей раз смешивая философский взгляд и теологический), ибо данные "вещи" способны быть *лишь носителями ценности*, независимо от того, материальны они или духовны; но ценность не является и свойством "вещи", ибо свойство лишь объясняет ее *способность обрести ту или иную ценность*, став ее носителем; тем более неправомерно считать ценность не отношением, а неким "качеством", как утверждал М. Шелер, отстаивая типичную для объективного идеализма точку зрения, онтологизирующую ценности в религиозном понимании высшего бытия. Если же не признавать объективного существования божественного мира и одновременно не сводить ценностное отношение к произволу индивидуальных переживаний, то ценность предстанет перед нами *именно как отношение*, причем *специфическое* отношение, поскольку она связывает объект *не с другим объектом, а с субъектом*, то есть носителем социальных и культурных качеств, которые и определяют *сверхиндивидуальное содержание* его духовной деятельности; деятельность человека и является *реальным отношением*, в котором он выступает как субъект, хотя в другой ситуации деятельности он окажется объектом для другого субъекта (скажем, пациент — для врача, анкетированный — для социолога) или даже *для самого себя* (когда раздвоение личности позволяет осуществлять акты самопознания, самооценки, самовнушения). Ценность и возникает в объектно-субъектном отношении, не будучи поэтому ни качеством объекта, ни переживанием другого объекта — человека или животного.

При таком подходе к ценностному отношению и становится возможным построить его структурную модель и тем самым увидеть его *целостно* (см. схему стр. 55), преодолевая любой односторонний подход к ценности, типичный, как мы видели, для истории аксиологической мысли.

67

Действительно, поскольку ценностное отношение является одним из видов духовной деятельности, взаимосвязанным со всеми другими, и выполняет определенные функции в культуре и общественной жизни, постольку целостное его понимание предполагает соотнесение двух аспектов его изучения — *внутреннего и внешнего*. Рассматриваемое изнутри, ценностное отношение образуется связью двух контрагентов — некоего предмета, который становится *носителем ценности*, и человека (или группы людей), который *оценивает данный предмет* (точнее — *устанавливает его ценность*, потому что оценка, как мы вскоре увидим, может иметь и не аксиологический характер) и придает ему определенный смысл. Таким образом, ценность есть *значение объекта для субъекта* — благо, добро, красота и т. п., а оценка есть *эмоционально-интеллектуальное выявление этого значения субъектом* — переживание блага, приговор совести, суждение вкуса и т. д.

Отсюда следует, что рассматриваемое изнутри ценностное отношение как некая системная целостность имеет свое *содержание* и свою *форму*: его содержание —

мировоззренчески-смысловое, детерминированное общим социокультурным контекстом, в котором рождается и "работает" конкретное ценностное значение, а его форма — *психологический процесс*, в котором ценность "схватывается" сознанием.



Рассматриваемое в своих внешних связях ценностное отношение также требует двустороннего анализа: с одной стороны, выявления закономерностей детерминации его содержания в

разных социокультурных контекстах, а с другой — его обратного влияния на функционирование и развитие общества и культуры. Закреплю схематически и эту ситуацию, исходя из схемы, представленной на стр. 55

Такая теоретическая дедукция ценности позволяет сразу же определить ее сущностное, модальное отличие от плодов познавательного, преобразовательно-проективного и практически-преобразовательного видов предметной деятельности человека, а соответственно отличить ценность от *истины*, от *пользы*, от *удовольствия*, от *цели* и других категорий, хотя и близких к категории ценности, но по модальности своей от нее отличающихся.

2. Ценность и истина

Вопреки традиционному представлению, освященному, как мы видели, авторитетом классиков русской идеалистической философии XX-го века и бытующему по сей день, — истина в отличие от добра и красоты не является по своей природе *аксиологической категорией*. Проблема эта весьма обстоятельно рассмотрена в книге Ю. Борода "Эротика. Смерть. Табу", поэтому я ограничусь несколькими тезисами.

Истина *не является* ценностью, ибо она не есть "значение для субъекта"; понятие "истина" употребляется и в философии, и в обыденной речи в двух значениях — *онтологическом* и *гносеологическом*; в первом она обозначает нечто, *действительно существующее, подлинное, форму реального бытия* ("это истинное происшествие, а не выдумка"), во втором — *адекватное знание субъектом объекта* ("объективная истина", в терминологии ученых). Поскольку же познание является отражением связей и отношений между объектами, гносеологическая истина есть "отношение *между...*", а не "отношение *к...*" — тогда как ценность есть "реальное отношение объекта к субъекту", а ценностная оценка — выявление отношения субъекта к объекту.

Таким образом, понятия "истина" и "ценность" фиксируют *два разных типа отношения*. Разумеется, истина, как и ценность, порождается деятельностью субъекта, но в своем содержании она является *отражением объективности*, очищенным от субъективной преломленности (в той мере, конечно же, в какой это в каждой данной познавательной ситуации вообще возможно, то есть в познавательной интенции), ибо цель познания — получение такой информации об объективном мире, которая обеспечила бы успешную практическую деятельность, а для этого субъект должен устранить себя из содержания этой информации, устранить *именно как субъекта*, со всеми его

атрибутивными

69

свойствами, в частности, его "отношением к..." (к тому, что он познает). В определенных социокультурных обстоятельствах истина может *обладать ценностью* — если социокультурный субъект испытывает потребность в истинности знания как таковой или в некоей конкретной, открытой наукой истине — так, например, как это было в эпоху Просвещения; впрочем, и в то время Ж.-Ж. Руссо в своем знаменитом докладе Французской академии отрицательно оценил роль науки в истории человечества, а в средние века истина знания вообще рассматривалась как ценность только в той мере, в какой она была "истиной вероучения", то есть не истиной в точном, гносеологическом значении этого понятия, или же если добывавшиеся науками истины не противоречили догматам веры — потому церковь отвергала на протяжении веков и истинность гелиоцентрической системы мироздания, и истинность учения Ч. Дарвина; по точному заключению М. Вебера — а кому не видеть этого с такой отчетливостью, как социологу! — "вера в ценность научной истины есть продукт определенных культур".

Таким образом, истина как таковая — и в гносеологическом, и в онтологическом смыслах — *аксиологически нейтральна*, ибо теорема Пифагора, закон земного притяжения или закономерность образования прибавочной стоимости не имеют никакого отношения к субъектности человека, ценность же есть именно "субъективированность объекта".

Потому-то в реальной жизни истину могут постоянно, приносить в жертву тем или иным ценностям — религиозным, политическим, нравственным, эстетическим... Великий ученик Платона говорил: "Платон мне друг, но истина дороже", люди же часто руководствуются и обратным принципом: "Истина дорога, но Платон мне друг!"!

В чрезвычайно интересной книге польского ученого М. Ма-зура "Качественная теория информации" (ее перевод был издан у нас в 1974 г.) показано, какую практическую ценность имеют для общества в определенных условиях обман, ложь, "дезинформирование" противника, например, в ходе войны и "псевдоинформирование" в юридической практике или в игре, то есть сознательное *искажение истины*.

Это значит, что истина может быть *носителем ценности*, но в отличие от добра и красоты она не является *самой ценностью*. Истина может *иметь ценность*, а может и *не иметь*, ибо сама она *внеценностна*, чисто объективна — оттого понятие это и может иметь *одновременно гносеологический и онтологический* смыслы; но придать ему *аксиологический* смысл — значит отрицать возможность верного отражения нашим сознанием объективного бытия, а возможность эта доказывается не подлежащим

70

обжалованию авторитетом *практики*. Совершенно справедливо поэтому утверждение одного из самых крупных мыслителей XX века Б. Рассела, высказанное им в работе "Почему я не христианин", что вопрос о ценностях, в том числе и религиозных, "находится за пределами знания" и потому "ценность не имеет отношения к истине или лжи".

Включение истины в разряд ценностей правомерно либо для религиозного сознания, поскольку оно онтологизирует ценность мифологических представлений и гносеологизирует психологический механизм откровения, либо для сциентистского рационализма, который поклоняется знанию законов природы независимо от того, какие трагические последствия для человечества может иметь реализация этих истин (скажем, в генной инженерии). С другой стороны, признание ценности современных мифологических вымыслов для манипулирования сознанием и поведением масс — и гитлеризм, и сталинизм, и маоизм дали тому вполне убедительные примеры — является таким же стиранием принципиального различия между ценностью и истиной, по принципу "ложь во благо" (как понимается это благо в данном случае, значения не имеет, важно лишь, что это определенное представление о ценности, которую идеологи

отождествляют с истиной).

Не могу не напомнить в данной связи гениальный рассказ Ф. Достоевского "Сон смешного человека", герой которого — предтеча князя Мышкина — резюмирует свои бредовые видения или сновидения с помощью понятия "истина" именно в таком его аксиологическом употреблении, в каком оно будет интерпретироваться в религиозной философии В. Соловьева и его последователей; герой рассказа, готовый покончить жизнь самоубийством, заснул и увидел во сне другую жизнь, прекрасную, радостную, счастливую; когда он проснулся — "тут вдруг, пока я стоял и приходил в себя, — вдруг мелькнул передо мной мой револьвер, готовый, заряженный, — но я в один миг оттолкнул его от себя! О, теперь жизни и жизни! Я поднял руки и воззвал к вечной истине; не воззвал, а заплакал; восторг, неизмеримый восторг поднимал все существо мое. Да, жизнь и — проповедь!.. Я иду проповедывать, я хочу проповедывать, — что? Истину, ибо я видел ее, видел своими глазами, видел всю ее славу!"

Речь идет тут не об истине в прямом и точном смысле этого понятия — об *истине* как соответствия знания познаваемой реальности, а о *мечте*, идеальном состоянии человеческого бытия, которое только во сне может показаться реальностью, но, став предметом откровения, этот идеал кажется реальным, истинным, то есть совпадает с ценностью, точно так же как содержание религиозных мифов и догматов кажется верующим людям истиной, и истиной абсолютной. Если же посмотреть на мифы,

71

сновидения и принципы веры со стороны, с позиций "внеаходимости", по точному слову М. Бахтина, то есть с позиций науки, тогда истина окажется таким феноменом культуры, который *принципиально отличен от ценности*, хотя в определенных обстоятельствах она может приобрести ценностное значение, так же как ценность может быть расценена как истина. Однако тот факт, что ценность, как все сущее, может быть предметом добывающего истины познания, а оно, в свою очередь, может рассматриваться как ценность, не колеблет того решающего обстоятельства, что истина и ценность — *разнородные по их природе* феномены культуры, принадлежащие к разным ее сферам — *познавательной и ценностно-осмысляющей* по отношению к бытию.

Интересно в этой связи, что основоположник феноменологии Э. Гуссерль начал свой курс "Лекций об основных проблемах этики и теории ценности" (1914 г.) с таких слов: "Традиционно истина, добро и красота рассматриваются как согласованные философские идеи, которым соответствуют нормативные философские дисциплины: логика, этика и эстетика. Этот параллелизм имеет глубоко лежащие и до сих пор недостаточно глубоко освещенные причины". Однако сам он, в традициях лейбнице-кантианской философии, принципиально различает истину, добро и красоту, и только поэтому может строить аксиологическую теорию. С другой стороны, один из самых глубоких исследователей "неклассического" типа научного мышления Б. Кузнецов показывает, что традиционное представление о триединстве "истины, добра и красоты" получает поддержку в современной науке, поскольку она считает предметом познания не "чистое бытие", а "ценность бытия"; в этом случае пресловутое триединство обосновывается не восхождением к божественной первооснове мира, а "воплощением бесконечности" в истине, добре и красоте, т. е. физически. Дело, однако, в том, что подмена бытия ценностью в предмете освоения, известная нам еще по ницшеанско-хайдеггеровской онтоаксиологической концепции, выражает *равнение науки на искусство* — потому что именно его, а не ее предметом является мир ценностей. Как бы глубоко ни был включен субъект в процесс познания явлений микромира или мира социокультурного, его целью в науке является *самоустранение своей субъективности из результата познания*, ибо это необходимо для эффективности технико-технологической, медицинской, социально-организационной практики, тогда как практика, выражающаяся в воздействии на мироощущение и мировоззрение людей, т. е. на системы ценностей, требует от художественного воссоздания жизни *познания ценностей, а не внеценностного*

бытия. Б. Кузнецов, безусловно, прав, когда говорит, что для современного "стиля научного мышления", ко-

72

торое он называет космическим", характерно слияние „гносеологических и аксиологических — моральных и эстетических критериев", но это опровергает его мысль о познании современной наукой "ценности бытия", а не бытия, "очищенного" от ценностных его деформаций. Поэтому, как отмечает он в другой книге, для работы А. Эйнштейна характерно "не соединение у одного человека научных и моральных идеалов, а именно их переплетение и даже синтез"; и такое сочетание "великого интеллекта и великого сердца" сделало ученого "совестью эпохи", потому что это "не только биографическая черта, но и историческая, характерная для новой науки". Тут кроется одна из причин потребности этой эпохи в философском осмыслении ценности, ее превращения в "мир ценностей" и ее взаимодействия с познавательной и практической формами деятельности современного человека.

Рассматриваемая закономерность рождения ценности из объективной предметности бытия — или *оборачивания* реальности ценностными смыслами, или превращения онтологической модальности *сущего* в аксиологическую модальность *значимого* — с предельной наглядностью обнаруживает себя при анализе метаморфоз, происходящих с основными формами материального бытия — с *пространством* и *временем*. До тех пор, пока мы имеем дело — и на практике, и в теории — с пространственными отношениями как таковыми, с их "в-себе-и-для-себя-бытия" — так, как оперируют с ними математика и физика, техника и технология, — ни грана ценностности мы в них не обнаружим: верх и низ, правое и левое, внутреннее и внешнее, глубокое и поверхностное, симметричное и асимметричное, темное и светлое, голубое и зеленое и т. д. и т. п. предстают перед нами как *качественно однородные* проявления материального бытия; столь же однородны разные моменты течения времени, его скоростные характеристики, ритмы и темпы — потому-то физика XX века могла прийти к мысли о едином "пространстве-времени", четвертое измерение которого ничем в принципе не отличается от первых трех. Но как только мы начинаем рассматривать пространство не само по себе и не в его отношении к органам его оптико-аудиально-тактильного восприятия человеком, а в его отношении к *человеку как субъекту*, оно мгновенно само становится *субъективированным*, то есть приобретает *ценностную значимость для субъекта*: так, "верх" становится священным, ибо является в мифах местом пребывания благих духов, богов, ангелов, и вместе с "верхом" носителями позитивной религиозной ценности становятся небо и солнце, свет и тепло, луна и звезды, горы и само движение вверх как символы жизни, тогда как падение, уход в подземелье ассо-

73

цируется со смертью и адом, местопребыванием чертей, враждебных человеку и богам темных сил; оппозиция "верх / низ" приобретает и нравственный, и эстетический, и политический ценностные смыслы, когда структура общества определяется иерархией "верхов" и "низов" — "верховными" объявляются и власть, и положение военачальника, "возвышенное" есть нравственно-эстетическая ценность, которой противостоит "низменное" как антиценность; ту же нагруженность ценностными смыслами обретают свет и тьма — "светлейший князь", "его сиятельство", "светлый ум"; "свет" становится носителем красоты в природе, а цвета неба и солнца — атрибутами изображения божественного мира в религиозной живописи, так же как выражения "темное дело", "мрачные мысли", "черный юмор" и современное вульгарное, но предельно точное, "чернуха" — стойкими метафорическими знаками *антиценностей* и эстетического, и нравственного, и религиозного характера.

Прекрасно сказал о происхождении ценностного отношения к темноте, мраку, ночи Ф. Тютчев:

И бездна нам обнажена С своими страхами и мглами, И нет преград меж ней и нами — Вот отчего нам ночь страшна.

Аналогичные метаморфозы происходят с "правым" и "левым" — "правое дело", "правда", "православие", "права человека", "правые" политические силы и "левые", "левое дело", вульгарное "левак"...; аналогично метафорическое обрастание ценностными значениями "глубокого" и "поверхностного", "центрального" и "периферийного", "гармоничного" и "дисгармоничного", "угловатого" и "округлого", "плоского" и "объемного"...

Нужно иметь в виду, что переносное значение, придающее обозначению символический характер, не обязательно несет в себе ценностный смысл — символ может быть аксиологически нейтральным, будучи чистым семиотическим явлением; природа символа именно *семиотическая*, а не *аксиологическая*, потому символическая трактовка культуры Э. Кассирером не является аксиологической теорией, и объединение *ценностей* и *символов* в исследовании московских этнографов, о котором я упоминал на одной из вводных лекций, правомерно для этой науки, поскольку она рассматривает все этноспецифическое безотносительно к внутренним различиям описываемых культурных феноменов, неправомерно для теории ценности как философской дисциплины. Ее интересует *ценностная символика* пространственных отношений, которая может иметь и религиозно-мисти-

74

ческую, и светски-политическую, и эстетически-художественную формы выражения — например, в осмыслении Е. Трубецким креста как "объединения двух жизненных линий", одна из которых "упирается в землю обоими концами", а другая "стремится прочь от земли, вверх", тем самым отражая "полноту всемирного смысла", который состоит в "объединении неба и земли", или в геральдике, выявляющей позитивные качества государства в его гербе, или же в символике всех сюжетных элементов образа Петра Великого в "Медном всаднике" Э. Фальконе.

То же самое происходит с временными отношениями: если физика не знает неравноценности "быстрого" и "медленного", "длящегося" и "преходящего", "ритмичного" и "аритмичного", то в контексте отношения временных структур к субъекту они *оборачиваются ценностными характеристиками* — время "бежит" с разной скоростью в счастливые часы нашей жизни и горестные, мы возвели в ранг пословицы формулу: "Счастливые часов не наблюдают" и вместе с Фаустом заклинаем время: "Остановись, мгновенье, ты прекрасно!"; каждый музыкант, актер и танцор, режиссер и дирижер, поэт если не осознанно, то интуитивно прекрасно знает *эмоционально-смысловую "цену времени"*, каждого его отрезка в темпо-ритмическом соотношении с другими его фрагментами.

И пространство, и время — это прекрасно показал на множестве примеров из разных культур М. Элиаде — *физически однородные, ценностно неоднородны*: тотемный столб, храм, часовня, кладбище суть сакрально-выделенные фрагменты пространства, то есть наделяемые религиозной ценностью, а время богослужения, часы молитвы, культовые праздники — освящаемые фрагменты времени; но ведь пространство и время наделяются и нравственными, и политическими, и художественными ценностными значениями — столица государства, противопоставленная провинции, дворец императора или Кремль и Капитолий, противопоставленные всему остальному пространству города, политические и бытовые праздники суть такие же *ценностно-маркированные отрезки пространства и времени*.

Еще один пример — трактовка времени в вышедшей в 1996 г. в Кишиневе книге М. Ткачука "Археология свободы": говоря о том, что в истории культуры время — это не просто специфическая способность культуры "накапливать внегенетическую информацию о самой себе", но и необходимость "измерять собственное движение", автор говорит о "ценностном подходе" культуры к качественному определению своих изменяющихся

состояний, ибо "во времени движутся не некие абстрактные структуры — движутся ценности, представления о добре и зле, героях и антигероях"; такое "измерение собственного движе-

75

ния" культуры требует "не просто отсчета календарного, а отсчета ценностного, позволяющего припадать к прошлым авторитетам, либо низвергать их,.., противопоставлять светлое "сегодня" и мрачное "вчера", мрачное "сегодня" и позавчерашний "Золотой век". Каждый шаг требует ценностной санкции". Поэтому история культуры — "всего лишь ценностное отношение ко времени".

Более того, в аксиосфере культуры время вообще уже не является четвертым пространственным измерением — его ценностные свойства существенно отличны от ценностного осмысления пространства, потому что время приобретает в аксиосфере *экзистенциальное значение* — им измеряется движение к смерти, путь человека из бытия в небытие, поэтому время в ценностном смысле имманентно-трагично, и мечта человечества — "избавиться" от него, обрести бессмертие, преодолев время вечностью (такова одна из причин, породивших и поддерживающих религию, — наивная вера в возможность загробного вечного посмертного бытия или вечного земного благодаря переселению душ и возрождению предков...). В своем содержательном исследовании проблемы вечности Л. Коган показал ценностное значение того, что является непреходящим в бытии человечества, — прежде всего, значение "культуры как общечеловеческой ценности", хотя для каждой части человечества и для каждого индивида ценностью может обладать и преходящее, временное, мгновение, которое хочется остановить, когда оно прекрасно, то есть *превратить временное в вечное...* Дело, однако, в том, что единого понимания культуры человечество не имеет...

3. Ценность и полезность

Точно так же неправомерно считать ценностью *пользу (полезность)*, ибо это категория праксиологическая, а не аксиологическая: польза есть *позитивное значение одного объекта для другого объекта*, и потому она столь же объективна, как истина, научно обосновывается и научно опровергается, идет ли речь о пользе витаминов или изучения математики. Скажем, пища для человека — как и для животного, что весьма показательно! — полезна, а носителем ценности она становится только тогда, когда ее принятие соотносится с человеком не как с объектом-организмом, а как с *субъектом религиозной, политической, обрядовой, эстетической деятельности*, — скажем, как ритуальное вкушение хлеба и вина, как поднесение уважаемому гостю хлеба-соли, как еда на поминках, на церемонии дипломатического приема; ценностный смысл имеет и описание еды, но не в кулинарных или медицинских книгах, а в произведениях искус-

76

ства, создающих ее *художественно-образное осмысление*, — вспомним хотя бы оргии великанов в романе Ф. Рабле "Гаргантюа и Пантагрюэль", или культ обжорства в трагикомической повести Н. Гоголя "Старосветские помещики", изображение драматической трапезы в "Тайной вечере" Леонардо или плотоядного завтрака в портрете Алексея Толстого, написанном П. Кончаловским.

Таким образом, в сопоставлении с пользой ценность оказывается *не практическим, а символическим* отношением; потому-то ценность — феномен специфически культурный, неизвестный жизни животных, тогда как польза характеризует биологический уровень бытия в такой же мере, как и социокультурный, — питание полезно и для животного, и для человека, а образование и обучение полезны для человеческой жизни также, как питание. Г. Флобер утверждал: "Искусство — это поиски бесполезного", и этот афоризм является лозунгом того духовного движения, которое именуется *эстетизмом* и противостояло *утилитаризму* — не только в сфере художественной культуры, но и в повседневной жизни общества, одна часть которого признает ценность полезного, а другая ее отрицает.

Сущностное отличие ценности от истины и от пользы станет окончательно ясным, когда мы устраним два заблуждения, распространенных не только в обобщенном сознании философски необразованных людей, но, к сожалению, и в рассуждениях многих профессиональных философов. Одно из них — неразличение "*ценности*" и "*носителя ценности*", хотя еще М. Шелер показал, сколь принципиально это различие: носителем ценности является нечто конкретное — любой предмет, материальный, духовный, художественный; предмет реальный и воображаемый, природный и рукотворный; вещь, действие или событие, — ценность же есть, повторю это, *значение данного предмета для субъекта*. Поэтому материальным или духовным может быть *носитель ценности*, но не *она сама*, и значит, неправомерно уже упоминавшееся нередкое в нашей аксиологической литературе деление ценностей на материальные и духовные — ценность лежит в иной плоскости, чем эта онтологическая дихотомия.

Как совершенно точно отмечал Г. Риккерт: "Сущность ценностей ... — в их значимости, а не в их фактичности", а "факти-чен" носитель ценности. (Между тем, даже в Философском словаре, вышедшем в 1980 г., под редакцией И. Фролова, о ценностях говорится как о "специфических социальных определениях объектов окружающего мира", выявляющих их положительное или отрицательное значение для человека и общества. Отрадно, что в вышедшем три года спустя "Философском энциклопедическом словаре" уже нет отождествления ценности с "объектом" и че-

77

ловека с "субъектом": понятие "ценность" — говорится здесь — "обозначает человеческое, социальное и культурное значение определенных явлений действительности").

Говоря о кардинальном — чтобы быть более точным, *модальном* — отличии ценностей от "фактичности" бытия, то есть отличии аксиологического его рассмотрения от онтологического, нельзя не вспомнить классические строки Ф. Тютчева:

Не то, что мните вы, природа — Не слепок, не бездушный лик. В ней есть душа, в ней есть свобода, В ней есть любовь, в ней есть язык.

Поэт обращается тут, конечно, не к ученым-естествоиспытателям или математикам, ибо в изучаемом ими материальном бытии природы они не находят ни "души", ни "свободы", ни "любви", ни "языка", но все это с непреложностью ощущает в ней художник, поэт, религиозный человек, более того — каждый из нас в той мере, в какой мы воспринимаем *природу как ценность* — эстетическую ли, религиозную ли, этическую ли, — потому что обобщенное сознание не отвлекает природные явления от нашего к ним отношения и потому переживает их, а не изучает аналитическим мышлением.

В этой связи показательна попытка американского философа Р. Фрондизи, изложенная в вышедшей двумя изданиями (2-е изд. 1971 г.) книге "Что есть ценность? Введение в аксиологию", преодолеть сложившуюся альтернативу — "признание существования ценностей самих по себе, как простых качеств их носителей — картины, внешности молодого человека или машины", или убеждение, что ценности "не имеют ничего общего с эмпирическими качествами вещи и являются внеприродными качествами, схватываемыми интуицией". Философ считает, что тут логика "или— или" неприменима, ибо ценности "не могут быть отделены от природных качеств вещи и не могут быть к ним сведены"; а это значит, заключает он, что они и не вещи, и не качества, а *гешт~ тальты*, структурные "гештальтные качества", возникающие из особой связи элементов целого — например, симфонический оркестр, поэма, собор или собственное тело человека.

Думаю, однако, что даже если иметь в виду эстетическую ценность, понятие "гештальт" может определить *только качество ее носителя*, то есть предмета, называемого красивым, изящным, величественным, но не самой красоты, самого изящества, самого величия, ибо эстетическая ценность, как и всякая другая, не является

онтологической характеристикой объекта, а именно его *значением для субъекта* и, значит, действительно, чем-то двойственным, амбивалентным, предметно-беспредметным, ре-

78

ально-идеальным — то есть *отношением, а не качеством*; если же речь идет о нравственных, политических, религиозных, экзистенциальных ценностях, то понятие "гештальт" вряд ли может определить специфические качества носителя этих ценностей — ведь, например, амулетом, талисманом, орудием колдовства может быть любая вещь, независимо от того, какова ее форма и есть ли она у нее вообще, а добродетельным, благородным, справедливым, прогрессивным может быть поступок, независимо от того, каков его "гештальт", ибо определяющим является тут его духовное содержание, а не форма проявления.

Другое распространенное заблуждение — неразличение *ценностных* оценок и оценок иного рода — *познавательных* и *утилитарных*. Дело в том, что понятие "оценка" принадлежит к числу многочисленных терминов, имеющих не одно, а несколько конкретных значений (явление *полисемии*, специально изучаемое лингвистами). Когда, например, идет речь об оценке правильности или ложности решения математической задачи или об экзаменационной оценке, имеется в виду не аксиологическое суждение — не оценка как *отнесение к ценности*, а суждение *гносеологическое*, то есть объективное определение соответствия знания реальности (правильно или неправильно, знает или не знает, знает полно или частично, глубоко или поверхностно), не имеющее никакого отношения к субъектности экзаменатора, к его духовному миру; точно так же экспертная оценка эффективности работы новой машины или качества изготовленного товара является не аксиологическим суждением, а *праксиологическим*, ибо дается оценивающим лицом абстрагирование от его субъектности — критерием истинности оценки является здесь *практика, а не ценность*. Вот почему понятие "оценка" применимо и к поведению животного при обозначении его избирательной способности, но только позитивистский редукционизм способен отождествить эту оценку с ценностной ориентацией *человеческого поведения*.

Не могу тут не присоединиться к критике Ф. Хайеком в чрезвычайно интересном докладе "Три источника человеческих ценностей", прочитанном в 1978 г. в Лондонской школе экономики и политических наук, упоминавшейся книги Дж. Пью "Биологическое происхождение человеческих ценностей", да и некоторых идей К. Лоренца, содержащих отождествление поведения человека и животного — ибо человеческие ценности не наследуются от животных и не конструируются сознательно и рационально, но стихийно рождаются в историческом процессе антропогенеза, во взаимодействии культуры и разума: "Можно, видимо, утверждать, что мыслящий человек создал культуру тогда, когда культура создала его разум", и "правила человечес-

79

кого поведения" выработаны "мудростью культуры", которая не тождественна "мудрости природы".

Приравнивание ценности к истине, приистекающее из самих основ мифологически-религиозного сознания, и приравнивание ценности к полезности, характерное для прагматистски-позитивистского мышления, *ведут к ликвидации аксиологии как философского осмысления особой сферы духовной деятельности человека и творимой им культуры*; поэтому аксиологии необходима помощь логики, призванной дифференцировать разные роды оценок (так, например, как это сделал А. Ивин в своей книге "Логика оценок").

Общим для всех родов оценки является отмеченный выше их *парно-соотносительный антитетический характер*, обусловленный самой природой оценки, а во всех других отношениях разные роды оценок отличаются друг от друга, и отличия эти столь существенны, что в определенных ситуациях отношения ценности и истинности, как и отношения ценности и полезности, становятся *комплементарными* в точном —

боровском — смысле принципа дополнительности: в самом деле, отнесение к ценности чего-либо или кого-либо осуществляется в иной "экспериментальной ситуации", чем определение истинности или полезности того же явления, предмета, действия: так, полезность *устанавливается на практике*, истинность *проверяется в практике*, а отнесение к ценности происходит *на основе переживания, производится духовным чувством человека и ни в какой сторонней проверке не нуждается* — изменить эстетическую, нравственную, религиозную оценку может только само переживание, иное суждение совести, вкуса, религиозного чувства; потому оценку "прекрасно!", "высоконравственно!", "священно!" и т. п. нельзя *опровергнуть*, ее можно только *отвергнуть*, если она вынесена другим лицом, или изменить, если это сделано собственным переживанием, которое нашло красоту, справедливость, священность в другом предмете, в другом действии, в другом обряде, в другом произведении искусства.

Обнаруженные И. Кантом свойства суждения вкуса — *незаинтересованность (бескорыстность) и иррациональность (внепонятийность)* — относятся ко всем ценностным суждениям, не только эстетическим, — религиозные убеждения столь же недоказуемы и неопровержимы, как эстетические оценки, и столь же бескорыстны (если речь идет, разумеется, об искренней вере, а не о спекуляции на вере во имя какой-либо личной выгоды на том или на этом свете); точно так же нравственная оценка выносится спонтанным и как бы инстинктивным голосом совести, долга, любви, оставаясь, как правило, необъяснимой и, понятно, в полной мере бескорыстной. Очень хорошо сказал об этом В. Днепров: хотя мораль

80

отражает "действительные общественные интересы", она "бескорыстна и альтруистична, потому что реализуется и становится действительной в человеческой личности", и, будучи объективной в том смысле, что "в ее законах даны условия подлинно человеческого общежития и общения", она "субъективна, потому что может осуществиться только как непосредственная сила человеческой души".

Вот почему ценностные суждения признаются только в пределах аксиосферы той группы, которая разделяет эти убеждения, и неудивительно, что многовековые поиски логического и практического доказательств бытия Бога оказались бесплодными, равно как попытки атеистов рационально доказать его отсутствие. Но столь же безрезультатны эстетические дискуссии — не зря с древних времен сохранился принцип *de gustibus non disputandum est*, относящийся и к сфере художественных оценок. Любопытно вместе с тем, что на протяжении всей истории культуры ведется постоянный спор — и о вкусах, и о нравственных принципах, и об "истинной вере", и о наисовершенной политике, но оказывается, что все эти споры разрешаются не логикой рассуждений, а силой оружия, революционными битвами, религиозными войнами, террором диктаторских режимов, властью цензуры...

В этом-то свете и становится понятным, почему в суждениях об одном и том же предмете (явлении, действии) его ценностная оценка и оценки утилитарная и гносеологическая могут совпадать по своему "знаку", положительному или отрицательному, а могут расходиться и даже противоречить друг другу — скажем, вещь может быть полезной и некрасивой или красивой и бесполезной и даже вредной, а решение математической задачи — изящным, но ошибочным и истина — вневременной или аморальной, — вспомним хотя бы пушкинскую формулу романтизма: "Тьмы низких истин мне дороже / Нас возвышающий обман". Совершенно справедливо писал А. Гулыга: "Утилитарная оценка (суждение типа "Этот предмет мне полезен") и отнесение к ценности ("Этот предмет мне дорог") — два различных подхода к действительности, подчас связанных, а подчас резко противоположных". Впрочем, это было с гениальной прозорливостью сформулировано уже в Библии: "Во много мудрости много печали, и кто умножает познание, умножает скорбь"...

Столь же принципиально различие "ценностей" и "приятностей", или

"удовольствий", которые часто включают в акси-осферу — от М. Шелера до М. Дюффрена, — хотя и на правах "низшей" разновидности ценностей. По этой же логике известный французский эстетик XX века Ш. Лало ввел в мир эстетических ценностей, суть которых он определял как "гармониза-

81

цию ощущений", наряду с искусствами, обращенными к зрению и слуху, формы деятельности, гармонизирующие обонятельные, вкусовые и осязательные ощущения — парфюмерию, кулинарию и "здоровый эротизм"¹. Так можно рассуждать только, если не видеть принципиального различия между так называемыми "низшими" и "высшими" чувствами, признававшегося классической психологией, философией и эстетикой, поскольку вторые непосредственно связаны с духовной жизнью человеческого сознания, а первые чисто физиологичны и потому способны доставлять удовольствия *не духу человека, а его организму* (и потому принципиально не отличимы от удовольствий — "гармонизаций ощущений", — которые испытывают животные в определенных условиях восприятия цвета, звука и сексуальных контактов, удовольствий, казавшихся Ч. Дарвину "чувством красоты"). Опровержением подобной, типично позитивистской, редукции духовных эстетических ценностей к физиологическим ощущениям может служить очень важная мысль В. Розанова о *принципиальном различии двух эмоциональных состояний* — "наслаждения" и "радости"; точно так же следовало бы найти разные слова для обозначения материнского *инстинкта*, общего для человека и для животного, и материнской *любви*, доступной только женщине, подобно тому, как мы уже привыкли различать в отношениях между полами *любовь* и *секс*; игнорировать качественное, сущностное различие удовольствий телесных и духовных — значит закрыть себе путь к пониманию *действительного своеобразия последних* (в частности, к пониманию различия порнографии и художественной эротики), которое и состоит в том, что *только вторые суть ценности*.

Разумеется, физиологическое удовольствие, как вообще все в мире, может стать *носителем ценности* — например тогда, когда погоня за этими удовольствиями становится смыслом жизни отдельного человека или же целого социального слоя, скажем, римской аристократии времен упадка Империи, французской знати предреволюционной поры, определенных кругов современной молодежи, для которых эмоциональное возбуждение от наркотического опьянения и секса является целью существования, — но не является *самой ценностью*.

Таким образом, первая проблема, подлежащая решению при построении теории ценности, — определение *нижней границы аксиосферы*, которое зависит от того, рождаются ли ценности в материально-практических и (или) биофизиологических процессах человеческого бытия или их порождает тот уровень жизнедеятельности, на котором человек из объекта среди объектов становится *субъектом деятельности*, наделенным свободой, осо-

82

знанной целенаправленностью поведения и одновременно самосознанием, регулирующим это поведение.

4. Ценность и цель

Продолжая анализ особенностей ценностного отношения, приходится подвергнуть критике и частое сближение, если не примитивное отождествление, понятий "ценность" и "цель", "ценность" и "идеал", "ценность" и "норма". Необходимость их различения проистекает на сей раз из их принадлежности к *разным видам духовной деятельности*; "цель" и "идеал" — это разные модификации проектной, моделирующей, духовно-преобразовательной деятельности нашего "продуктивного воображения" (И. Кант), фантазии, способности "опережающего отражения" (П. Анохин) или "моделирования потребного будущего" (по уже приведенной формулировке Н. Бернштейна), а "ценность" — определение значения для субъекта чего бы то ни было, в том числе и "целей", которые

бывают и благими, и дурными, и "идеалов" (они ведь могут быть и отрицательно оцениваемыми — скажем, ад в противоположность раю), и моделей не только "потребного", но и "непотребного" будущего (скажем, антиутопии в противоположность утопиям позитивного ценностного значения). Сущностно-деятельностное различие этих плодов духовной деятельности человека состоит в том, что "цель", "идеал", "проект" характеризуют процесс деятельности *формально, технологически*, а "ценность" — *содержательно, смыслово, идеологически*¹, поэтому *идеология* и является теоретическим обоснованием системы ценностей определенной части общества (сословия, класса, политической партии), а конструирование и теоретическое обоснование социальных проектов, утопических или реализуемых идеалов осуществляет другая социально-философская дисциплина, которую я назвал бы *идеологией* (примечательно, что к такому же выводу пришел на другом пути теоретических рассуждений и петербургский философ В. Бранский). Как бы ни были близки эти ветви общественной мысли, как бы ни скрещивались они в сочинениях Платона, Августина, Т. Кампанеллы, Ж.-Ж. Руссо, Н. Чернышевского, В. Ленина, они осмысливают *разные аспекты социальной практики*; потому получить адекватное представление о ценностях можно только, разведя их с категориями телеологическими так же, как это было сделано по отношению к категориям онтологическим, гносеологическим, праксиологическим.

А в этом случае станет непринципиальным распространенное в аксиологии деление ценностей на "ценности-цели" и "цен-

83

ности-средства", имеющее то же религиозно-идеалистическое происхождение (порожденное иерархической дихотомией "небесное / земное", "духовное / телесное", "священное / мирское" и т. д. как "высшее / низшее"). Аксиологический аспект отношения "цель / средство" имеет, конечно же, большое значение в функционировании и развитии культуры — достаточно вспомнить печально-знаменитый иезуитский принцип: "Цель оправдывает средства", сыгравший такую страшную роль в истории религии и политики, и попытки его опровержения с точки зрения морали — попытки, разумеется, наивные и безуспешные, ибо нельзя ценности одного рода измерять ценностными критериями другого рода. (Потому, замечу сразу, неправоммерно распространенное представление: "Политика — грязное дело"¹, — ибо политическая деятельность не безнравственна, а вненравственна, так же как деятельность религиозная; хотя религия претендует *на* то, что только она заключает в себе подлинную нравственность, ее реальные действия — начиная с языческих жертвоприношений и кончая современным мусульманским терроризмом, включая крестовые походы христиан, костры инквизиции, насильственное крещение язычников и весьма далекие от моральных критериев взаимоотношения с политическими властями, от средневековья и вплоть до наших дней, — говорят опять-таки о том, что каждую отрасль аксиосферы следует оценивать *собственными, а не чуждыми ей* мерками, так же как нравственные качества личности нельзя оценивать мерками религиозными, эстетическими или политическими, а художественные ценности — мерками политическими, религиозными, этическими.)

Культура *многомерна* и, будучи бесконечно более сложной системой, чем физический микромир, она проявляет отношения дополненности не *дихотомически* (подобно парному противостоянию "частица / волна"), а *полиморфно*: комплементарны отношения отражения реальности подвластным ей сознанием и ее "опережающего отражения", осуществляемого средствами свободного от ее власти идеально-проективного преобразования, — попросту говоря, *дополнительны* истина и идеал, знание и мечта, активность дискурсивного мышления и фантазии; *дополнительны* познание и ценностное осмысление бытия, поскольку добывают разную и альтернативную информацию об одних и тех же объектах, и добывают ее в ходе решения разных деятельностных задач, подобно аналогичному раздвоению способов получения информации о корпускулярных и волновых свойствах элементарных частиц; в таком же отношении *дополненности*

находятся ценностные суждения и утилитарные, а затем и разные формы ценностных оценок.

84

Обыденное сознание точно ухватывает эту дополнительную, формулируя ее в таких афоризмах, как: "Богу Богово, а кесарю кесарево", "Не согрешишь — не покаешься, не покаешься — не спасешься", "Не с лица воду пить" и многими аналогичными. Вот и получается, что политическая и нравственная оценки деятельности, например, Ивана Грозного, Наполеона или рядового шпиона, могут решительно не совпадать; в фильме "Чапаев красноармеец восхищенно воскликнул: "Красиво идут, сволочи!" — увидев маршевое движение шедших в атаку своих политических врагов — белогвардейцев-каппелевцев. В упоминавшемся исследовании М. Мазура "Качественная теория информации", целый раздел посвящен проблеме "дезинформирования" как деятельности, необходимой и высоко оцениваемой в политической, военной, коммерческой сферах, но несомненно безнравственной.

В таком случае правомерен вопрос: является ли эта многомерная дополнительность хаотическим соседством различных плоскостей или же существует некая *закономерность общего строения культуры*, а затем и *строения ее аксиосферы*

Закономерность самоорганизации культуры, обусловленная необходимостью заменить атрофированный механизм биогенетического управления поведением индивида иным — искусственным, ненаследуемым, культурным — механизмом, была показана выше, в кратком изложении результатов проведенного мной анализа строения человеческой деятельности. Сейчас можно и нужно рассмотреть под этим углом зрения такую ответственную подсистему культуры какой является ее *аксиосфера*.

Лекция пятая:

Морфологический анализ аксиосферы культуры

1. Исходные детерминанты многообразия ценностей

Если мир ценностей лежит в пространстве субъектно-объектных отношений, логично предположить, что его морфология определяется особенностями обеих "переменных" — *субъекта* ценностного отношения и его *объекта*.

Что касается зависимости характера этого отношения от его объекта, то очевидно здесь, прежде всего, значение *качественных особенностей носителя ценности* — материален он или духовен, природен или социален, жизненно-реален или художественно-иллюзорен: действительно, одно дело ценностная оценка телесного облика человека — красив он или уродлив, и совсем другое — оценка его поступка как героического или подлого; не могут не различаться оценки поведения сына по отношению к матери и действий гражданина по отношению к его стране, народу, государству; тем более различными должны быть оценки гражданской войны в России и ее художественных образов в романах Б. Пастернака, М. Шолохова, А. Толстого. Морфология аксиосферы культуры, и определяется, прежде всего, *онтологически — строением ценностно осмысляемого мира как многообразия форм бытия и осмысляемого небытия*.

Здесь я касаюсь весьма интересной темы, в общем ее виде почти не разработанной в философии, — я назвал бы ее проблематикой "отрицательной онтологии": речь идет о том, что именуется понятием "*небытие*", антитетичным по отношению к основной категории онтологии — *бытию* (вспомним хотя бы название трактата Ж.-П. Сартра "Бытие и ничто": ничто — синоним небытия). Не касаясь сейчас всех аспектов этой проблемы, обращаю внимание на то, как З. Фрейд и его последователи обнаружили связь между такими явлениями, как *сновидение, бред, миф, архетип, искусство*. Объединяет их именно то, что все они по своему содержанию *противостоят бытию*, ибо создают — сознательно, бессознательно или полусознательно, индивидуальной или коллективной активностью психики — нечто,

86

реально не существующее, но кажущееся существующим, ибо оно заимствует у бытия свои формы. Это и дает мне основание назвать анализ этого "квазибытия" *отрицательной онтологией*, ибо предметом ее является *мнимое бытие*.

Теорию психоанализа интересует *психологический* аспект этого квазибытия, а философию — аспект *аксиологический*. Проблема состоит здесь в том, чтобы выяснить, порождает ли его восприятие особые формы ценностных суждений?

Очевидно, что *сновидение* никаких специфических оценок не вызывает, ибо во время сна он осознается как *реальное бытие* и вызывает соответствующие оценки, а после пробуждения осознание иллюзорности испытанного выводит его вообще за пределы оцениваемого, если человек не верит в "вещие сны" или психоаналитик не толкует сновидения, рассказанные ему пациентом; но толкования эти являются своеобразными актами познания, а не ценностного суждения.

Бред в такой же мере, как сон, не осознается психически больным человеком как некое особое квазибытие — иллюзорность его содержания им не воспринимается, и потому ценностное сознание работает у сумасшедшего так же, как у нормального человека в его соприкосновении с реальным бытием; прекрасная модель — сознание Дон Кихота, который чрезвычайно остро оценивал — и нравственно, и политически, и эстетически — творимый его больной фантазией мир, как если бы это был мир реальный.

Миф также не занимает особого места в аксиосфере, потому что он воспринимается как *высшая реальность*, подобная земному миру по своему устройству и поведению своих обитателей — звероподобных, человекоподобных или соединяющих черты людей, животных и растений; потому ценность мифологической квазиреальности — *религиозная*, то есть вызывающая к персонажам мифа, которые наделяются благотворной или тлетворной властью над людьми, отношение преклонения и самоуничужения, молитвенное к ним обращение или заклинание.

Единственная форма небытия, которая рождает особый тип ценности и соответственно особую форму ценностного сознания, — *искусство*, продуцирующее так называемую *"художественную реальность"*, то есть иллюзорный мир, который не выдает себя за мир действительный, но требует *восприятия сотворенного человеком небытия как подлинного бытия*. Мы и рассуждаем об Эдипе и Электре, о Владимирской Богоматери и Сикстинской Мадонне, о Гамлете и Дон Жуане, об Обломове и Живаго как о реальных людях, одновременно сознавая, что это плоды творческого воображения — и их создателей, и нашего собственного. Поэтому художественная реальность становится

87



такой уникальной формой небытия, которая нуждается не только в оценке ее содержания с разных ценностных точек зрения — нравственной, политической, религиозной, эстетической, но и с особой точки зрения — *синтетически-целостной*, объединяющей оценку *изображенной реальности* с оценкой *самого изображения*. Так рождается новый тип ценности — *художественная ценность произведения искусства*, вызывающая подобное — амбивалентное, эстетически-внеэстетическое — переживание и ценностное суждение у тех, кто это произведение воспринимает. Понятно, что стоит нам утратить веру в содержание мифа или бреда и воспринять его как некое сотворенное фантазией небытие, служащее постижению глубинных слоев бытия, — и миф о Дане и Зевсе или о рождении и воскресении Христа, как и бред героя повести Н. Гоголя "Записки сумасшедшего" или сон героя рассказа Ф. Достоевского "Сон смешного человека", обретают для нас *художественную ценность*.

Таким образом, наличие в аксиосфере культуры таких ценностей, как *эстетическая, нравственная, политическая, художественная*, обусловлено различиями

оцениваемых сфер реального мира и художественного вымысла. Единственный вид ценности, не ограниченный осмыслением какой-либо части объективного мира — ценности *религиозные*; этой их всеохватностью объясняется, в частности, могущество религиозного сознания, его способность подчинить себе все другие ценности, которые лишь в совокупности способны осмыслить всю реальность, окружающую человека, и его самого, который оказывается не только субъектом, но и объектом ценностного сознания, и более того — ирреальный мир художественного вымысла, в силу чего аксиосфера культуры вбирает в себя *не только полноту бытия, но и дополняющие его формы небытия*. В мире и культуре нет, следовательно, ничего, что не становилось бы предметом того или иного — а иногда и того и иного! — вида ценностного осмысления; это подтверждает вывод, сделанный выше в результате абстрактного анализа структуры деятельности: ценностное осмысление действительности и ее художественного удвоения является *столь же всеобщим и столь же необходимым* аспектом энергии человеческого духа, как и ее познавательный и проективный аспекты.

Теперь можно обратиться к рассмотрению другой переменной, определяющей со своей стороны строение аксиосферы — *субъекта ценностного отношения*. Дело в том, что денотаты философского понятия "субъект" различны, поскольку оно является *диспозиционным*, то есть способным обозначать различных конкретных носителей активности, если они обладают атрибутивными для субъекта качествами — *способностью свободного*

выбора цели и средств деятельности, сознанием и самосознанием, этой деятельностью управляющими, и *потребностью взаимодействовать с другими субъектами как партнерами*, вступая с ними в практическое сотрудничество или в духовный диалог. Системный анализ показывает, что в роли субъекта могут выступать:

— *конкретный человек — индивид, личность* как реальная самостоятельная единица; в этой своей субъектной роли индивид предстает — и, соответственно, должен рассматриваться — и в своей уникальности, особенности, неповторимости, и в своей ролевой функции, как представитель той или иной социальной группы (нации, класса и т. п.), и как трансцендентальный субъект, представляющий человеческий род;

— *небольшая контактная группа людей*, если она объединена общей деятельностью и управляющими ею интересами, устремлениями и мирозерцанием, образуя тем самым *целостный коллектив*, выступающий в качестве *"совокупного субъекта"*, — например, семья, авторский коллектив ученых, производственная бригада, воинский отряд, театральная труппа, оркестр, участники политического заговора, банда преступников и т. п.;

— *большая неконтактная социокультурная группа*, обладающая общими чертами психологии, установками идеологии и единством практической деятельности, — племя, нация, сословие, класс, поколение, политическая партия и т. д.; перед нами, следовательно, *"совокупный субъект"* другого масштаба, чем в локальном коллективе;

— *человечество в целом* как *"совокупный субъект"* предельного по широте масштаба, каким оно выступает и в познавательной деятельности людей, и в специфических ситуациях, требующих осознания его практического и духовного единства и осуществления совместных действий, — такова складывающаяся в наше время экологическая ситуация, в которой человечество оказывается единым контрагентом природы или же воображаемая ситуация встречи человечества с некоей инопланетной популяцией, которая потребует преодоления его нынешней разобщенности;

— есть, наконец, еще одна разновидность субъекта, до сих пор не замечавшаяся при исследовании субъектно-объектных отношений, хотя ее выявление чрезвычайно важно для аксиологии, философской антропологии, этики, эстетики, психологии и педагогики, то есть для всех наук, изучающих человека, — я имею в виду *"частичного субъекта"* (в противоположность *"совокупному субъекту"*), который порождается *расчлененностью индивидуального субъекта на частичные суб-субъекты* в результате так

называемого "*раздвоения личности*" (так называемого — потому что может быть и ее "растроение", и "рассемерение" — со-

89

гласно поэтической формуле А. Вознесенского "Я — семья, /Во мне, как в спектре, живут семь Я..."; С. Рубинштейн однажды назвал личность даже "республикой субъектов"). В ситуации "самообщения" (К. Станиславский) или "внутреннего диалога" (Л. Выготский) личность распадается на двух или нескольких Я-субъектов, каждый из которых представляет ее целостность лишь частично (вспомним хотя бы душевные смятения Гамлета или спор Ивана Карамазова с чертом), а в процессах самопознания, самовнушения и самооценки она распадается на субъекта и на объект, который этим, вновь частичным, субъектом анализируется, преобразовывается, оценивается. Последний случай и представляет, как мы вскоре убедимся, непосредственный интерес для теории ценности. Вместе с тем, нации, классы и другие макротруттовые субъекты являются таковыми только по отношению один к другому, а по отношению к субъекту-человечеству они представляют собой его самостоятельно существующие и функционирующие части, т. е. *суб-субъекты*; в свою очередь, самостоятельные части этих последних — семьи, творческие, армейские коллективы, — являются *суб-субъектами макрогруппо-вых субъектов*, а личность становится суб-субъектом по отношению к семейной микрогруппе или театральной труппе.

Исходя из такой декомпозиции ролевого бытия субъекта мы можем построить общую морфологическую картину аксиосферы как *результат скрещения обеих переменных — субъектной и объектной*. Исходная гипотеза при реконструкции этой картины состоит в том, что для эффективного управления человеческой деятельностью история культуры должна была реализовать *весь спектр возможностей* ценностного осмысления мира и поведения человека в мире. Проверим же эту гипотезу, исследуя строение аксиосферы культуры исторически.

2. Становление ценностного отношения в первобытном обществе

Первый вопрос, на который должна искать ответ историческая морфология ценностей — это вопрос об их происхождении, т. е. о закономерности преобразования *избирательного отношения* животного к среде его обитания в *ценностную ориентацию* человека; при этом подчеркну, что, вопреки позициям столь авторитетных ученых как А. Маслоу или В. Эфроимсон, речь идет не об усложнении и развитии у человека *тех самых* способностей выбора, которые присущи животному, а о *качественном их преобразовании*, столь же радикальном, какое мы видим, например, в превращении строительства птицами гнезда в архитектуру-

90

ру, или в превращении звуковой сигнализации зверей в человеческую речь.

Этот переход избирательской активности в новое качество имел несколько органически взаимосвязанных аспектов: это было формирование *не инстинктивных, а сознательных* поведенческих установок, которые поэтому не передавались механизмами наследования, а складывались у каждого индивида прижизненно, реализуя обретающуюся человеком *свободу действий*; сохраняя эмоциональную основу оценки, новый ее, ценностный характер преобразовывал саму эмоцию психофизиологического удовольствия и неудовольствия в "духовное чувство" (К. Маркс), т. е. такое, которое порождается не удовлетворением витальной потребности — потребности в пище, в тепле, в сексуальном контакте, — а *имматериальными и потому бескорыстными* потребностями — в знании и осмыслении бытия, в общении с себе подобными; короче говоря, это было следствием уже отмечавшегося выше процесса обретения становящимся человеком качеств *субъекта деятельности*.

Вот поразительное по современному звучанию Ницшево обоснование происхождения ценностного отношения в человеческом бытии: "Жить не мог бы народ, — говорил Заратустра, — не умей он оценивать"; "Скрижаль высших благ висит над

каждым народом. Вглядись, то скрижаль его преодолений... То похвально, что ему трудно дается; что непреложно и трудно, то называет он добром; а что из крайней нужды вызволяет: самое редкое, самое трудное — нарекает он священным". И потому у каждого народа свои, особенные ценности — "хочет он сохранить себя, так не должен он оценивать так, как оценивает сосед. Многие, что одобрял один народ, в глазах другого было посмешищем и позором: вот что обрел я". И Заратустра приводит ряд характерных примеров:

"Ты должен быть всегда первым и превышать других: не должна никого любить твоя ревнивая душа, разве что друга" — вот что заставляло трепетать душу грека: и он шел своей дорогой величия.

"Резать правду и луком и стрелами искусно владеть, — вот что казалось желанным и трудным тому народу, от которого идет имя мое..."

"Чтить отца своего и мать свою и до самого корня души покорствовать воле их" — эту скрижаль преодоления повесил над собою другой народ и стал потому могучим и вечным.

"Верность блюсти и верности ради отдать честь и кровь даже за недоброе и опасное дело": так, поучая себя, превозмогал себя другой народ...

91

Впрямь, люди сами себе дали все их добро и зло... Человек впервые вложил ценности в вещи, чтобы сохранить себя, — он создал смысл вещей, человеческий смысл! Потому и называет он себя "человек" — это значит "оценивающий"... И далее: "Из оценки впервые возникает ценность: без оценки пуст был бы орех бытия".

Таким образом, исторический процесс а/ссмогенеза был одним из аспектов процесса *субъектотсясза*, который выводил человека из животного состояния его ближайших предков, возвышал его над ними, делая его природно-сверхприродным существом. Потому каждая ценность, вырастая из ее биологической предшественницы — прекрасное из приятного, нравственное из полезного для вида, альтруистическое из инстинкта взаимопомощи и т. д. — *качественно от нее отличалась* и именно в этом отличии оказывалась ценностью, хотя бы и еще эмбриональной по уровню своего развития.

Однако эта форма субъективности была изначально не индивидуально-личностной, а *групповой, родоплеменной* ~ напоминаю, что как показала социальная психология, человеческое сознание зарождается не на основе осознания человеком себя как "Я", а осознания им себя как принадлежащего к "Мы", к кровно-родственной общине. Такой совокупный эмбриональный субъект нес с собой соответственное *праценностное сознание*, т. е. испытывал потребность оценивать и осмыслять окружавший его мир и себя в этом мире, поскольку инстинктивный регулятор поведения отмирал и должен был быть заменен новым, вырабатываемым культурой. Этот новый регулятор оказывался ценностным потому, что отношение мира к "Мы-субъекту" было *амбивалентным* — одновременно благим и враждебным: он отзывался на все условия жизни человека, даровавшие ему свет, тепло, пищу, и одновременно на все угрожавшее его жизни, страшное, губительное, таинственно-непостижимое... Мифологии и были попыткой разрешить загадки этого странного, двуликого бытия, представляя его в олицетворявших благое и злое потусторонних силах, духах, богах.

Праценности были общими для каждой родоплеменной группы, определяя и ее отношение к природе, и правила поведения по отношению к соплеменникам; правила эти не распространялись на иноплеменников, в которых видели *не другого субъекта, а объект* (не "Вы", а "Они", на языке той же местоименной терминологии), подобный природным объектам — внетотемным животным и растениям, с которым можно поэтому поступать как с ними — охотиться на них, убивать или брать в рабство, превращая таким образом в домашних животных, даже поедать... С другой стороны, для членов данной общины ценности

являются общими, безоговорочно принимаемыми каждым, впитывающиеся им, в буквальном смысле, "с молоком матери", вместе с воплощающими их мифами, легендами, обрядами, ритуалами, танцами, украшениями, орнаментальными узорами...

Примитивность этой первоначальной формы осмысления мира проявилась в *недифференцированно-синкретическом характере архаических праценностей* — они не были еще ни религиозными, ни нравственными, ни политическими, ни эстетическими, содержат лишь зерна всего того, что в дальнейшем предстанет в виде системы самостоятельных ценностей. Изначальные оценки бытия — "хорошо/У/плохо", суммарно, недифференцированно квалифицировавшие все, требовавшее ценностного осмысления — так, как по свидетельству Библии Бог оценивал содеянное им в конце каждого дня творения: "И увидел Бог, что это хорошо..."

Перикл сказал в одной из своих речей: "Ко всем странам и морям проложила себе путь наша смелость, всюду воздвигая себе непреходящие памятники в хорошем и плохом". И Ф. Ницше, исследуя происхождение морали, выводит, как мы только что видели антитезу "добра" и "зла" из ценностной противоположности "хорошее/плохое".

То же самое видим мы и на Востоке: в древнеиндийских "Наставлениях Ману в дхарме", излагавших общие принципы поведения во всех сферах жизни людей в обществе, говорилось: "Все зависящее от чужой воли — зло, все зависящее от своей воли — благо"; соответственно дхарме как принципу добродетельной жизни, противостоит адхарма как принцип порочной жизни, при этом оба понятия охватывают все многообразие еще не расчлененных отчетливо аспектов *ценности* и, так сказать, *антиценности*.

При всех, вполне понятных, отличиях онтогенеза от филогенеза, становление субъектности ребенка с имманентным ей ценностным отношением к миру оказывается изоморфным данному процессу в ходе антропокультурогенеза: и у ребенка "Мы-сознание" предшествует осознанию его индивидуальной самости, и у ребенка это изначально "Мы" включает и мать, и других членов семьи, и домашних животных, и любимые расте-ния, которые наделяются человеческими способностями чувствовать, мыслить, говорить, вести себя подобно человеку (потому-то детское художественное творчество и создаваемое для детей произведения искусства имеют, как правило, формы сказки, басни, аналогичных в жанровом отношении кукольного спектакля и мультфильма); ценностное сознание ребенка столь же синкретично, имея исходными своими категориями неспецифицированные оценки "хорошо — плохо".

Примечательно, что В. Маяковский, точно ощущая аналогичный характер детской психологии, написал для детей известное стихотворение "Что такое хорошо и что такое плохо", ибо ребенок тоже не знает изначально понятий "нравственно", "благородно", "красиво", "священно", и лишь по мере его духовного развития в его сознании расчленяются и специфицируются различные виды ценности.

Разложение первобытной общины имело в интересующем нас отношении два существеннейших последствия: первое состояло в том, что в специфических и уникальных условиях — в древне-греческих полисах — из *совокупного общинного субъекта* стал выделяться *индивидуальный субъект*, первая историческая форма *личности*; второе состояло в том, что совокупный субъект, сохраняя свою регулятивную силу в жизни общества, радикально преобразился, приобретя разные социокультурные очертания, поскольку однородная родоплеменная общность, в которой как субъекты различались лишь половые и возрастные группы, теперь утратила эту однородность, распавшись на различные и нередко противоборствовавшие части, поскольку они имели разное отношение к собственности, разные политические интересы, нравственные принципы, религиозные убеждения, нравственные позиции, эстетические и художественные вкусы (трактаты Платона и его полемика с софистами дают обо всем

этом достаточно яркое представление). В результате такого расслоения общинного субъекта складываются три новые, относительно самостоятельные формы ценностного отношения — правовая, политическая и религиозная. Рассмотрим этот процесс становления аксиосферы культуры более внимательно.

Распад первобытного состояния общества был вызван таким усложнением всей его социокультурной структуры, которое имело прямым следствием начало кристаллизации "Я-сознания" со свойственными ему формами ценностного сознания. Первоначально образование индивидуальной формы субъектности имело весьма узкие границы — история древневосточного искусства, запечатлевшего, как художество будет это делать и в дальнейшем, все перипетии истории культуры и, в частности, развития ценностного сознания, показывает, что фиксировавшее этот великий историко-культурный сдвиг "изобретение" портретного жанра в скульптуре, ограничивало круг портретируемых лиц лишь фараонами и жрецами, тогда как масса "простых людей" изображалась орнаментально, сериями однотипных безликих знаков. Однако уже в древней Греции и развитие скульптурного портрета, и появление неизвестного дотолемической мировой культуре сценического искусства, и движение философской мысли, перешедшей от первоначальных чисто-онтологических

94

размышлений элеатов и пифагорейцев к анализу человеческого бытия и его конкретных индивидуальных проявлений — вспомним диалоги Сократа и софистов — показало, что субъектные качества человека и в реальной практике культуры, и в их теоретическом осмыслении, приобрели *персональную конкретность*. Именно здесь *индивид* становится *личностью*, осознает себя как *личность* и признает ценность своего *индивидуального своеобразия*, своей *уникальности* и *неповторимости*. (Вот почему теоретически не корректно говорить о "личности" на ранних стадиях истории человечества, отождествляя понятия "личность" и "индивид" — см., например, вышедшую в Москве в 1987 г. книгу О. Ю. Артемовой "Личность и социальные нормы в ранне-первобытной общине" и поддерживающего эту точку зрения работу В. Забо-лотного "Человек разумный" (СПб, 1996); личность в точном смысле этого слова является одним из порождений цивилизации, да и в наше время нельзя, к сожалению, сказать, что каждый индивид является личностью...)

Дальнейшая судьба индивидуальной формы субъектности оказалась остро противоречивой — личностные проявления бытия человека и ограничивались, и поощрялись, в зависимости от интересов различных социальных систем и типов культуры, но при этом — что особенно важно отметить — не исчезли, не были вытеснены формы совокупной, групповой субъектности; поэтому выступая в качестве неповторимой, уникальной и высоко ценимой в этой уникальности личности, человек оставался носителем качеств, присущих его полу и возрасту, его нации, сословию, классу, профессиональной и конфессиональной группе, тем самым оказываясь *носителем всей "пирамиды" ценностей, которая выражает интересы и идеалы этой "пирамидальной" структуры субъекта*.

Так уже в культуре древней Греции мы обнаруживаем образовавшиеся в результате распада первобытного синкретического ценностного сознания самостоятельные его модификации: авто-номизированные ценности групповых субъектов — *правовые, политические, религиозные*; ценности индивидуального субъекта — *эстетические и нравственные; ценности "частичных субъектов"* — *экзистенциальные*; ценности синтетические — *художественные*. Почему же в этой аксиосфере образовались именно эти и только эти виды ценности?

Выделение первой пары связано с тем, что самоопределение личности уже не как исключительного, богоносного Правителя, а как всякого "свободнорожденного" гражданина полиса (греческого города-государства), вело к необходимости различить две стороны человеческого бытия — *внешнюю, физическую, телесную* и *внутреннюю,*

знание не понимает этого различия — для него психика человека столь же материальна, как его тело (само понятие "духа" про-изводно от "дыхания", как и в латыни "анима" первоначально — "воздух", "дыхание"; аналогична этимология греческого "пневма"; древнейшее представление о "духе" придавали ему форму различных материальных существ; можно было бы сказать, что первобытные язычники были первыми позитивистами...) Когда Сократ объясняет скульптору Критобулу, что самое важное и самое сложное в портрете — моделировка глаз, потому что глаза человека — это "окна его души", он выражает новое, неизвестное еще Поликлету, понимание, как скажут в новое время, "психофизической проблемы"; и когда софист Протагор назовет человека "мерой всех вещей", он будет исходить из обосновывавшейся Сократом и еще неведомой первым греческим философам *нравственной, а не онтологической*, проблематики. Хотя в классическую эпоху художественная культура эллинов еще руководствовалась принципом "калокагатии", соединявшем эстетическую оценку — "калос", красивый, и нравственную — "кагатос", добродетельный, сам этот категориальный кентавр означал *уже сложившееся различие эстетических и этических ценностей*. Оно и неудивительно — если красоту человеческого тела как пропорциональную гармонию можно вычислить математически, как это сделал ученик пифагорейцев Поли-клет, подобно тому, как они исчисляли царящую в природе, в космосе, "гармонию сфер", то добродетель вычислить измерить, адекватно воплотить в пластическом образе человека нельзя, поскольку сущность этого рода ценности иная — *не пластическая, имматериальная*. Неудивительно, что рядом со скульптурой, занимавшей столь видное место в предшествовавших типах художественной культуры, в культуре эллинов развивается театр, в котором именно нравственная проблематика становится главной и воздействие которого именно как нравственное очищение — *катарсис* — будет исследовать Аристотель.

Дело в том, что в греческих городах формировалась новая структура общества, лишенная былой социальной однородности и мифологически освященной стабильности. Общественная жизнь полиса определялась двумя регулятивными силами: одна проистекала из расслоения общества на разные группы, имущественные, профессиональные, культурные, обретавших свои специфические интересы, идеалы и взгляды на оптимальное устройство жизни общества — со времен Солона понятие "закон" приобретает смысл *не божественного, а человеческого установления*, что объясняет и фиксируемую софистами возможность разных законов в разных греческих полисах, и рассуждения Платона в трактатах "Законы" и "О государстве" о совершенных и

дурных с его точки зрения принципах государственного устройства; так возникли, получившие свое имя от названия греческого города-государства, *политические* отношения, *политическая* борьба и, соответственно, *политические* ценности. Другой тип ценностей возник в этих условиях потому, что рождение личности как носительницы индивидуально-свое образных форм сознания, деятельности и поведения, потребовало регулировать отношения между нею и государством как представителем общественного целого; таким регулятором стало *право*, законодательно фиксировавшее эти новые общественные отношения как специфический род ценностей — специфический уже потому, что если политическая форма ценностного отношения, как и нравственная, *симметричны*, поскольку связывают, в одном случае, индивида с индивидом, а в другом — группу с группой, партию с партией, то правовое пространство асимметрично, имея на одном полюсе *индивида*, а на другом — *государство*, и образуя тем самым два рода ценностей: ценность определенных форм *деятельности государства для индивида* и ценность определенных форм *поведения индивида для государства*.

Влияние усложнения социальной организации общественной жизни имело еще два аксиологических следствия, проявившихся в ту же эпоху: в различных микрогруппах,

спланивавшихся непосредственными, кровно-родственными или деятельностно-профессиональными, связями, складывалась *специфическая разновидность нравственных ценностей*, регулировавших отношения индивидов внутри данной контактной группы, а в выраставших из этих малых социальных групп больших, уже неконтактных макрогруппах рождались объединявшие их единые духовные ценности — не политические и не этические, а *религиозные*.

И более того, в этой бесконечно усложнившейся — и продолжавшей усложняться на Западе после длившейся тысячу лет попытки ее упрощения в феодальном обществе в Средние века — социокультурной обстановке самоопределились и автономизировались *еще два класса ценностей* — ценности *экзистенциальные*, фиксирующие духовное ядро самосознания субъекта, и индивидуального, и совокупного — *смысл самого его существования*, и ценности *художественные*.

Я уже отмечал аксиологическую природу смысла — духовного плода интеллектуальной деятельности субъекта, осознающего значения, которые имеют для него входящие в его субъективный опыт объекты. Однако в историческом процессе аксиогенеза смысл как экзистенциальная ценность выделился в особый разряд тогда, когда он стал *центральной категорией самосознания субъекта, определяющей значение самого его существования*.

97

Перед первобытным человеком такая проблема еще не возникла — ни по отношению к индивиду, ни по отношению к родо-племенной общине — и потому, что еще не было осознания сущностного различия между жизнью и смертью (смерть казалась продолжением жизни в другом мире), и потому, что на все вопросы, которые возникали, первобытный человек получал ответы в мифологии и с детства их усваивал как некие абсолютные истины. Проблема смысла жизни человека, народа, государства именно как серия специфических проблем могла возникнуть, и должна была возникнуть тогда, когда *исчезла непререкаемая вера в божественную предопределенность всего мироустройства* и люди стали воспринимать его зависимость от собственных представлений, интересов, идеалов — снова сошлюсь на теоретические рассуждения Сократа и Платона, Аристотеля и Плотина, на произведения греческих драматургов, на лирику Архилоха Сапфо... Само собою разумеется, что это не была еще *развитая экзистенциальная рефлексия*, подобна той, что нам известна по культуре Нового времени, но это были уже первые шаги именно в этом направлении.

Что же касается значения самоопределения художественной ценности, то оно происходит из обретавшегося греками сознания искусства как *уникального способа удвоения реальности*, который, при всей своей иллюзорности, позволяет людям в этой форме бытия продлевать свое реальное бытие; греческие философы активно обсуждают вопрос о специфической ценности искусства, которая определяется, с их точки зрения, не одной красотой мастерски изготавливаемой вещи, а *мимесисом* и *катарсисом* — способностью художественного произведения "очищать душу" человека благодаря соединению нравственного потрясения с эстетической иллюзорностью этой художественной реальности.

Так раскрывается историко-морфологическому анализу аксиосферы культуры *строение "мира ценностей", необходимость и достаточность всех его компонентов для полноты ценностного осмысления мира и ценностной регуляции поведения человека в мире*.

Теперь можно перейти к более обстоятельному анализу каждого класса ценностей.

3. Ценности социальных макрогрупп — правовые, политические, религиозные

Исторический процесс образования государств потребовал такого способа регуляции отношений между частями ставшего неоднородным общества и его целостным бытием, какого не

знала социально-однородная родоплеменная община; таким способом и стало *законодательное оформление правовых отношений*, определявших обязанности и права каждой части общества и обязательных для всех представителей каждого сословия и каждой этнической, половой, возрастной, профессиональной группы. Тем самым сложилась и была формализована *новая система ценностей*: основная правовая (юридическая) ценность государства как верховного совокупного субъекта — *Общественный Порядок*, обеспечивающий ему стабильное существование; ценности каждого члена общества — *Права* той этносоциальной и демографической группы, к которой он принадлежит, регламентирующие меру его свободы и меру несвободы в данной социальной системе, ибо индивид связан с государством не непосредственно, а через посредство включающих его социальных групп — сословия, нации и т. д.; порожденная взаимоотношением этих ценностей третья фундаментальная правовая ценность — *Законопослушание* (соответственно "антиценностью" становится нарушение законов, расцениваемое как *Преступность* и караемое государством).

Появление юридических ценностей на горизонте аксиосферы связано с тем процессом, который К. Маркс определял понятием "отчуждение" — ибо в государстве организация общественной жизни, реализуемая обретенной группой людей властью, действительно оказалась *отчужденной* от всей массы членов общества (по терминологии основоположника немецкой социологии Ф. Тенниса, это отражало превращение *общины* в *общество*), что чрезвычайно усложнило взаимоотношения социума и входящих в него индивидов (за исключением, разумеется, рабов, управление которыми осуществлялось предельно просто, поскольку на них даже в демократических полисах Греции смотрели вообще не как на людей, а как на "говорящих животных" или "говорящие орудия"). Отчужденность государства, которое представляет целостность общественной жизни, от всех ее конкретных носителей могла выражаться персонифицированно, в образе отличающегося от всех членов общества, даже самых высокопоставленных, Богоданного фараона, императора, царя, короля — по классической формулировке одного из них, "Государство — это я!", или в лице президента, избираемого обществом, но на время избрания получающего уникальные властные права, позволяющие отождествлять его с государством в определенных отношениях, или в коллективном органе руководства государством — парламенте и правительстве; но во всех случаях отчужденность эта выражается в *наличии у государственной власти самостоятельных интересов и, следовательно, ценностей*, что ставит ее над всеми социальными и национальными

99

группами, политическими и религиозными силами, позволяет ей быть арбитром в их конфликтах даже тогда, когда она более или менее явно представляет одну из этих сил. Правовые ценности и становятся *ценностями этого совокупного субъекта — государства*, закрепляемые законодательно и требующие законо-послушания от всех членов общества.

Уже в полисах Древней Греции сложились разные социальные системы, каждая из которых имела свое законодательство — ибо устанавливали его люди, а не боги. Протагор, выражая этот новый релятивистский тип правосознания говорил: "То ведь, что каждому городу представляется справедливым и прекрасным, то для него и есть, пока он так считает". Поскольку само понятие "закона" получило у греков *смысл* "человеческого установления", а не божественного, софист мог умозаключить, что "Каждая власть устанавливает законы, полезные для нее самой: демократия — демократические, тирания — тиранические; так же поступают и остальные."

Вместе с тем, чем сложнее становилась структура социально неоднородного общества, тем более непреложной оказывалась необходимость удвоения способов его организации — дополнение *правового* способа *политическим*. Ибо если первый призван регулировать отношения между *социальным целым, его составными частями* —

социальными группами и каждым индивидом, то второй нужен для того, чтобы регулировать отношения *между самими этими социальными группами* — сословиями, классами, нациями, различными частями сословия, класса, нации, представляемыми политическими партиями и организованными движениями. Поскольку же отношения эти являются борьбой за власть, они должны опредмечиваться в соответствующих программах, теоретических концепциях, идеологических и идеологических системах, за которыми стоят *соответствующие системы ценностей*.

Политическими ценностями становятся *Патриотизм, Гражданственность, Национальное достоинство, Сословная гордость, Классовая солидарность, Партийная дисциплина* и т. п., то есть духовные силы, объединяющие множество людей независимо от того, знакомы ли они, находятся ли в непосредственном контакте друг с другом, и противопоставляющие каждое множество другим, имеющим иные политические идеалы и программы. Политические ценности рождаются на социально-психологическом уровне общественного сознания, как общие для макрогруппы черты национального характера, сословной психологии, классового самосознания, и формулируются на идеологическом уровне теоретиками. Политические ценности *сверхличностны*, поскольку соответствующие оценки выносятся индивидом не от

100

собственного имени, а от имени той общности, к которой он принадлежит и представителем которой себя считает, однако, они базируются на переживании — эмоциональном восприятии индивидом интересов и идеалов общности, к которой он принадлежит, и его к ней принадлежности.

Вот почему значение политических ценностей в истории человечества *амбивалентно* — они и *объединяют*, и *разъединяют людей*, ибо укрепляют единство какой-то одной части человечества, тем самым разрушая его целостность, вплоть до провоцирования и оправдания военных и революционных конфликтов. Так политические ценности возникли и стали могущественной силой в жизни общества, порожденные этническим, экономическим, организационным, социально-психологическим и идеологическим расчленением человечества; только в наше время, под угрозой его самоуничтожения в результате внутренних раздоров и раздора цивилизации с природой, стало вызревать сознание *приоритета общечеловеческих ценностей*, которое в конечном счете, раньше или позже, должно привести к отмиранию политических отношений, а значит, и политических ценностей.

Связь между политикой и правом состоит в том, что ее целью является либо *правовое узаконение* своих ценностей, либо *разрушение правовой системы*, которая узаконивает отвергаемые ценности. Правовые ценности являются, таким образом, по природе своей силой *упорядочивающей, стабилизирующей, консервативной*, тогда как политические ценности могут иметь и *конструктивный* и *деструктивный* характер, могут обосновывать и реакционную, и реформаторскую, и революционную практику.

Соприкасаясь, с одной стороны, с правом, политика, с другой стороны, сталкивается с *религией*. Закономерность возникновения религии и ее необходимость на ранних этапах истории человечества связаны с тем, что в организации общественного бытия правовые и политические ценности имеют ограниченную сферу действия, поскольку *не затрагивают те глубинные уровни жизни человеческого духа, на которых произрастают ценности религиозные*: если и право, и политика получают рациональное обоснование, апеллируют к разуму и *рационально* формулируют свои ценности, то религия овладевает *иррациональным* уровнем человеческого сознания, объединяя людей не знаниями и рассуждениями, а *верой и переживанием недоступного познанию*. Поэтому религия не может быть вытеснена и опровергнута рациональными средствами — она находится с познанием в отношении *взаимной дополненности*, то есть опирается на *другие способности человеческой психики* (вспомним точную формулировку Тертуллиана: *Credo quia absurdum est.*) Потому в сознании Ученого религиозное переживание мира

может подчас уживаться

101

с научным мышлением, и веру в Бога способны вытеснить не научные рациональные доводы, а только другая, лишенная мистицизма, вера — скажем, вера в грядущее счастье человечества не на небе, а на земле, или в покорение людьми космоса, или в бесконечность научного и технического прогресса, или в преобразующие человека возможности искусства... Люди испытывают потребность в вере в разной степени, в зависимости от соотношения в психике каждого индивида рациональных и иррациональных ее "механизмов", и от особенностей воспитания, от умонастроения среды, от счастливой или несчастной жизни, от тех или иных случайных обстоятельств; если же говорить об исторической потребности культуры в религиозных ценностях, то она была — и остается поныне — *обратно пропорциональной уровню объективного знания каждой эпохи о мире и человеке*, ибо религиозная вера, как всякая иная, есть *способ восполнения дефицита информации*.

Если политическое и правовое сознание честно утверждают свою релевантность для какой-то *части человечества*, то всякая форма религиозного сознания претендует на то, что ее представление о ценностях единственно истинно и потому должно быть признано *общечеловеческим*. Между тем, конкретное понимание Бога, всех его заветов, установлений, священнодействия, молитвы и т. д. и т. п. у представителей каждой конфессии особое, что заставляет считать все другие концепции ложными и потому подлежащими искоренению. Но и на уровне чисто идеологическом — не прекращавшаяся на протяжении всей истории ожесточенная борьба за единственно правильную трактовку христианского вероучения — католическую или протестантскую, ортодоксально-православную или раскольническую, не говоря уже о непримиримой конфронтации христиан и иудеев, иудеев и мусульман, мусульман и индуистов — свидетельствует о безусловной неосновательности притязаний какой-либо религии быть духовной представительницей человечества.

В отличие от нравственного сознания, которое покоится на любви и уважении человека к человеку, религия *"дополняет"* любовь ненавистью, уважение одних презрением других, сближение представителей одной конфессиональной группы ее отчуждением от всех других.

Вот почему наивно-иллюзорны надежды некоторых неортодоксальных религиозных мыслителей на возможность преодоления межконфессиональных различий в будущем и слияние всех конфессий в единую религию человечества: несовместимы разные мифологии, лежащие в основе религиозной веры, — нельзя слить в один образ Иегову, Будду, Христа и нельзя объединить повествования Библии, Авесты и Корана.

102

Опровергая подобные наивные представления, один из крупнейших теологов XX века П. Тиллих писал, что если представители той или иной кофессии "убеждены, что обладают истиной", то тем самым они "автоматически отвергают все притязания на обладание истиной, которая противоречит ее собственной... Поэтому естественно и неизбежно, что христиане утверждают фундаментальный постулат своего учения, состоящий в признании Иисуса Мессией, и отвергают все, что это утверждение отрицает", и значит невозможны ни "смещение религий", ни "победа одной из них" над всеми другими.

Э. Фромм должен был признать, что, "если бы развитие протекало в соответствии с замыслами духовных лидеров гуманистической мысли со времен Ренессанса", человечество преодолело бы "плановость" средневекового мышления и поднялось к "человеческому универсализму"; этого, однако, не произошло, и западный мир скатился к новым формам кланового идолопоклонства... Национализм, первоначально прогрессивное движение, заменил собой феодальные и абсолютистские связи. Сегодня обычный человек черпает свое чувство идентичности скорее из принадлежности к нации, чем из того, что он

"сын человеческий". Его объективность, то есть его разум, извращена этой фиксацией. Он оценивает "чужака" по иным критериям, чем членов своего клана... Тот, кто не является "близким" по кровно-почвенным связям (выражающимся в общих языке, обычаях, пище, песнях и т. д.), вызывает подозрение". В этом смысле религиозные ценности являются столь же *групповыми* по отношению к человечеству, как и ценности политические.

Показательно, что уже XIX век мечтал о грядущем идеологическом единстве человечества, надеясь достигнуть его, по К. Марксу, на социальной основе, а по В. Соловьеву на основе духовно-религиозного "всеединства", преодолевающего и конфессиональную дивергенцию человечества, и "зоологический патриотизм" националистов (в их числе и славянофилов); XX-й век не только сохранил эти утопические мечты — например, в "Розе мира" Д. Андреева, но и сделал первые реальные многосторонние шаги в этом направлении — в сферах науки, техники, технологий, массовых коммуникаций, образования, художественной жизни, в политически-организационной и торговой сферах деятельности — для грядущего превращения человечества в *единого субъекта* и соответственно для возможной выработки *общечеловеческих ценностей*; однако, если это когда-либо Произойдет, такие ценности будут уже не религиозными — в точном смысле этого слова (в точном — потому что мы все чаще встречаемся с попытками обосновать всеобщность религиозного сознания с помощью придания понятию "религия" иного, чем

ЮЗ

оно получило в реальной истории культуры, смысла — то ли смысла "нравственной связи людей", "всеобщей любви", то ли "веры в трансцендентное", как бы оно, это надличностное начало, ни понималось, мистически или вполне рационально, то ли признания некоей цели человеческого бытия и соответственно приравнивания теологического и телеологического). Достижение единства человечества возможно *не на религиозной, а на нравственной основе* — именно потому, что нравственное сознание утверждает ценность *человека как человека*, то есть соотносит его не с какой-либо сверхчеловеческой мифической силой, а с *реальной историей человеческого рода*, представителем которого является каждый из нас и в соотнесенности с судьбой которого и определяется ценность личности. Столь же неосновательна попытка П. Тиллиха обосновать неискоренимость религии тем, что "человек не может не задаваться вопросом о предельном смысле жизни, пока остается человеком", как будто ответ на этот вопрос является прерогативой религии, как будто не ставят его философия, этика, искусство...

Надо иметь в виду, что до сих пор не только религиозные и политические, но и нравственные ценности не были общечеловеческими — уже в древней Греции философ должен был признать это: "Фессалийцу кажется прекрасным, укрощая коней и мулов, взятых из стада, самому зарезать и зажарить быка; у сицилийцев же это считается делом рабов. У македонцев признается похвальным, что девушки до брака общаются со многими мужчинами, после брака — позором. У персов мужчины и женщины наряжаются одинаково; у них возможно половое общение с дочерью, матерью и сестрой. У лидийцев девушки занимаются проституцией и, набрав денег, выходят замуж". Более того, Гор-гий утверждал, что невозможно общее определение добродетели, потому что неодинакова добродетель у разных групп людей — у мужчин и женщин, у свободнорожденных и рабов, у каждого человека, в зависимости от его возраста, социального положения и принадлежности к другим группам, своя "доблесть". Не очевидно ли, что и поныне не преодолена эта пестрота ценностных представлений?

Вместе с тем, не будучи носителем общечеловеческой системы ценностей, религия отличается от всех других форм ценностного сознания тем, что оказывается способной осмыслить *не какую-то часть реальности* — материальную или духовную, социальную или природную — а *все существующее и несуществующее*, мыслимое и чувствуемое, рассматриваемое как символическое представление Божественной благодати или дьявольских козней, как знак потустороннего в посюстороннем, как заклинание и

молитва, как амулет и талисман, как идол или икона... По справедливому заключению Э. Дюркгейма, религия

104

ценностно осмысляет все сущее, связывая таким образом природу, общество, человека, бытие и небытие, реальное и воображаемое, конкретное и абстрактное, — она может сделать "священными вещами" все, от куска камня, поставленного на могилу, до ритуальных речений, обращенных к мифическому Божеству.

По-видимому, эта безграничность религиозной символизации и эмоциональная ее сила объясняют такое любопытное аксиологическое явление как *превращение категорий религиозной аксиологии в понятия светского ценностного сознания, утративших всякий мистический смысл*: А. Гулыга обратил внимание на то, что "святынями" атеисты могут определять то, что имеет для них высокую политическую, патриотическую, нравственную, эстетическую ценность; та же метаморфоза произошла с понятиями "Божественное", "благоговение", "молитва" (скажем, в восклицаниях: "Я тебя боготворю!" и "Для тебя нет ничего святого!", "Божественная красота!" и "Какая дьявольщина!", начиная с обыденных "Спасибо" — то есть "Спаси Бог" — или "Что за чертовщина!", "Молю тебя о прощении!" или "Будь ты проклят!"). Такая демистифицированность религиозной аксиологической лексики раскрывает нам во многих случаях ее происхождение, реальный же ее современный смысл оказывается весьма далеким от изначального.

В этой связи привлекает внимание одна из статей Я. Мукар-жовского, написанная в конце 30-х гг., в которой отмечается "принципиальная перестройка" философского изучения ценностей; суть этой перестройки в том, что от "периода аксиологического релятивизма, еще и сейчас не окончательно завершенного", философия переходит к поиску "идеи прочной ценности, способной устоять как перед многообразными индивидуальными позициями, так и перед изменениями коллективного образа мысли в разных точках земли и в разные эпохи. Некоторые философы пытаются вернуться к онтологическому решению". Речь идет, несомненно, об идеалистической онтологии, приписывающей ценностям реальное бытие а потустороннем Божественном мире, как это делали русские философы еще в начале века. Однако такая онтологизация ценностей представляет собой столь же метафизически-одностороннее решение проблемы, как и релятивистская их субъективизация, тем более что по уже приводившемуся справедливому замечанию Н. Гарт-мана само существование "Божественного мира" если не фантастично, то безусловно, проблематично.

Между тем, существует третий путь решения проблемы — путь поиска диалектического сопряжения абсолютного и относительного в аксиосфере культуры, устойчивого и изменчивого,

105

инвариантного и вариативного; но выявить эту диалектику можно лишь при условии нахождения абсолютного, устойчивого, инвариантного не в мифическом религиозном "антимире", а в *историческом самодвижении человечества*. Впрочем к этому вопросу мы еще вернемся.

4. Эстетические и нравственные ценности индивидуального субъекта

Разложение первобытной "мы-субъектности" с характерным для нее ценностным синкретизмом привело к тому, что наряду с изменением характера групповых ценностей в аксиосфере культуры уже в античности стали вычленяться *личностные ценности*, выразившие сознание и самосознание формирующегося "Я-субъекта". Если в культурах древнего Востока индивидуальный субъект выделялся из группового еще только на высшем социальном уровне, как фараон или жрец — я уже отмечал, что искусство четко фиксировало это выработкой двух разных стилевых структур для портретного изображения Эхнатона или Нефертити и безлично-схематических, почти орнаментальных изображений рядовых воинов, музыкантов, ремесленников, но и самые

индивидуализированные портреты не нарушали изобразительный канон, подчинявший себе индивидуальность художника, — то в Греции, а затем и в Риме, не только энергично развивается ярко индивидуализирующий личность скульптурный портрет, изображающий не только императоров, но и политических деятелей разного уровня, и философов, и атлетов, и рядовых патрициев, причем сам художник обрел право на *собственный, индивидуальный стиль* (не только в скульптуре — напомним приводимые Аристотелем слова Софокла, что он изображал человека, "каким он должен быть", а Еврипид представлял людей такими, "каковы они в действительности").

В таких социокультурных условиях из архаического ценностного синкретизма должны были вычлениться и обрести самостоятельность два вида ценностей, непосредственно выражающих эмоциональную активность сознания *личности* — речь идет об *эстетических* и о *нравственных* ценностях.

Если еще в культуре Древней Греции существовало понятие "калокагатия", объединявшее в одно целое нравственную ценность "кагатос" и эстетическую ценность "калос", то уже Сократ и Платон сосредоточенно обсуждают вопрос об отличии Прекрасного от всех других утилитарных и ценностных свойств. После длительного, порожденного христианством, отождествления *Добра* и *Красоты* как разных проявлений единой Божественной благодати, этика и эстетика Нового времени вернулись к

106

принципиальному различению этих видов ценности, исходя из того, что *Добро* свойственно *только человеку как носителю духовной мотивации своего поведения*, но нет его по этой причине в лишенных духовного начала природе и мире вещей, а *Красота* может характеризовать *все материальные предметы* — и природные явления, и вещи, и человека в его телесном облике. Образно скажет об этом позднее И. Кант: "Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением; ... это звездное небо надо мной и моральный закон во мне".

Так расслоились две формы ценностного сознания личности. Их близость обуславливается тем, что они выражают отношения к миру *индивидуального субъекта*, т. е. выносятся индивидом *от своего имени*, на основании *испытанного им чувства* — эстетического наслаждения или отвращения, трагического сопереживания или удовлетворения чувства юмора, зова чувства долга или мучения совести, а различие — тем, что эмоционально оцениваются тут *разные предметы*: в одном случае носителем ценности является *духовная интенция поведения*, а в другом — *материальная структура предмета*. Нравственной оценке подлежит и поведение животного, но только тогда, когда мы его "очеловечиваем", — как в бытовом отношении к любимой собаке, кошке или лошади, либо как в басне, в которой животные попросту уподобляются людям; с другой стороны, эстетическая оценка дается и духовным явлениям, но только тогда, когда они *уподобляются материальным*, — скажем, говоря о "красоте" мысли или душевного движения, мы имеем в виду не их содержание, а форму его проявления, его структуру, то есть нечто *квазиматериальное*.

Все этические ценности — *Добро, Благородство, Справедливость, Самоотверженность, Бескорыстие, Альтруизм* и т. п. — проявляются в поступках человека, совершенных по отношению к другому человеку, но характеризуют не проявление, не внешний облик, не "тело" этого поступка, а его *внутренний импульс*, его *духовную мотивацию*, — поэтому нам не нужно видеть, как совершен поступок, чтобы дать ему нравственную оценку, необходимо лишь знать, *почему* он совершен: скажем, узнав, что некто бросился в воду, спасая тонущего, я могу вынести нравственное суждение заочно, прочитав об этом в газете, но при этом должен либо знать, либо предполагать, чем вызвано это действие — нравственным чувством, или желанием покрасоваться перед окружающими, или корыстным стремлением получить награду за этот подвиг, или безрассудством пьяного, или страхом перед начальством, которое приказало это сделать... Уже Демокрит понимал, что нравственной оценке подлежит не

сам поступок человека, а его мотивация, чем нравственная оценка и

107

отличается от утилитарной: "Быть хорошим человеком, — утверждал он, — значит не только не делать несправедливости, но и не желать этого"; вместе с тем "враг не тот, кто наносит обиду, но тот, кто делает это намеренно". (Таково еще одно доказательство принципиального отличия утилитарного от нравственного — полезным или вредным могут быть только поступок, практическое действие, независимо от того, почему они произведены; оттого и говорят, что "благими намерениями вымощена дорога в ад"; но справедливо и обратное: дурные намерения могут "привести в рай" — например, спасение утопающего из корыстных побуждений). Между тем, эстетическое суждение я могу вынести, *только увидев, как этот поступок совершен*, безотносительно к "почему" и "зачем", ибо оценивается здесь не "что", а "как"; поэтому, например, на вопрос: "Красива ли, величественна ли, поэтична ли природа на Марсе?" можно лишь ответить: "Не могу сказать, не видел; когда увижу — скажу". И хотя созерцание есть общечеловеческая способность, реальное ее осуществление происходит только в *непосредственном контакте индивида* с неким материальным предметом. В результате эстетическая оценка зависит от обеих переменных — и объектной, и субъектной: уже древние римляне поняли, что "у каждого свой вкус" и потому "о вкусах не спорят", а эстетической мысли XVIII-го века стало ясно и то, что красота предмета зависит от такого удивительного качества его строения, которое выражается в невозможности что-либо изменить в его конкретном бытии, в образующих его пространственных или временных отношениях, что красота зависит от "чуть-чуть" в форме предмета и от неповторимости мгновения ("Остановись, мгновенье, ты прекрасно!", по замечательной формуле Гете).

Таковы специфические свойства *формы*, которая и является непосредственной носительницей эстетической ценности. Форма воплощает определенное содержание, и приобретает эстетическую ценность как выразительница данного содержания, но безотносительно к его собственным качествам — нравственным, религиозным, политическим; потому-то эстетические оценки: *красиво, изящно, грациозно, величественно, великолепно* им подобные — выносятся и при восприятии природных предметов и явлений, никаким духовным содержанием вообще не обладающих — цветка, куска камня, движения воды в реке, горного, лесного, морского ландшафта, тела животного, и при созерцании вещей, созданных человеком, но вполне бездушных, не обладающих и художественно-образной одухотворенностью — технического предмета, рабочего инструмента, обыкновенной машины, если они пропорциональны, хорошо слажены, гармоничны по своему облику, нравственная же оценка этих

108

вещей невозможна, если только они не начинают жить и действовать "почеловечески" — как в "Мойдодыре" К. Чуковского или в фантастических повествованиях о грядущем "бунте вещей", восставших против власти человека...

Вот почему, после расслоения синкретических ценностных представлений первобытных людей, воплощенных в мифах и магических обрядах, и обособления нравственных и эстетических ценностей, оказалось возможным сохранение — вплоть до наших дней! — наивной иллюзии, будто последние принадлежат *самой природе*, являются объективными материальными свойствами природы в ее в-себе и для-себя-бытии, говоря языком классической философии (в советской эстетике сторонников этой точки зрения называли "природниками"); немало труда стоило доказательство того, что природа сама по себе содержит только те или иные материальные структуры — *симметрию, ритмическую организованность, пропорции "золотого сечения", цветовые отношения и т. д.* —, которые в определенных обстоятельствах могут стать *носителями* эстетических ценностей, но не являются *самими этими ценностями*, ибо ценность они приобретают лишь в их отношении к человеку, и не к "человеку вообще", не к человеку как биологическому организму или "общественному животному", исполняющему

определенный набор "социальных ролей" (как полагала другая группа наших философов, именовавшаяся "общественниками"), а к человеку как субъекту, и именно в индивидуальном проявлении субъектных его качеств.

Для системного анализа аксиосферы, способного и призванного преодолеть ту произвольность и абстрактную иерархичность "инвентаризации" ценностей, которые господствуют, как мы видели, в аксиологической литературе, важно не только различение носителей нравственной и эстетической ценностей, но и сближающий их субъективный полюс — их "принадлежность" к духовной деятельности индивидуального субъекта. По отношению к эстетическим ценностям это явствует уже из сказанного о необходимости непосредственного созерцания предмета—носителя ценности для того, чтобы опознать несомую им ценность.

Чем богаче становился духовный мир личности, тем более разнообразным оказывался и мир эстетических ценностей: прекрасное и возвышенное, первоначально не различавшиеся (показательно в русском языке слово "великолепный", соединяющее "великое" и "лепное", то есть красивое), характеризуются теоретиками — от псевдо-Лонгина до И. Канта — как разные эстетические качества, а рядом с ними в спектре эстетических ценностей вычленяются и их аксиологические антиподы — безобразное и низменное, и такие специфические ценности как трагическое и комическое, а также поэтическое и прозаическое (это эстетичес-

109

кие ценности, а не специфически художественные, потому что их находят не только в искусстве, но и в жизненной реальности). Теоретики давно уже ищут закономерность строения эстетического раздела аксиосферы культуры, ибо интуитивно ощущают, что мир эстетических ценностей определенным образом упорядочен, и изнутри, и в своих взаимоотношениях с другими классами ценностей, ибо порожден стремлением к эстетическому осмыслению всей полноты доступных ему форм бытия; воспроизведу схематическое обозначение того решения проблемы, которое представлено в моем курсе лекций "Эстетика как философская наука".



О том, что нравственные ценности являются ценностями индивидуального субъекта, прекрасно сказал В. Днепров в своей интереснейшей книге "Литература и нравственный опыт человека" (не оцененной у нас до сих пор должным образом — видимо, потому, что в наш век специализированного знания не получают признания работы, стоящие "на стыке" разных наук: для литературоведов эта книга кажется трактатом по этике, для этиков — сочинением литературоведа): "Нравственность должна утвердиться в душе каждого отдельного человека, она должна многократно реализовываться внутри каждой личности... Ничто не может этого заменить — ни авторитет, ни террор, ни внушение, ни объяснение. Глубочайшие сферы индивидуальности — домен нравственного чувства"; поэтому "самый механизм морального развития портится и ржавеет, если подрывается способность личности к самостоятельному нравственному решению, ее способность полагаться на себя и отвечать

за себя". И далее: "Нравственность — это превращение условий общего

ПО

блага людей в субъективное чувство обязанности, чувство, напоминающее по своей форме инстинкт". В. Днепроv показал, что подобным образом мыслил и Г. Плеханов, считавший: "суть моральной диалектики" в том, что "необходимое в общественном смысле превращается в бескорыстное в личном смысле", что "объективный интерес превращается в безотчетную, вполне непосредственную, вполне субъективную моральную волю".

Существо этой "моральной воли" общеизвестно: *относись к другому, как к самому себе, не делай другому то, что ты не хочешь, чтобы было сделано по отношению к тебе*. По сути дела, нравственность по природе своей демократична, ибо выражает признание равенства тебя и другого, кем бы ни был этот другой — младшим или старшим, начальником или подчиненным, близким тебе или далеким по духу и образу жизни, ибо для нравственного чувства другой — это Другой как Друг, это Человек, отношения с которым ты должен строить именно на такой основе. Соответственно основные нравственные ценности — это *Добродетель, Благородство, Отзывчивость, Готовность помочь другому*, даже пожертвовать собой ради него.

Если духовным "орудием" эстетической оценки является *вкус*, то аналогичный по функции ценностный "инструмент" нравственного сознания — *совесть*, ибо именно оно, это не известное животным и не врожденное человеку душевное свойство, направляет, регулирует и контролирует все мое поведение (в медицинской этике этот принцип выражается формулой: "*Не навреди*", — если почему либо не можешь достичь главной цели: "*Помоги*"). Но совесть — вновь процитирую В. Днепрова, — без которой "нет нравственности", является "обязательным признаком человеческой личности. Совесть — внутренняя необходимость морального действия. Совесть — внутренний суд, который человек ставит над самим собой, и тот, кто не способен к угрызениям совести, находится в моральном отношении вне человечества".

При этом В. Днепроv подчеркивает — хочу сказать об этом сразу, хотя к самой проблеме связи личностного и сверхличностного, социально-общего и культурно-определенного мы еще вернемся, — что "субъективное" не равнозначно "субъективистскому", что "индивидуальное" не тождественно "индивидуалистическому". "Субъективизм, — писал в этой книге ученый с присущим ему даром метафорического мышления, — это фальшивое важничанье субъекта, а не его действительная важность. Он объявляет субъект последним основанием нравственности и тем самым лишает ее действительного основания." И далее: "Отдельная личность черпает нравственную силу где-то в глубине своего субъекта. Но эта глубина субъекта, в свою оче-

Ш

редь, соединена с общественными источниками нравственной жизни и в значительной мере определена ими".

Это относится в такой же мере и к эстетической активности субъекта. Действие его вкуса и его совести — не проявление произвола разрозненных индивидов, даже в разъедаемом язвой индивидуализма буржуазном обществе XX века, потому что ни с совестью, ни со вкусом индивид не рождается, но *обретает их в процессе своего вхождения в культуру и в определенный строй общественной жизни*; поэтому его вкус и его совесть принадлежат истории, а не биологии и не космосу (что бы ни говорили на сей счет бурно фантазирующие астрологи, столь активно поддерживаемые из далеких от науки интересов современной прессой и телевидением, или фантазирующий с опорой на науку создатель теории космического происхождения пассионарности...). "Совесть, ~- по прекрасной дефиниции В. Днепрова, — бескорыстное чувство ответственности перед собой, перед людьми, перед миром"; это "социальная солидарность, втеснившаяся в душу и ставшая внутренней силой личности. Совесть охраняет и представляет интересы рода, благо всех, она в границах самой личности противостоит эгоизму отдельной человеческой

особи".

Если совесть является аксиологическим инструментом *самосознания личности*, то ее энергией, обращенной *вовне*, являются *Любовь* к другому человеку и *Уважение* к нему; эти чувства порождаются тем, что Я испытываю потребность в Другом, и не как в орудии исполнения каких-то моих требований, а как в существе, без которого просто немислимо мое существование — немислимо оно без матери и отца (соответственно без детей), без жены и мужа, без друга, способного разделить со мной мою радость и мое горе, без сотоварища, сотрудника, в сообществе с которым только и может осуществляться моя деятельность: речь идет о *Любви* во всех ее проявлениях, начиная с материнского чувства, кончая любовью к другу и включая, конечно же, половую любовь, но понимаемую не как сексуальное влечение, а как "снимающее" его в той или иной мере *влечение духовное*; приведу четкую характеристику этого чувства, данную Э. Фроммом: любовь есть стремление к "достижению единства с другим человеком, слияния с ним"; это "самое сильное человеческое стремление, ... сила, не дающая распасться человеческому роду, клану, семейству, обществу. Невозможность достичь этого приводит к безумию и разрушению, самоуничтожению или уничтожению других. Без любви человечество не просуществовало бы и дня".

Вместе с тем *Любовь* предполагает и связанное с ней другое чувство — *Уважение* к любимому существу, означающее *признание его самоценности*, а значит, тех же прав, какими располагаю

112

Я, — свободой выбора своих ценностей и неповторимой индивидуальностью, влекущей меня к нему как к своему дополнению, в силу чего каждый видит в другом *подобное себе* и одновременно *отличное от себя* существо — свое иное "второе Я" — alter ego, как говорили древние. Э. Фромм называл это "зрелой любовью", имея в виду "сохранение целостности и индивидуальности партнеров" и справедливо считая "парадоксальной" ситуацию, в которой "двое становятся одним целым и все же остаются двумя существами".

Поскольку же я сам являюсь носителем духовности в такой же мере, как и другие люди, любовь и уважение должны быть обращены мною *и к самому себе*, для определения нравственной ценности моего собственного поведения. Иногда говорят: "Нельзя любить ближнего, если не любишь самого себя"; я полагаю, что логика тут обратна — нельзя любить Себя, если не любишь Другого, потому что вне любви к другим людям любовь к себе превращается в *эгоцентрическую самовлюбленность*, не позволяющую мне объективно оценивать собственное поведение по отношению к другим, то есть лишаящую меня тех нравственных стимулов поведения, которые именуются *Совестью* и *Долгом*. Между тем, именно они осуществляют и ценностную ориентацию моего поведения, и ценностное осмысление уже совершенных поступков. При этом оказывается, что оба эти акси-опсихологических механизма являются воплощением и испытанием моего *уважения к самому себе*, ибо тем способом интроспекции, который никому, кроме меня, не доступен, проверяется, делаю ли я то, что должен делать в конкретных обстоятельствах всякий заслуживающий уважения человек.

Теперь отмечу, что культура не ограничивает любовь и дружбу межчеловеческими отношениями, но распространяет *их на всю среду человеческого бытия*, и природную, и вещественную: человек в отличие от животного научается, и в филогенезе, и в онтогенезе, *не только потреблять природу, но и любить ее и уважать* — так возникают в первобытности тотемизм и анимизм, поклонение и почитание тех природных явлений, с которыми люди находились в прямом контакте и которые таким образом входили в родоплеменную группу как ее члены; в дальнейшем ходе истории такое отношение к природе постепенно десакра-лизывалось, хотя в той или иной степени и формах оно сохранялось во всех религиях (даже в христианстве Бог и его окружение метафорически представлены солнечным светом, небом, птицеподобными ангелами и, напротив,

хозлоподобными чертами, превращением Духа святого в голубя, а дьявола в змия и т. д.), и вне культа входило непременно элементом в культуру, воспитываясь с детства и называемое в быту именно этими сло-

113

вами — *"любовь к природе"*. У ребенка оно начинается с любви к домашнему животному, с которым у маленького человека завязываются и отношения *истинной дружбы*, — не зря сложилось присловье: "Хочешь иметь друга — заведи собаку"; животное может становиться, как принято говорить, "членом семьи", полноправным членом коллектива охотников, актером в цирковой труппе, солдатом в отряде пограничников, то есть входить в контактную группу и, значит, *принимать на себя атрибутивные характеристики субъекта*.

Эту дружбу человека с животным искусство изображало на протяжении всей своей истории — от волшебных сказок до современных басен, притч, стихов, произведений анималистического жанра в живописи и скульптуре, психологического исследования дружбы человека и животного в ставших классическими повестях И. Тургенева, Л. Толстого, А. Чехова, Д. Лондона, Э. Берроуза, в их инсценировках и экранизациях — скажем, в гениальном товстоноговском "Холстомере" в Ленинградском БДТ или в фильме по повести Г. Троепольского "Белый Бим — черное ухо", в поэтичном мультипликационном фильме "Бемби" или в мультимюзикле "Бременские музыканты"... Так искусство *образно моделирует реальное ценностное отношение* — дружбу человека и животного, равноценную дружбе человека и человека, и любовь человека к животному, подобную любви человека к человеку.

Все это распространяется и на наше отношение к вещам, которые, как каждый знает по собственному жизненному опыту, тоже могут становиться "членами семьи", когда мы к ним привыкаем, бережно храним, не можем с ними расстаться даже если они стареют и разрушаются, потому что *любим их и уважаем как живых существ*, хотя и знаем — это только мертвые вещи. Неудивительно, что и тут искусство сказало свое слово в разных жанрах и формах — в художественной прозе и в поэзии, в театре и в кинематографе, а прежде всего — в жанре натюрморта в европейской живописи Нового времени, воплотившей в картинах Ж.-Б. Шардена, В. Ван Гога, Р. Гуттузо, И. Машкова любовно-уважительное отношение к вещам как к *носителям нравственно-эстетических ценностей*.

Так реализуются две возможности, коими обладает личность как аксиологический субъект, — ценностное осознание ею своей связи с окружающим материальным миром, естественно-природным и рукотворно-вещественным, и с "миром" духовным, воплощенным в других людях, в одухотворяемых человеком природных явлениях и вещах, наконец, в себе самой, требующей нравственной самооценки.

114

Лекция шестая:

Морфологический анализ аксиосферы культуры (продолжение)

1. Два уровня нравственных ценностей — межличностный и личностно - коллективный

Существенная особенность нравственных ценностей состоит в том, что они охватывают не только межличностные отношения "Я — Ты", но и отношения между "Я" и "Ты" и объединяющим их "Мы" — малой контактной группой, именуемой обычно *коллективом*: речь идет о таких общностях как семья, театральная труппа, оркестр, партизанский отряд и т. п.

Говоря о коллективе с этической точки зрения, нельзя не учитывать того, что в последние годы, в связи с общими процессами изменения идеологических ориентиров в ходе преобразования нашего общества, в общественном сознании резко изменилось отношение к тем социальным явлениям, которые обозначаются понятиями "коллектив", "коллективность", "коллективизм" — понятия эти сменили позитивный смысл на

негативный, поскольку в обозначаемых ими явлениях стали видеть порождения тоталитарного строя, подавляющего личность, лишаящего ее свободы в результате ее подчинения воли коллектива. Между тем, "коллектив" как таковой отнюдь не является антагонистом личности, обезличивающей ее силой (это убедительно показал в свое время В. Иванов в монографическом исследовании "Коллектив и личность"). Напротив, подлинный, а не формально организованный, коллектив возникает именно и только тогда, когда группа людей объединяется в некое *сообщество, сохраняющее за каждым его членом свободу сознания, действий, поведения в тех пределах, в каких это не подрывает единства этого сообщества*. Иначе говоря, в отличие от механического соединения группы людей для выполнения тех или иных функций, коллектив является своего рода *организмом*, т. е. чем-то большим, чем совокупность входящих в него индивидов. Коллектив есть, следовательно, своеобразная *система*, в которой *целое диалекти-*

115

чески связано со всеми ее частями, или, говоря формулой древних философов, есть проявление *"единства в многообразии"*. Так, к примеру, семья становится коллективом тогда, когда никто из ее членов не захватывает власть, подчиняя себе всех других, и когда, в то же время, ее члены не обладают той абсолютной свободой поведения, которая противопоставляла бы его всем другим; точно так же театральная труппа становится коллективом, когда режиссер не является диктатором, превращающим актеров в послушных его воле марионеток, и когда актеры не являются сборищем разностильных лицедеев, каждый из которых играет так, как ему хочется, не заботясь о возникновении ансамбля.

Коллектив — это *совокупный субъект*, как и социальная макрогруппа, но его качественное своеобразие состоит в том, что составляющие его индивиды объединены *личными отношениями*, а не имперсональными, как представители одного сословия, нации, политической партии. Это придает особое значение той системообразующей духовной энергии, которая сплачивает коллектив, порождая такие ценности как *Общность, Единство, Сплоченность, Взаимовыручка* (согласно известной формуле "Все за одного, один за всех").

Соответственно и у каждого индивида, входящего в данный Коллектив, возникает ценностное отношение не только к другим индивидам, но и *к самому коллективу как системному целому*, радостное, горделивое чувство принадлежности к нему: можно вспомнить, как гордились своим фамильным именем русские аристократы, представители купеческих и ремесленных династий или же как ценилась принадлежность научного работника к коллективам ученых, возглавлявшихся Н. Бором, И. Павловым, А. Иоффе, принадлежность актера к труппе МХАТа или товстоноговского БДТ, принадлежность музыканта к оркестрам Е. Мравинского, Л. Утесова, Е. Спивакова, а с другой стороны, и к наводящей ужас на население преступной банде, — с аксиологической точки зрения в данном случае имеет значение не социальная ценность самого коллектива, а ценностные отношения *между коллективом как целым и всеми его членами*.

Чтобы понять существенность различия между ценностными устремлениями индивида и ценностями группы, к которой он принадлежит, примем во внимание, что если для индивида высокой ценностью обладает его *Свобода* как условие самоопределения и самоутверждения, а *Любовь и Уважение к Другому* заставляют признать такой же ценностью его *Свободу*, и что необходима *Совесть* для контроля за собственным поведением, не ущемляющем реализацию аналогичных потребностей, интересов, устремлений Других, то ценностью Коллектива как сово-

116

купного субъекта является *сама связь составляющих его индивидов*, которая ограничивает свободу каждого во имя *Общих интересов*, интересов *Целого*.

Этой ассиметричностью данная группа нравственных ценностей сближается с ценностными отношениями в юридической сфере — и тут, и там регулируются

отношения *между частью и целым, элементом и системой*, однако микрогруппа не нуждается в такой формализации отношений между ней и каждым ее членом, каким в государстве становится Закон и институты, обеспечивающие законопослушание (органы власти, милиция, суд, прокуратура и т. п.).

И точно так же, как в сфере права возникают противоречия между ценностными устремлениями государственного целого и отдельных социальных групп и отдельных граждан, имеющие разрушительные последствия либо для целостности общества (революция, гражданская война!), либо для социальной группы (геноцид, запрещение политической партии!), либо для индивида (тюремное заключение или казнь!), так в смежной сфере морали неизбежны противоречия между ценностями коллектива и отдельных его членов, последствия которых, если не находятся способы разрешения конфликта, могут быть тоже разрушительными — либо вырождением коллектива (семьи, театра, научного сообщества) в некий тоталитарный, казарменной дисциплиной скрепляемый квази-коллектив, либо распадом целого под влиянием нестабилизированных центробежных сил. Поскольку же в сфере нравственности нет свойственного праву законодательного оформления ценностей целого, регуляция поведения всех членов коллектива по отношению к нему как целому зависит только от иерархии ценностей в сознании каждого индивида; здесь возможны три ситуации: доминанта *эгоистических* ценностей, доминанта *интересов общности* и гармоническая *уравновешенность тех и других*. Понятно, что оптимален, хотя и наиболее редок, третий случай.

Обратимся тем к анализу особого класса ценностей, вырастающих из нравственных, но претендующих по праву на самостоятельное место в аксиосфере культуры — ценностей *экзистенциальных*.

2. Экзистенциальные ценности

Понятие "экзистенциальная ценность", употреблявшееся уже Э. Гуссерлем и Г. Марселем, встречалось затем все реже в аксиологической литературе, потому что определение смысло-жизненных позиций личности чаще всего приписывалось нрав-

117

ственному сознанию. Между тем, наиболее строго мыслившие этики, например, О. Дробницкий и И. Зеленкова — справедливо отмечали, что в этом разделе аксиосферы заключено *гораздо более широкое, чем нравственное, содержание*. Во всяком случае, М. Вебер имел все основания считать религию такой формой деятельности, которая решает "проблему смысла" человеческого бытия, а В. Франкл, обобщая предложенные до него трактовки этого явления, заключал; "Стремление к смыслу представляет собой мотив *suī generis*, который несводим к другим потребностям и невыводим из них". Что же касается уместности использования в данном случае эпитета "экзистенциальная", то это объясняется непосредственной связью осознания человеком смысла своей жизни с пониманием самой экзистенции как кратковременного перехода от одного состояния небытия к другому, то есть движения от рождения к смерти. Экзистенциализм не выдумал потребность нашего сознания осмыслить *жизнь как движение к смерти* — он лишь сформулировал на языке XX столетия проблему *отношения бытия и небытия* человека, которая вошла в культуру с самого начала истории человечества в мифологии, религии, искусстве.

Уже в одном из древнейших в истории культуры поэтических сказаний — в эпосе о Гильгамеше — говорилось: "Когда боги создали человека, они дали ему в удел смерть, а жизнь они сохранили для себя". Возможность преодоления смерти и становится в религиозном сознании переселением в мир богов, и соответственно ценность кратковременной и трудной земной жизни если и сохраняется, то в аксиологической иерархии оказывается более низкой, чем ценность потусторонней вечной жизни... В. Джемс заметил однажды: "для огромного большинства людей белой расы религия означает прежде всего бессмертие — и, пожалуй, ничего больше. Бог есть создатель бессмертия".

Прошли тысячелетия, но вопрос о смысле жизни сохранял свою связь с основной экзистенциальной проблемой — *жизни человека перед лицом смерти*. И. Ильин писал: "Смерть ставит перед нами вопрос о самом главном, об основах нашего земного существования, личной жизни в целом... Она ставит нас перед основным вопросом: "ради чего ты живешь? во что веришь? чему ты служишь? в чем смысл твоей жизни?". Об этом же говорил и Ж.-П. Сартр: "выбираемый вами смысл" является вашей высшей ценностью.

О смерти как феномене культуры и важном источнике ценностных представлений о бытии и об идее бессмертия есть прекрасные исследования американского философа К. Ламонта "Иллюзия бессмертия" и французского историка культуры Ф. Арьеса, точно названное ученым "Человек перед лицом

118

смерти", ибо именно и только "перед лицом смерти" человек способен осознать ценность своей жизни, а философская аксиология — ценность жизни вообще; как хорошо сформулировал это Б. Кузнецов: "Печаль об уходящем мгновении, о дне, о периоде и, прежде всего, об уходящей индивидуальной жизни человека — это эмоциональная сторона признания ценности и неповторимости индивидуального и локального бытия".

Но если экзистенциализм сводил экзистенцию к *индивидуальному существованию* как единственно реальной форме бытия субъекта, и, справедливо отрицая априорность ценностей, рассматривал проблему смысла жизни как проблему онтологии и аксиологии *личности*, то логика проводимого мной анализа приводит к более широкой постановке проблемы: поскольку смы-сло-жизненная рефлексия, как и все другие формы ценностного сознания, не является свойством человеческой природы, абстрактно-психологически понимаемой психики, а представляет собой *один из атрибутов человека как субъекта*, постольку осознание этого смысла должно характеризовать субъекта *во всех трех его масштабных модификациях — индивидуальной, групповой и родовой*.

В самом деле, и отдельной личности, и нации (вспоминается прекрасное определение, В. Белинского: "Нации суть личности человечества"), сословию, классу, полу и, наконец, всему человечеству как субъектам деятельности необходимо осознать, в чем смысл их существования и есть ли он вообще, этот смысл? Необходимо это *всем модификациям субъекта деятельности* потому, что — снова процитирую В. Франкла — "смысл смысла в том, что он направляет ход бытия"; при этом В. Франкл приводит прекрасные слова А. Эйнштейна: "Человек, считающий свою жизнь бессмысленной, не только несчастлив, он вообще едва ли пригоден для жизни".

Представляется вполне естественным, что основные формы ценностного сознания — религиозная, политическая, нравственная, эстетическая — стремились узурпировать каждая решение смысло-жизненной проблемы, дабы подчинить себе человека не внешним, директивным, а несравненно более эффективным — *внутренним, ценностным*, путем; отсюда такие ее решения, как "служение Богу", с уходом в монастырь как идеальным способом реализации этого выбора; или "служение революции", с соответствующим превращением ценности в практическое действие; или "служение искусству" и т. д. и т. п. Единственной альтернативой всем этим позициям является широко распространенное в XX веке убеждение в отсутствии у жизни какого-либо смысла, в *полной бессмысленности, абсурдности бытия*; практическое воплощение такого убеждения —

119

либо суицид, либо проповедь теми или иными средствами этого убеждения (сошлюсь хотя бы на широкое художественное движение, которое так и именовало себя — "театр абсурда", "сюрреализм", "фовизм"), либо превращение своего существования в погоню за всяческими удовольствиями, призванную компенсировать отсутствие общезначимого смысла жизни (впрочем, такой крайний гедонизм можно рассматривать как особое понимание смысла жизни, получающее даже в определенных социально-исторических условиях философское обоснование, — так К. Маркс объяснял

возникновение "философии наслаждения", которая "всегда была лишь остроумной фразеологией известных общественных кругов, пользовавшихся привилегией наслаждения" (например, французской аристократии предреволюционной поры).

Общая закономерность осознания каждым совокупным социальным субъектом смысла своего бытия состоит в том, что его ценностное истолкование оказывается либо утверждением обретенного данным субъектом способа существования, либо воплощением мечты о желанном, но пока недоступном бытии. Сошлюсь в этой связи еще на одно тонкое суждение К. Маркса о том, что на определенной ступени исторического развития происходит превращение "класса в-себе" в "класс для-себя", то есть вырабатывается его *самосознание*, одним из необходимых аспектов которого является *осознание его идеологами смысла его существования в истории человечества*. Могу лишь добавить, что и процесс становления нации связан с таким же процессом ее превращения из "нации в-себе" в "нацию для-себя", связанным с осознанием ее идеологами и художниками *смысла ее бытия в истории человечества*, — вспомним, как проявилось это в нашей стране в прошлом веке в полемике славянофилов и почвенников с западниками, а в XX-м веке — в выработанном гитлеризмом ценностном самосознании арийской расы, в смыслоложившем содержании концепций сионизма, негритюда, латино-американизма...

Казалось бы, определенное представление о смысле своей жизни должно иметь и человечество, как самый крупномасштабный совокупный субъект. И действительно, стремление решить эту задачу мы находим в религиозном сознании, однако отмечавшаяся выше групповая конфессиональная узость религии не позволяла достичь этой цели; к ее достижению устремлялось нередко и светское искусство, но и его усилия оказывались безуспешными, поскольку художественно-образное воссоздание мира укоренено в недрах того или иного *типа культуры, конкретно-образным самосознанием которого оно является*; художник, по известному пастернаковскому образу, "вечности залож-

120

^

ник у времени в плену", а вместе с тем "в плену" и у нации, и у некоего социального слоя общества; поэтому самый великий художник может постигать смысл жизни человечества лишь в преломлении его смысложизненными позициями групповых субъектов — христиан или мусульман, крестьян или аристократов, воинов или монахов, политическими идеями консерваторов или революционеров, художественной богемы или деклассированных люмпенов, "отцов" или "детей"...

То, что было недоступно религии и искусству, оказалось привилегией *философии*. Ее существенная особенность состоит в том, что она способна на абстрактном языке теоретического дискурса осознавать смысл жизни человечества *как единого субъекта социокультурного бытия и деятельности*, — Н. Бердяев не без основания полагал, что для философии "постигнуть смысл жизни ... есть самое важное и единственно важное дело..." Если до сих пор философия не нашла убедительного для всех решения этой задачи, оставаясь вместе с другими формами ценностного сознания в плену частных, групповых интересов (социальных, национальных, конкретно-исторических), то только потому, что род людской лишь в наше время, перед лицом возможного самоуничтожения, начинает осознавать свое субъектное единство и делает первые шаги к обретению единого самосознания.

В. Давидович, несомненно, прав, когда оспаривает утверждения тех философов, которые отрицают реальность бытия человечества, признавая лишь существование различных возникающих и исчезающих "локальных цивилизаций", однако те аргументы, которые он приводит в пользу наличия единого человечества, имеют онтологический характер — единство биологической организации рода *homo sapiens*, социальной формы его бытия, исторического происхождения, тогда как проблема эта имеет и аксиологический аспект, то есть *отсутствие единых общечеловеческих ценностей*, что

влечет за собой *культурную раздробленность человечества*. Поэтому соглашаясь с философом в том, что именно в наше время, "несмотря на продолжающиеся (а иногда и усугубляющиеся) коллизии интересов, вопреки наличным идейно-политическим противостояниям, экономическим столкновениям, геополитическим и военно-стратегическим конфронтациям проглядывается тенденция к нарастанию планетарного единства", не могу поддержать его стремление найти все же некие "вечные ценности", порождаемые "общечеловеческими интересами" и "общечеловеческими идеалами", ибо оказывается, что их содержание почему-то вообще "не поддается строгим определениям", а попытки определить его приводят к универсализации частных ценностей представителей опреде-

121

ленной "культуры, веры, традиции"... Пытаясь все же преодолеть этот субъективизм точки зрения своей культуры, философ называет общечеловеческими "ценность жизни", которая, "чтобы быть действительной ценностью, должна быть свободной", что делает второй общечеловеческой ценностью саму свободу, третьей ценностью такого масштаба является человеческое "достоинство", а четвертой — "справедливость". Представляется, однако, совершенно очевидным, что весь этот набор ценностей специфичен для *современного этапа истории европейской культуры* — он был неведом, например, культуре русского средневековья и он совершенно чужд современной мусульманской культуре. Более того, сама "ценность жизни" отнюдь не является абсолютной — не говоря уже о ситуации, выразительно сформулированной Долорес Ибаррури: "Лучше умереть стоя, чем жить на коленях", напомним о самосожжениях раскольников, о ритуальных самоубийствах типа самурайского харакири, о декадентском культе смерти в западно-европейской и русской культуре конца XIX — начала XX веков, о "некрореализме" в современном искусстве... Несколько лет тому назад в Перми вышла книга Л.Трегубова и Ю.Вагина "Эстетика самоубийства", в которой всесторонне рассмотрена психологическая и идеологическая основа суицида, которая и состоит в признании *ценности смерти, а не жизни*. Нельзя, наконец, не понимать и того, что основные религиозные концепции исходят из идеи "смертью смерть поправ", то есть видят в смерти путь к лучшей и вечной потусторонней жизни.

Приходится признать, что культурное, духовное, а значит и ценностное единство человечества является — увы! — *лишь возможностью, а не действительностью*, и что не было его не только на протяжении всей, раздиравшейся непрерывными кровавыми схватками прошедшей его истории, но не обретено оно еще и в наши дни, так что многие наши современники считают реализацию этой возможности очередной утопией; все же сейчас начинают складываться объективные материально-практические предпосылки для превращения *практически-единого бытия* людей на поверхности планета Земля в его *ценностно-осознанное единство*, то есть превращения "человечества *в-себе*" в "человечество *для-себя*", в подлинного и полноценного *субъекта единой деятельности*, направляемой едиными ценностями. Разумеется никто не может гарантировать, что превращение это осуществится — в социокультурной сфере грядущее может быть только предметом *веры*, но не *знания*, однако вера эта не беспочвенна и наивно-прекраснодушна — она основывается на том, что альтернативой такому варианту нелинейного развития человечества может быть в XXI веке только самоубийство...

122

В этой связи можно оценить по достоинству вывод О. Конта, что высшая стадия исторического прогресса — не сменившая "теологическое" и "метафизическое" состояния и основанная на научном познании мира "позитивная" стадия истории, как он первоначально считал, а "второй теологический синтез" или "позитивная религия", который, несмотря на применяемые философом традиционные религиозные термины, будет в действительности *культом человечества как единого существа*. В конечном счете и идеи Л. Толстого, М. Ганди, А Швейцера были по существу *нравственными учениями*,

демистифицировавшими религию и лишавшими ее тем самым ее психологического основания.

Между тем, работы русских религиозных философов, касающиеся данной проблемы, исполнены упорным стремлением доказать, что обретение смысла жизни возможно только при условии признания существования высшей силы — Бога, соотносительность с которой и придает смысл индивидуальному бытию. Подобные рассуждения порождаются естественным у мыслителей такого рода убеждением, что признание Бога является точкой отсчета "истинного" мировоззрения, ибо — следует сослаться на известное изречение Ф. Достоевского — "Если Бога нет, то все дозволено". Между тем, признание вседозволенности, заключенное в индивидуалистическом сознании, есть тоже определение *смысложизненной позиции* — реальная история культуры показывает неосновательность утверждения, например, С. Франка, что вне Бога "бесмысленна каждая единичная личная жизнь человека" и даже "общая жизнь человечества", — в обоих случаях наличие или отсутствие осмысленности жизни, как и конкретное понимание придаваемого ей смысла, зависит от самого субъекта, ибо смысл этот — или бессмыслица — существует *только для него самого, как аспект его самосознания*, а не является чем-то внеположенным субъекту и витающим в некоем платоновском "мире идей"; не говорю уже о том, что — как свидетельствует опять-таки реальный опыт истории — и отдельные люди, и нации, и классы, и микрогруппы находили нередко смысл своего существования вне апелляции к Богу, — скажем, в содействии прогрессивному развитию человечества, в освобождении своего народа от иноземных поработителей, в революционной борьбе за более справедливый общественный строй, в утверждении нового, истинного научного знания или нового способа художественного воссоздания мира...

Точно так же неосновательны опасения Ж.-П. Сартра, что, Признав самоцельность стремления человека к свободе и проистекающее отсюда его право "самому устанавливать ценности", мы тем самым утверждаем индивидуалистический произвол в этой сфере человеческого бытия. Но это означает лишь, что,

123

рассматриваемая абстрактно, свобода не может быть признана *абсолютной позитивной ценностью* — она бывает и источником зла, становясь губительной для человека силой. Ценность свободы *потенциальна*, и только конкретная реализация этой возможности позволяет вынести позитивное или негативное ценностное суждение. Но преодоление индивидуалистическо-эгоистического своеволия не ведет фатально к религиозному пониманию трансцендентности — свободный выбор надличностного политического мерила Петром Великим был не менее *ценностно полноценен*, если так можно выразиться, чем выбор патриарха Никона, и свободный выбор Н. Чернышевским нравственного мерила своего поведения не менее продуктивен и ценностно значим, чем выбор Ф. Достоевским религиозного мерила.

Как справедливо отмечает И. Зеленкова, существуют два подхода к определению смысла жизни — "трансцендентный подход", предполагающий поиск этого смысла "за пределами" реального человеческого бытия, и "имманентный подход", который ищет этот смысл в самом существовании человека. Теоретическая аксиология не в праве абсолютизировать тот или другой, поскольку оба принадлежат к аксиосфере культуры.

3. Диалогическая природа экзистенциальных ценностей

Своеобразие экзистенциальной ценности состоит, однако, не только в ее *содержании*, но и в *механизме ее порождения*. Дело в том, что духовному бытию индивидуального субъекта эта ключевая, наиболее обобщенная и наиболее интеллектуализированная ценность *не дана непосредственно*, ни от рождения, ни в мистическом откровении — даже в тех случаях, когда подобные психологические коллизии имели место и "явление" Бога, Мадонны, Христа или какого-то святого внезапно открывало человеку смысл его бытия, это озарение сталкивалось в глубинах сознания с

пережитками прежнего миропонимания, или с неустранимым червем сомнения, или с опровергающими доводами разума, или со свидетельствами опыта практической жизни, — Евангелие и Жития святых, "Исповедь" Августина, а также психологический роман Нового времени, начиная с художественного исследования таких ситуаций Ф. Достоевским и Л. Толстым, дают множество тому конкретных примеров; следовательно, здесь действует тот психологический закон, который известен каждой духовно развитой личности по собственному опыту ее интеллектуальной жизни, — закон *самообщения*, *внутреннего диалога* как спора "частичных субъектов" в той "республике субъектов", какой является духовный мир личности.

124

Герой поэмы Байрона "Дон Жуан" признавался:

Во мне всегда, насколько мог постичь я, Две—три души живут в одном обличье.

Лев Толстой говорил о героях "Воскресенья": "В Нехлюдове, как и во всех людях, было два человека. Один духовный, ищущий себе блага только такого, которое было бы благом и других людей, и другой — животный человек, ищущий блага только себе и для этого блага готовый пожертвовать благом всего мира". Хочу обратить внимание на два момента в этом рассуждении великого знатока "диалектики души" человека, как сказал о Л. Толстом Н. Чернышевский: во-первых, на слова "как и во всех людях", и во-вторых, на то, что позиции обоих, по моей терминологии, "частичных субъектов" характеризуются как *смысложизненные*, т. е. как понимание каждым основного "блага" своего бытия.

В этой связи чрезвычайно интересно наблюдение немецкого искусствоведа Ф. Рида в его исследовании истории жанра автопортрета в изобразительном искусстве: ситуация, в которой художник стоит перед зеркалом и рассматривает свое в нем отражение, описывается так: "Мое Я на меня смотрит из зеркала. Мое Я? Мы так не привыкли мыслить свое Я вне себя, что, чем дольше мы смотрим себе в глаза, тем более чуждым кажется нам это существо. "Я" становится "Ты". Передо мной мой двойник, похожий на меня, но чужой. И чем пытливей я в него всматриваюсь, в это "Я—Ты", тем пытливей смотрит он на меня..." Автопортрет и фиксирует эти сложные взаимоотношения между Я и Ты во внутреннем мире личности. Показательно, что в романе, занявшем господствующие позиции в ХК-м веке, в эпоху энергичного развития личностного начала в европейском обществе, разрабатывалась тема "двойника", от Т. Гофмана до Ф. Достоевского, которая "опредметила" этот психологически-идеологический разлад в человеческих душах, показывая его именно как *шибку разных смысложизненных позиций*.

Приведу и совсем свежий пример: в статье Л. Копелева, посвященной памяти А. Синявского, есть интересное рассуждение, связанное с тем, что некоторые работы писателя публиковались под псевдонимом "Абрам Терц": "Раздвоение Синявский-Терц возникло, казалось бы, только из необходимости обойти, обмануть цензоров и карателей, отстраниться от губительной, евинцово-тяжкой власти лжи. Но, видимо, уже с первых дней после рождения Абрама Терца на письменном столе Андрея Синявского у "обоих" возникло сознание того, что их раздельное существование — вместе с тем и живое единство". И критик приводит слова самого А. Синявского: "Я понял, что

125

человек на самом деле не един, но двоичен", более того, он окажется в конце концов "общинной, состоящей из многообразных, несхожих и независимых друг от друга сочленов". Как тут не вспомнить приведенное выше определение личности, принадлежащее С. Рубинштейну — "республика субъектов"!

Как видим уже из этих примеров, поиск смысла жизни как позиции, определяющей все существование субъекта, его поведение и деятельность, происходит в напряженном поле, образуемом притяжением двух сил — *эгоистического* стремления индивида утвердить свои витальные интересы как вершину иерархии ценностей и *альтруистического* подчинения им собственного бытия интересам человеческого рода. А

отсюда следует, что экзистенциальные ценности субъекта-личности — это *итог взаимодействия составляющих ее "частичных субъектов"*.

Такой же вывод нужно сделать по отношению к другим масштабам субъектности: опыт истории показывает, что ни одна социокультурная группа не обрела сознание смысла своего бытия мгновенно и с полной отчетливостью — это был всегда напряженный диалог разных ее "суб-субъектов", скажем, софистов и Платона в древнегреческом полисе, иконопочитателей и иконоборцев в средневековой Византии, православных ортодоксов и раскольников на Руси, славянофилов и западников в послепетровской России, меньшевиков и большевиков в нашей социал-демократии, а затем разных фракций в самой большевистской партии... И первые попытки современных мыслителей постичь смысл жизни человечества как единого целого, в его современном бытии и открывающихся перед ним перспективах, оказываются закономерно *диалогом*, если не конфронтацией и противоборством, разных взглядов на сию проблему тех, кто представляет различные части человечества.

Размышления М. Бахтина над проблемой диалога не только в литературе, но и за ее пределами, позволили ему установить, что смысл может актуализироваться, "лишь соприкоснувшись с другим (чужим) смыслом, хотя бы с вопросом во внутренней речи понимающего. Каждый раз он должен соприкоснуться с другим смыслом... Актуальный смысл принадлежит не одному (одинокому) смыслу, а только двум встретившимся и соприкоснувшимся смыслам. Не может быть "смысла в себе" — он существует только для другого смысла, т. е. существует только вместе с ним".

Резюмируя проведенный анализ экзистенциальных ценностей всех типов субъекта, можно сформулировать их основные особенности. Первая состоит в том, что во всех своих масштабных проявлениях они являются ценностями *интроспективно-диалогическими*. Вторая особенность данного класса ценностей состоит в том, что, включая и нравственное содержание, и рели-

126

гиозное, и политическое, и эстетическое, они располагаются *на ином уровне аксиосферы*, чем все упомянутые его формы; это значит, что экзистенциальная ценность *интегративна*, и в этой интеграции таится подвижная, динамическая иерархия; далее, если и нравственная, и эстетическая, и политическая формы ценностного сознания *экстравертны*, — в них воплощено отношение субъекта к Другому (к которому, по классической формуле истинной нравственности, я должен относиться так же, как к самому себе, или эстетически восхищаться созерцаемым объектом, или политически оценивать происходящее в обществе), — то определение смысла жизни есть *интравертная ориентация* ценностного сознания — субъект ведь устанавливает этот смысл *для самого себя* (в этом смысле нужно согласиться с В. Франклом, что "совесть — это орган смысла"); если нравственные и эстетические ценности суть ценности индивидуального субъекта, а правовые, политические и религиозные — ценности групповых субъектов, то экзистенциальная ценность, как мы видели, необходима и *индивидуальному субъекту, и всем масштабам субъекта совокупного*; если нравственное и эстетическое сознание непосредственно *эмоциональны*, — они функционируют как чувство совести и чувство долга, как вкус, то экзистенциальные ценности обретают свою реальность тогда, когда *осознаются и могут быть сформулированы* личностью если не для других, то хотя бы для самой себя, то есть для другой личности в себе (отсюда широко распространенная потребность человека вести дневник); точно также они должны быть сформулированы идеологами для нации, для класса, для человечества; с этим связано и то, что нравственные ценности не обсуждаются, они постулируются, ибо претендуют на общечеловеческую значимость, а экзистенциальные ценности постоянно дискутируются, и не только во внутреннем диалоге, протекающем в сознании личности, но и в столкновениях разных взглядов на смысл бытия противоположных социальных макросубъектов, ибо у каждого *своя* идеология, а значит — *свое* понимание смысла его

бытия: он осознавался теологами в ходе становления мировых религий и в их конфликте с язычеством, а затем и во внутренних дебатах внутри каждой конфессии, он осознавался идеологами буржуазии в XVII—XVIII веках и идеологами пролетариата в XIX—XX столетиях, идеологами молодежного движения и феминизма в наши дни...; в конечном счете сама философия есть *теоретическая рефлексия по поводу смысложизненных ценностей*.

Все эти соображения представляются достаточно весомыми для того, чтобы выделить экзистенциальные ценности *в особый, самостоятельный класс ценностей*, что должно обеспечить аде-

127

кватное понимание его исключительного значения в жизни личности и в истории человечества.

Казалось бы, на этом аксиологический спектр культуры замыкается, ибо она исчерпала все возможности субъективации объективной реальности, вызывая у человека на всех уровнях его субъектного бытия ценностное отношение к окружающему его миру и к самому себе, необходимое для оптимизации его целостно-всесторонне осваивающей мир деятельности. Оказывается, однако, что в истории ценностного сознания выкристаллизовалась еще одна его форма — *художественная*.

3. Художественная ценность

Своеобразие художественной ценности обусловлено особенностями ее носителя — *произведения искусства*, создаваемого уникальной деятельностью, которая дополняет практическое и теоретическое освоение человеком действительности ее *иллюзорным воссозданием, удваивающим реальное бытие художественно-образным квазибытием*. И хотя плоды этой деятельности измеряются теми же ценностными мерками, что явления реальной жизни, — эстетическими и нравственными, политическими и религиозными, экзистенциальными — они потребовали особого к себе ценностного отношения, которое и проявилось в феномене *художественной ценности*.

Ее признание *самостоятельным аксиологическим явлением должно встретить возражения тех представителей эстетической мысли, которые видят в художественной ценности разновидность ценности эстетической* — "эстетическую ценность произведений искусства". Такой взгляд является следствием распространенного сведения художественного творчества к *созиданию красоты*, по представлениям сторонников "чистого искусства", или же к деятельности "по законам красоты", по известному выражению К. Маркса. Дело, однако, в том, что аргументы эстетов были давно уже опровергнуты и теоретиками — прежде всего, сторонниками концепции "Эстетика и всеобщее искусствознание" (М. Дессуар, Э. Утитц, Р. Гаман, а позднее Я. Мукаржовский и Р. Ингарден), и реальным ходом развития искусства в XX-м веке, показавшем, как далеко выходит оно за пределы чисто эстетического формообразования; что касается суждения К. Маркса, то оно относится отнюдь не к искусству, а обозначает *общую для всех видов человеческой деятельности способность придавать ее плодам эстетическую ценность*—УТО явствует и из всего контекста "Экономическо-философских рукописей", и из точной формулировки его мысли, которая искаже-

128

на в канонизированном русском переводе: в оригинале говорится не о "творчестве по законам красоты", а о "формообразовании по законам красоты": термин, использованный тут К. Марксом — *formiert* — ясно говорит о том, что имеется в виду не искусство, а "формирование" как аспект любого созидательного действия. Но безотносительно к тому, каково наше отношение к авторитетам М. Дессуара или К. Маркса, решающим аргументом должно быть изучение *реальной структуры художественной деятельности* как носителя определенного вида ценности.

Я имел возможность неоднократно освещать эту проблему, включая недавно вышедшую книгу "Эстетика как философская наука", поэтому кратко резюмирую

основной смысл этой концепции, и приведу дополнительные аргументы, проистекающие из развиваемой здесь трактовки морфологии ценностей.

Вся мировая история искусства свидетельствует, что в нем органически соединялись *эстетические* ценности с *анэстетическими* — таковы творения великих художников всех областей искусства, от создателей Парфенона и Собора Парижской Богоматери, великой поэмы Данте и трагедий Шекспира, картин Рембрандта и симфоний Бетховена, до художественной классики XX-го века — произведений Т. Манна и М. Булгакова, Д. Шостаковича и Б. Брехта, С. Эйзенштейна и Ч. Чаплина, П. Пикассо и В. Мухомой, А. Солженицына и И. Бродского... В этой связи я могу сослаться на исследования В. Днепровым произведений Л. Толстого, Ф. Достоевского, крупнейших европейских и американских романистов XX-го века, многих драматургов, художников и композиторов нашей эпохи: ученый убедительно показал, что художественная ценность является во всех случаях *интегральным качеством произведения искусства*, в котором сплавлены, нередко противоречиво соотносящиеся друг с другом, его *эстетическая* ценность и *нравственная*, и *политическая*, и *религиозная*, и *экзистенциальная*. Общее правило может быть сформулировано таким образом: чем шире круг осмысляемых художником жизненных явлений, тем шире аксиологический спектр их образного воссоздания в произведении искусства: хотя по известному афоризму Е. Евтушенко: "Поэт в России больше, чем поэт", эти слова можно отнести не только к поэзии, но ко всякому большому искусству, и не только русскому, но и немецкому, и мексиканскому, и японскому, и австралийскому... Вместе с тем, "больше, чем поэт" означает, что подлинным поэтом он *остаётся*, какое бы внепоэтическое содержание ни вбирал он в свое творчество, что делает эстетическую ценность "непременным членом" того аксиологического синтеза, каким является художественная ценность.

129

Правда, апологеты "чистого искусства" утверждали, что наличие в произведениях классиков жизненного, анэстетического содержания делает их "лишь наполовину" творениями искусства, а на практике стремление получить "чистое", эстетически дистиллированное искусство, сводящее творческую задачу к "игре формы", привело к отказу от всякой изобразительности и созданию абстрактных пластических и звуковых конструкций, как это делали абстракционисты, кубофутуристы, фовисты, леттристы, додекафонисты, конструктивисты; однако очевидно, что такова *лишь одна из позиций*, представленных историей искусства, и позиция крайняя даже в пределах Модернизма; потому никак нельзя признать ее высшим проявлением художественного творчества, по которому можно было бы определять *самую его сущность* (тем более, что об относительности данной позиции говорит резкое сокращение ее влияния в искусстве Постмодернизма, которое различными способами возвращает искусству его жизненное содержание, связывая решения эстетических и анэстетических проблем: в упоминавшейся моей книге "Эстетика как философская наука" можно найти примеры такой ориентации постмодернистского творчества, ищущего синтеза Модернизма и Классики).

Чем же объясняется этот "интегративный аксиологизм" художественной ценности? Особенности ее *субъектной и объектной детерминант*.

Носителем художественной ценности является *произведение искусства*, то есть некий фрагмент *жизненной реальности*^ превращенный в *художественную реальность*; это значит, что восприятие произведения *двуслойно* — оно требует и личностного, сотворческого осмысления осмысленной художником реальности, и оценки того, как, на каком уровне таланта и мастерства, сделал это художник. Тот факт, что художественная реальность, которую мы переживаем — "миры" О. Бальзака и Э. Хемингуэя, Л. Толстого и А. Чехова, Эль Греко и С. Дали, М. Мусоргского и Д. Верди — являются вымышленной, иллюзорной и претворенной художником действительностью, а не подлинным ее "наличным бытием", обуславливает своеобразие художественной ценности как *ценности самого этого претворения*, то есть *целостного эстетически-анэстетически*

осмысленного преобразования бытия. А с субъектной стороны своеобразие художественной ценности проявляется в том психологическом процессе, который греки называли "катарсисом", а мы можем описать более точно как процесс *сотворческого переживания-осмысления* содержания произведения искусства. Это означает, что данный процесс складывается из диалогической взаимосвязи двух ориентации психики — на *осмысление жизненного содержания*

130

произведения во всей полноте его нравственной, политической, религиозной, экзистенциальной, эстетической проблематики, и на оценку *эстетических качеств его формы.*

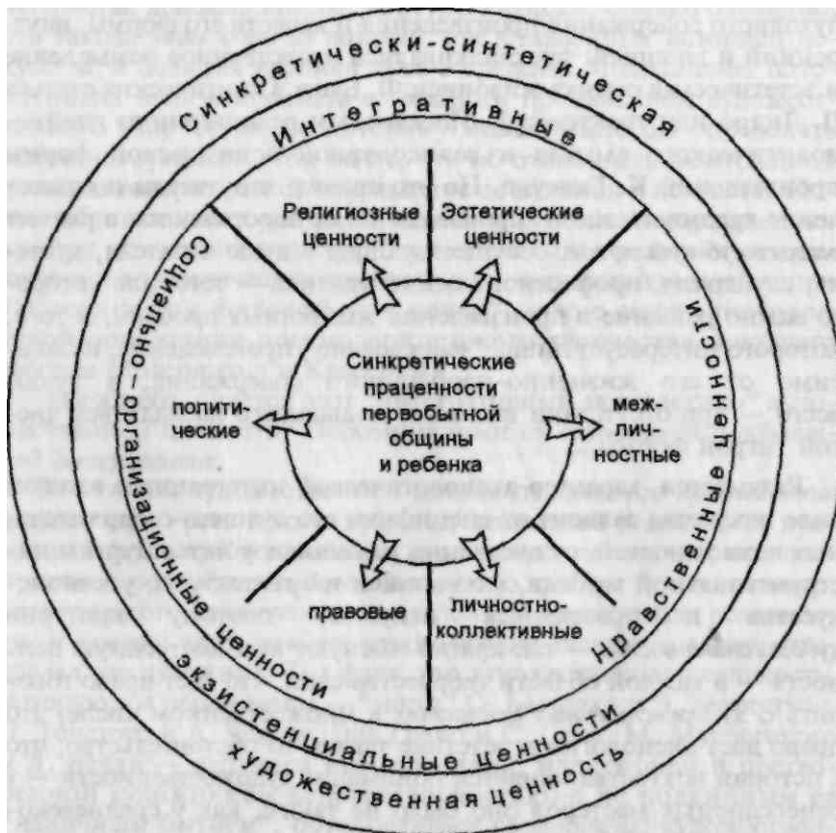
История художественной критики, как и собственный опыт восприятия искусства каждого человека, показывают, сколь различны психические силы, решающие эти задачи, и как сложно могут складываться их взаимоотношения, и гармонично, и конфликтно, что зависит и от объективного соотношения качеств духовного содержания произведения и качеств его формы, внутренней и внешней: так сталкивались нравственное осмысление и эстетическая оценка живописи Ф. Буше в критических статьях Д. Дидро или трактовка Г. Плехановым реакционного идейно-политического смысла и великолепной эстетической формы произведения К. Гамсуна. Но это значит, что оценка и осмысление художественного произведения осуществляются в *диалоге разных суб-субъектов*, сосуществующих в душе читателя, зрителя, слушателя, профессионального критика — того, для которого важно решение в произведении жизненных проблем, и того, которого интересует лишь, "как сделано" произведение, независимо от его жизненно-проблемного содержания, а лучше всего — при отсутствии такового, мешающего насладиться чистой "игрой формы"...

Разумеется, характер аксиологической интеграции в каждом виде искусства зависит от специфики его духовно-содержательных возможностей, существенно различных у литературы и инструментальной музыки, у живописи и архитектуры, у киноискусства и прикладных искусств; поэтому критерии *художественности* — так кратко именуют художественную ценность — в каждой области творчества свои, что дает право говорить о *художественных ценностях* в множественном числе; это право дает аксиологии и эстетике также то обстоятельство, что в истории искусства меняется понимание художественности — у ренессансных мастеров оно было не таким, как у средневековых, у мастеров барокко иным, чем у классицистов, у модернистов другим, чем у реалистов — и т. д. Вместе с тем, в тех пределах, в каких искусство остается искусством, не вырождаясь в какую-то иную форму деятельности, сохраняются *инвариантные признаки художественности*, порождаемые диалектической связью в ней эстетической и анэстетических ценностей.

Так получает дополнительную и, как мне представляется, весомую аргументацию тезис о *принципиальном различии эстетической и художественной ценностей* — ведь носителем первой является *per se*

альная материальность предметной формы, а не вымышленная реальность, а ее отнесение к ценности осуществляется *целостной эмоциональной активностью* субъекта в ходе внутреннего диалога разных его "частичных субъектов", лишь один из которых осуществляет эстетическую оценку произведения искусства.

Теперь у нас есть основания заключить, что спектр ценностей замкнулся и структура аксиосферы выявлена ее системным анализом:



Остается рассмотреть, как же соотносятся разные виды ценности в истории культуры.

Лекция седьмая:

Иерархия ценностей

как динамическая структура

Логика взаимоотношений разных видов ценности, прорисованная в таблице — всего лишь абстрактно представленная структура аксиосферы, которую культурологу необходимо знать так же, как медик должен знать анатомо-физиологическое строение человеческого организма, инвариантное по отношению ко всем изменениям, которые в нем происходят в процессе развития индивида, от младенчества к старости, чтобы понять сами эти изменения. Вот почему нельзя ограничиться выявлением этой структуры, даже если она не постулирована, а дедуцирована, ибо в истории культуры соотношение разных ценностей не неизменно, но имеет множество различных конфигураций. Инвариантными являются только:

- а) само наличие того или иного типа аксиосферы в культуре;
- б) потребность охватить ценностным осмыслением всю полноту объективного бытия и с позиций всех модификаций субъекта;
- в) иерархическое строение системы ценностей, в котором на ее вершину выдвигается то один вид ценности, то другой.

Модификация аксиосферы происходит в обоих измерениях реального бытия культуры — *временном и пространственном*, причем первое предстает здесь в обоих своих масштабах — *филогенетическом и онтогенетическом*. Рассмотрим каждый из этих аспектов проблемы более внимательно.

1. Динамика соотношения ценностей в филогенезе

В свое время Г. Гегель открыл один из законов истории художественной культуры — закон *неравномерного развития видов искусства*; суть его в том, что на каждой ступени этой истории взаимоотношение искусств меняется, поскольку меняется ведущий, наиболее развитый и представительный для общего состо-

находит адекватный уровню своего развития способ самопознания. Если увидеть за гегелевской терминологией реальный процесс развития общественного сознания, воплощающегося в культуре, самосознанием которой является искусство, то можно рационально объяснить эту *действительную ритмию историко-художественного процесса* (хотя, как я имел возможность показать в ряде работ, конкретное проявление этой неравномерности было более сложным, чем выявленная гениальным философом "цепочка" архитектура—скульптура — живопись—музыка—поэзия).

Если же посмотреть на историю культуры как на процесс развития лежащего в ее основе ценностного сознания, то окажется, что гегелевский закон неравномерного развития действует и здесь, приводя к *смене ценностных доминант* и соответственно к *постоянной реструктуризации аксиосферы*.

Это видно уже на ранних фазах истории. Как убедительно показал Э. Фромм, матриархат и патриархат породили две существенно различные системы ценностей с разными иерархиями: так, в матриархальных культурах верховным божеством была *женщина* (Э. Фромм называет Венеру Виллендорфскую, Мать-богиню в Мохенджо-Даро, Изиду, Иштар, Рею, Цибелу, Хатор, Богиню змей в Ниппуре, Богиню вод Аи в Аккаде, Деметру и индийскую Богиню Кали; я добавил бы и славянскую Рожаницу), а становление патриархата вытеснило с этого верховного места богиню *мужским богом*. Описанная в греческом мифе история амазонок говорит о том, сколь драматично протекал этот процесс, но он был закономерен, как закономерно наивное стремление современного феминистского движения достичь абсолютного равенства полов. Ибо социальная ценность пола определяется не благими чувствами и желаниями людей, даже организованных в политические движения, а объективными закономерностями общественного развития, которые *меняют роль, значимость, культурный авторитет пола в зависимости от его реальных практических функций в изменяющейся социокультурной структуре*; поэтому достижение женщиной подлинной равноценности с мужчиной будет достигнуто только тогда, когда ее специфические деятельностные возможности будут востребованы обществом в такой же мере, в какой ему нужна в эпоху патриархата реализация возможностей мужчины. Показательно, во всяком случае, сколь неравномерно развивается феминистское движение в странах Запада и Востока и, конечно же, в России, колеблющейся между этими обоими культурными полюсами: в той мере, в какой Восток сохраняет феодальный строй общественного бытия с порожденным им традиционным типом

134

культуры, он сохраняет *патриархальную иерархию ценностей*, тогда как феминистское движение наиболее активно в передовой стране западной цивилизации — США, в которой уровень материального благосостояния позволяет женщине сосредоточить свою деятельность на укреплении семьи, служить в обществе стабилизирующим противовесом социальной активности мужчин. (Об аксиологических основах идеологии феминизма можно судить по изданному у нас в 1993 г. сборнику представительных переводных статей и статей московских ученых "Феминизм: Восток, Запад, Россия". Впрочем Т. Григорьева, видимо, идеализирует положение дел в Китае, утверждая, что для него характерно гармоничное соотношение ценности обоих полов). Хотя в Китае и в Европе сохранялись известные пережитки матриархального прошлого человечества, по истории христианства известно, как соперничали Богоматерь и ее Божественный сын в ценностном сознании верующих и как раздваивалась оценка женщины — как искусительницы Адама, ответственной за грехопадение человечества, и как Пречистой Девы Марии, которая является символом духовности, вплоть до того, что даже Сына своего родила "непорочно".

Но и в истории патриархальной культуры иерархия ценностей не была стабильной. Я говорил уже о том, что в результате распада синкретизма первобытной культуры обособились друг от друга религиозные и политические ценности; следствием

расхождения ценностей Бога и ценностей кесаря (то есть *цезаря* — главы светской власти) сразу же стала, и оставалась на протяжении всей истории человечества и на Западе,¹ и на Востоке, конкуренция в борьбе за господство в ценностных ориентациях — напомним борьбу за доминирование власти фараонов и жрецов в Древнем Египте, острейшие конфликты королей и пап в средневековой Европе, перипетии отношений Наполеона с католической церковью, подчинение православной церкви светской властью в России — от Ивана Грозного и Петра Великого до Иосифа Сталина, современную борьбу, часто успешную, мусульманского фундаментализма за создание исламских государств... В результате мы явственно видим *разные ценностные доминанты* в культуре допетровской Руси и в петрове ко-екатерининском Петербурге, в современных Иране и Турции, Индии и Пакистане, Италии и государстве Ватикан.

Вместе с тем, нельзя не видеть, что закономерностью историко-культурного процесса является его общая направленность, выраженная "аксиологическим вектором" культуры, — *переход от ее религиозной доминанты к доминанте внерелигиозной* — то политической, как в России, то просветительской, а затем эстетически-игровой, как во Франции в XVIII веке. Предельно по-

135

казателен в этом смысле переход от средневековья к Возрождению — аксиологическая реструктуризация общественного сознания выразилась в смене /иеоцентристского мировоззрения *wamu*/юцентристским, реализовавшимся и в обретении эстетическими ценностями невиданного прежде авторитета, в появлении своего рода "культы Красоты" и воспевавшего ее искусства, и в светской трактовке экзистенциальных ценностей, и в реформе самого религиозного сознания, в котором протестантизм радикально изменил ценностное соотношение Бога и Человека. М. Оссовская убедительно показала в сопоставлении "рыцарского этоса" в древности, в Средневековьи, в Новом Свете и в буржуазной морали Европы и США, как радикально менялась "иерархия ценностей" — и в целом, и в осмыслении разных конкретных форм сознания и поведения типичных представителей этих двух исторических образов социального бытия, а А. Титаренко в "этико-философском исследовании" структур нравственного сознания описал смену его "исторических структур", каждая из которых "выглядит как особый вид "кристалла", имеющего свой угол отражения, преломления, свою "решетку" ценностей", ибо эта иерархическая структура есть "ценностно-императивный "срез" общего склада мышления, типичного для эпохи".

Переход от Просвещения к Романтизму был новой "культурной революцией", то есть, как всякая переоценка ценностей, *изменением их иерархии в аксиосфере культуры* — именно этот смысл имело вытеснение романтическим эмотивизмом и волюнтаризмом просветительского рационализма. При всех различиях в понимании Модернизма как этапа истории европейской культуры очевидно, что он самим своим названием декларировал *разрыв с иерархией ценностей, сложившейся в Классике*, и противопоставил ее относительной цельности острейшую борьбу разных направлений поиска доминанты в новой иерархии ценностей: на эту роль претендовали и эстетизм, и политический революционаризм, и пытавшийся вернуть себе былое господство религиозный мистицизм, и утилитаристский прагматизм, и возлагавшие надежды на спасение человечества средствами науки и техники сциентизм и техницизм... Если эстетизм отбрасывал на периферию культуры и религиозные, и нравственные, и политические ценности во имя "очищения" Красоты от всего, что обладает "анэстетической" ценностью, — вспомним хотя бы казавшиеся современникам парадоксальными, а оказавшиеся точным выражением становящегося типа культуры буржуазного общества афоризмы О. Уайльда или описание "игры в бисер" в романе Г. Гессе, — то большевистская концепция "партийности литературы и искусства" и ленинская

136

трактовка критерия нравственности как "участия в борьбе за коммунизм"

представили противоположную иерархию ценностей, ставшую господствующей на протяжении нескольких десятилетий в СССР и в попавших под его влияние странах Запада и Востока.

Вот еще один аспект изменения иерархии ценностей — изменение отношения людей к природе и к машине. Напомню стихотворение Е. Баратынского "На смерть Гете", предвосхищающее известное тютчевское "Не то, что мните вы, природа...":

С природой одною он жизнью дышал:

Ручья разумел лепетанье,

И говор древесных листов понимал,

И чувствовал трав прозябанье;

Была ему звездная книга ясна,

И с ним говорила морская волна.

Проходит сто лет — и возникает совершенно иная аксиологическая ситуация. Она представлена в "Чевенгуре" А. Платонова, показавшего, со свойственной этому художнику слова пластичностью, различие в отношениях людей к природным явлениям и к техническим вещам. Для одних — для железнодорожного машиниста и Захара Павловича — "природа, не тронутая человеком, казалась малопредельной и мертвой: будь то зверь или дерево. Зверь и дерево не возбуждали в них сочувствия своей жизни, потому что никакой человек не принимал участия в их изготовлении, — в них не было ни одного удара точности и мастерства, Они жили самостоятельно... Любые же изделия — особенно металлические — наоборот, существовали оживленными и даже были, по-своему устройству и силе, интересней и таинственней человека". Поэтому естественна возможность диалога этих людей с машиной — Захар Павлович обращается к паровозу: "Поедешь? Ну, поезжай! Ишь, как дышла свои разработал — должно быть, тяжела пассажирская сволочь.

Паровоз хотя и молчал, но Захар Павлович его слышал.

— Колосники затекают — уголь плохой, — грустно говорил паровоз. — Тяжело подъемы брать...

— Ага, — задумчиво беседовал Захар Павлович... — А ты особо не тужи — тяни спрехвала.

— Нельзя, — с кроткостью разумной силы отвечал паровоз". Иное восприятие вещи у Прошки: "Он смотрел на мосты,

рельсы и паровозы одинаково безучастно, как на придорожные деревья, ветры и пески. Всякое искусственное сооружение для Прошки было лишь видом природы на чужих земельных наделах". А вот Сашу, напротив, машины интересовали "наравне с другими действующими и живыми предметами. Он, скорее,

137

хотел почувствовать, пережить их, чем узнать... Сознание общности с курами или паровозом давало ему удовлетворение".

Столь же закономерно, что начавшаяся на наших глазах смена культуры Модернизма и культуры большевизма новым историческим типом цивилизации, который пока называют неопределенными по их содержанию понятиями "*постиндустриальная*", "*посткапиталистическая*", "*постмодернистская*", ведет к отказу и от эстетской ценностной доминанты, и от политической, и от технической, и к поискам *новой иерархии ценностей*, потому что произошедшие в XX веке катаклизмы показали со всей ясностью: ни научно-технический прогресс сам по себе, ни кровавые квазисоциалистические эксперименты в России, Германии и многих других странах, ни упование на появление новой религии, способной будто бы синтезировать все существующие конфессии и духовно объединить человечество, ни "игра в бисер" не способны предотвратить его гибель, то ли от внутренних — классовых, или этнических, или конфессиональных — распрей, то ли от грозно обостряющегося конфликта культуры и природы, как вне человека, так и в нем самом; только *организация совместных действий всех населяющих*

Землю народов, а в каждом из них — содружество всех людей, образующих нацию, может позволить сохраниться роду людскому на нашей планете, а в случае необходимости — продолжить свое существование в другой точке космического пространства. Именно по этой причине сегодня начинает выкристаллизовываться новая система ценностей, с новой иерархией их взаимоотношений и новой доминантой.

Высшее место в этой иерархии должны занять *экзистенциальные ценности* — и родового субъекта=человечества, и разных слоев общества, и каждой личности, потому что критическая ситуация, в которой находятся сейчас и Запад, и Восток, и евразийская Россия, определяет *жизненную важность* решения этой проблемы. В поэтическом тексте революционного гимна коммунистов "Интернационал", написанного во Франции еще в прошлом веке, есть точные слова:

Никто не даст нам избавленья, Ни бог, ни царь и ни герой ...

Суждение это справедливо и сегодня, но смысл его не сводится к призыву пролетариев к революции — главный его смысл состоит в необходимости человеку, народам, каждой личности взять свою судьбу *в собственные руки*, не рассчитывая на то, что "кто-то" — Бог, царь или герой — решит наши проблемы за нас; поэтому центральной проблемой в осмыслении стихийно на-

138

рождающейся новой иерархии ценностей становится *отношение личности и рода*.

Развитие европейской цивилизации привело в эпоху Возрождения к появлению и развитию *человеческой личности*, точнее — к признанию *высокой ценности личностного начала в человеке*, в противоположность средневековой традиционной культуре феодального общества, утверждавшей *ценность безличных, имперсональных, сословно—этнически=конфессионально=профессиональных качеств человека*, что и делало культуру стабильно-традиционной, препятствуя развитию индивидуально-творческих качеств индивидуума — они ведь имеют непеременимым условием своего проявления и развития *свободу*. Хотя в XX веке процесс развития личности зашел так далеко, что стал разрушать общественные и культурные связи между людьми, породил эгоистическую разобщенность людей, трагедию индивидуалистической "некоммуникабельности" и связанное с этим острое ощущение бессмысленности, абсурдности самого существования человека на Земле, выпущенного из бутылки личностного джина обратно загнать уже нельзя, и не может человечество вернуться в свое детство, как бы ни была сильна ностальгия, дабы восстановить основанный на безличном религиозно-мифологическом сознании традиционный тип культуры с его содержанием и иерархией ценностных ориентации.

Можно понять русских мыслителей, которые еще в прошлом веке, предвидя последствия процесса превращения "прав личности", как это именуется на языке юридической аксиологии, в высшую ценность, превосходящую ценность прав государства, нации, общества, противопоставили расцветшему на Западе индивидуализму идею "*соборности*", видя в ее осуществлении миссию русского народа, дарованную ему духовным потенциалом православия (откуда и сам термин "соборность"); однако "религиозное Возрождение" в нашу эпоху невозможно ни в России, ни в любой другой стране, уже выросшей из пеленок феодализма; официальное господство сохраняющегося в странах западного мира христианства, и в его католической, и в протестантской, и в православной формах, является *чисто формальным* — потому оно и не помешало торжеству индивидуалистического сознания, а протестантизм даже этому способствовал, мусульманский же и буддийский миры не знают индивидуализма по той простой причине, что не вышли еще — или только начинают выходить — из состояния собственного "*средневековья*", господство же иудаизма во вполне капиталистическом Израиле объясняется особыми причинами, кроющимися в специфической судьбе еврейского народа, которому религиозный фанатизм помогал бороться за самосохранение и обретение собственной

139

государственности; понятно, что моделью для России ни одна из этих историко-культурных ситуаций быть не может. Запоздалое развитие капитализма в нашей стране объясняет возможность столь легкого и быстрого укоренения в ней "светской религии" ленинизма—сталинизма и основанного на новой мифологии варианта традиционной культуры, сохраняющего по сей день идеи государственности, державности, национальной исключительности — и не только у фашиствующих баркашовцев или у ностальгирующих "державников", но и у тех, кто объявляя себя демократами, мог развязать войну в Чечне во имя "сохранения целостности государства"...

Единственным реальным выходом для России, как и для всего человечества, является поиск путей и способов *органически-диалогического соединения ценностей и прав личности с ценностями и правами человечества*; ценности, присущие разным проявлениям "особенного" — национальным и региональным, половозрастным и образовательно-профессиональным, — могут быть в XXI веке *всего лишь посредствующими звеньями на пути от личности к человечеству и от него к личности*. Ибо долго еще будет сказываться исторически сложившаяся зависимость иерархической структуры аксиосферы не только от изменений общественного бытия *во времени*, но и от его расчлененности *в социокультурном пространстве*.

2. Различие иерархий ценностей в социокультурном пространстве

Начну с того, что по жизненному опыту известно каждому, но получило научное объяснение лишь недавно, — с характеристики различия иерархий ценностных ориентации у *мужчин и у женщин*. Как показал В. Геодакян, функциональное различие полов зародилось еще в животном мире, вместе с появлением полового диморфизма, у человека же приобрело социокультурные формы; оно порождено потребностью совместного бытия живых существ, как всякой саморегулирующейся системы, в *двух механизмах* — регулирующем *ее отношения со средой* и регулирующем *внутренние состояния системы*. Соответственно определяется "разделение труда" между полами: роль мужчины — обеспечивать связи системы (семьи и других социальных групп) со средой, "обмен веществ" с нею и адекватные реакции на происходящие в среде изменения; роль женщины — обеспечивать устойчивое существование системы, ее внутреннюю гармонию; соответственно изначально в истории человечества мужчина — добытчик пищи и защитник от врагов, то есть *охотник и воин*,

140

женщина — *хранительница очага, распределитель добычи и "рожаница"*.

При всех различиях, отмеченных выше, между матриархальной и патриархальной организациями общественной жизни, эти различия функций обоих полов оставались определяющими в детерминации поведения и сознания, психологии и деятельности того и другого; они не были опрокинуты борьбой за эмансипацию женщины в Новое время, они не могут быть ликвидированы современным феминистским движением и не будут уничтожены в обозримом будущем, ибо имеют объективное материально-практическое основание. Соответственно инвариантны и порождаемые этими функциональными различиями особенности иерархических структур в системах ценностей обоих полов: у женщины ценностная доминанта — *стабильность, покой, порядок, гармония, традиция*, у мужчины — *динамизм, нарушение сложившегося порядка вещей, обновление бытия, изобретение все новых и новых форм деятельности*.

Биолог свидетельствует: "Женская структура в большей степени определяет наследственный консерватизм, устойчивость, равновесие. Мужская структура более чувствительна к внешним воздействиям, поскольку она является более склонной к изменчивости. Мужчина быстрее принимает решения и оценивает создавшуюся обстановку... Мужская особь — это экспериментальный авангард". Так В. Говалло подтверждает идеи В. Геодакяна о смысле полового диморфизма.

Хочу подчеркнуть, что это различия *практические*, а потому и *психологические*, и *ценностно-ориентационные, экзистенциальные*, ибо они приводят к разному пониманию

главного смысла бытия — личного, семейного, государственного: статистика показывает, что сохранение семьи является главной ценностью именно для женщины, а за ее разрушение и желание создать новую семью ответственны преимущественно мужчины; точно так же комплекс Дон Жуана является специфически мужским отнюдь не в силу социальных условий — при всей близости социально-политической и культурно-просветительской программы Петра и Екатерины различие их деятельности проистекало из того, что император был *радикальным преобразователем* страны, а императрица стремилась *сохранить, упрочить и расширить границы* содеянного ее предшественником.

Бессмысленно ставить вопрос об абсолютных преимуществах той или другой системы ценностей или желать приравнять одну к другой из-за абстрактно понимаемого идеала равенства полов, ибо эти иерархические структуры *равноценны в принципе*, в равной степени необходимые обществу, культуре, самосохранению и одновременно саморазвитию человечества; понятно, что в раз-

141

ных конкретных условиях одна из них оказывается более эффективной, чем другая.

В этом смысле оправдывается метафорическое определение традиционных культур как культур "*женских*") а европейской постренессансной культуры, динамичной в имманентном ей импульсе неутолимой креативности, в стремлении к постоянному обновлению, к переоценке ценностей, как культуры "*мужской*". И вряд ли нужно доказывать, что ни одна из лежащих в их основе систем ценностей не является *абсолютной*, что исторически необходимыми были господство первой на ранних стадиях истории человечества, о чем уже шла у нас речь, и смена доминанты традиционности господством инновационного стимула в культуре Запада в Новое время, равно как и современные напряженные поиски преодоления односторонности обеих позиций.

Еще более очевидны особенности иерархических структур аксиосферы в *разных социальных субкультурах одного исторического типа культуры*. Если еще недавно средневековая культура феодального общества рассматривалась исключительно как религиозная культура, то в последние десятилетия, благодаря исследованиям М. Бахтина, А. Гуревича и ряда французских и русских медиевистов была выявлена *гетерогенность* средневековой культуры — наличие в ней нескольких существенно различных субкультур. В моих работах последних лет показано, что в средневековой культуре в целом и в ее художественном самосознании явственно различаются *четыре модификации: фольклорная*, существовавшая в деревне и сохранявшая синкретическую аморфность первобытной культуры; субкультуры, сложившиеся в *храме и монастыре; в замке и дворце; в развивающемся ремесленно-торговом городе*. Они различались по многим внутренним и внешним признакам, но определяющим было *различие иерархий ценностей*: в одном случае верховной, всеопределяющей и все-подавляющей ценностью было *служение Богу* (патриарх Никон, как известно, утверждал: "Священство выше государства", — а римские папы упорно, хотя и безуспешно, боролись за подчинение им светской власти, но в собственных, храмово-монастырских, пределах и в жизни богословских факультетов университетов церковь, религиозное сознание господствовали безраздельно); в культуре рыцарского замка и княжеского (царского, королевского, императорского) дворца доминанта была *светской*, обуславливая двойкие функции этой культуры — *политически-демонстрационную и декоративистски-гедонистическую*: действительно, образ жизни рыцарей и королей с их придворной знатью диктовал необходимость эстетического утверждения, с одной стороны, их власти и военной силы, воплощения

142

идеи государственного величия, превосходства социального происхождения аристократов, их положения, богатства, а с другой — их стремления наслаждаться своей властью и богатством, которое удовлетворялось безмерным украшением жилья, одежды, убранства быта, играми и художественными развлечениями; бюргерство же, сохраняя

светскую доминанту в системе своих ценностей, выдвигало на вершину аксиологической пирамиды *значение продуктивного труда, материального интереса, силы денег*, способной соревноваться с могуществом власти и церкви, — вспомним драматическую коллизию пушкинского "Скупого рыцаря", покупку индульгенций и социальную основу произошедшей вскоре Реформации, противопоставившей типично феодальной идеологии католицизма типично бюргерскую идеологию протестантизма (поэтому убедительно показанная М. Ве-бером связь развития капитализма с протестантизмом лишь дополняет, но не отменяет марксистский тезис о примате материальной практики в данном процессе).

Принципиальные различия ценностных доминант в этих трех модификациях аксиосферы одного и того же исторического типа культуры можно отчетливо увидеть, сопоставляя, например, храмовую литургию, концерт бродячих музыкантов, акробатов, актеров в королевском дворце и бюргерское моралите; или выражавшуюся в молитве преклоненную любовь к Богу, любовь к Прекрасной Даме в песне трубадура или менестреля и описания продажной любви в городской новелле; или архитектуру готического собора, королевского дворца и фахверка ремесленника на улице средневекового города; или одежду монаха, вельможи и студента университета... И все эти три иерархические структуры противостояли ценностному синкретизму фольклора, унаследованного им от первобытной культуры.

Не менее отчетливо проявилась противоположность иерархических структур аксиосферы у французской аристократии XVIII века и предреволюционного мещанства — оно было запечатлено и в противостоянии *гедонистического* искусства рококо и *морализирующего* бытового реализма, и в конфронтации двух этических систем и идеологических концепций аристократической *"философии наслаждения"* (К. Маркс) и философского обоснования *гражданской активности* представителей третьего сословия. Нужно ли разяснять, что революционная ситуация, сложившаяся в России в начале XX века, *выразилась в ценностном антагонизме разных социальных групп* — той, что сохраняла верность традиционной аксиологической триаде "православие-самодержавие—народность"; той, что в этой формуле меняла местами ценности православия и самодержавия; той, что выносила на вершину ценностной пирамиды революционную прак-

143

тику; той, что считала правовые ценности более высокими, чем политические и все иные; той, что признавала верховенство эстетских ценностей, поскольку они могли быть очищены от скверны бездуховного бытия, и в характерном для символизма союзе с религией или в осуществленном супрематизмом полном отстранении от нее устремлялась к построению некоей "художественной реальности" как эстетического убежища от пошлой и омерзительной жизненной реальности, утратившей какую-либо эстетическую ценность (приведу в виде примера признание, сделанное М. Цветаевой в одном из ее писем 1925 г.: "Я не люблю жизни как таковой, для меня она начинает значить, т. е. обретать смысл и вес, — только преображенная, т. е. — в искусстве"). Изменение иерархии ценностей характеризует и различие региональных и национальных культур. Общеизвестно, что проблема "Восток — Запад" имеет в своей духовной основе *разные ценностные доминанты*: Восток сохраняет систему ценностей *традиционного типа культуры* с ее мифологической генетикой, а Запад утверждает *свободу личности как верховную ценность*, которая подчинила себе все другие, породив идею политической свободы, принципы "свободы творчества" как главной художественной ценности и "индивидуального вкуса" как главной эстетической ценности. В упоминавшемся в первой лекции исследовании американских социологов "Основы межкультурной коммуникации" различие ценностей разных региональных культур зафиксировано в таблице, которую позволю себе привести, обращая внимание на то, как ученые сочли необходимым "ранжировать ценности в зависимости от их важности для культуры на первичные, вторичные и третичные", при этом каждая "может быть либо позитивной, либо

негативной".

Система классификации ценностей

Условные обозначения: З — западные культуры; В — восточные культуры; Ч — черные культуры Америки; А — африканские культуры; М — мусульманские культуры

| Ценности | Пе рвичные | Вт оричные | Т ретичн ые | Несу щественны е |
|------------------------------|---------------|---------------|-------------------|------------------------|
| Индивидуальность | З | Ч | В | М |
| Материнство | ЧВ | МЗ | — | - |
| Иерархия | ЗВ МА | ч | - | - |
| Мужественность | Ч МВЗА | - | — | — |
| Мощь | ВА | мч | З | — |
| 144 | | | | |
| и | Пе рвичные | Вт оричные | Т ретичн ые | Несу щественны е |
| Мир | В | Ч | З | М |
| Деньги | ЗА | М | А В | - |
| Скромность | В | Ч | АМ | З |
| Пунктуальность | З | ч | В М | А |
| Спасение | З | м | — М | ВЧ |
| Карма | В | — | А | МЗЧ |
| Первенство | З | ч | - М | ВА |
| Агрессивность | ЗА | м | В А | — |
| Коллективная ответственность | ВА М | ч | — | З |
| Уважение к старшим | ВА М | ч | — | З |
| Уважение к молодежи | З | М | — | — |
| Гостеприимство | ВА | АЧВ ч | - | З |
| Наследственное имущество | В | — | АЧВ М | — |
| Сохранение среды | В | Ч | З | м А |

| | | | | | |
|-------------|----------|----|-----|---|-----|
| кожи | Цвет | ВЗ | М | — | А |
| ь | Святост | В | А | — | ЧМЗ |
| земли | пахотной | | | | |
| во женщин | Равенст | 3 | В | А | М |
| еское | Человеч | 34 | В | — | — |
| достоинство | | | АМ | | |
| ивность | Эффект | 3 | ч | в | - |
| изм | Патриот | ч | з | — | - |
| аризм | Религия | 3ч | - | — | — |
| ание | Авторит | В | 34 | - | — |
| дственность | Образов | 34 | В | - | — |
| 145 | Непосре | 3 | ч | - | - |
| | | | ВМА | | |

Вот еще одна чрезвычайно выразительная таблица американских исследователей:
СТРУКТУРА ЦЕННОСТЕЙ В РАЗНЫХ КУЛЬТУРАХ

| Западные культуры | Восточные культуры | Мусульманские культуры |
|-------------------------------|-------------------------------|-------------------------------|
| Имеют первостепенное значение | Имеют первостепенное значение | Имеют первостепенное значение |
| Индивидуальность | Материнство | Иерархия |
| Иерархия | (женственность) | Мужественность |
| Мужественность | Иерархия | Коллективная |
| Деньги (богатство) | Мужественность | ответственность |
| Пунктуальность | Мощь государства | Уважение |
| Первенство | Мир | к старшим |
| Спасение, помощь | Скромность | Патриотизм |
| Активность, настойчивость | Карма | Религия |
| Уважение к молодежи | Коллективная ответственность | Авторитаризм |
| Цвет кожи (национальность) | Уважение к старшим | |
| Равенство | Гостеприимство | |

| | | |
|---------------|------------------------------------|----------------|
| женщин | ство | |
| е | Человеческо | Сохранение |
| е | достоин- | среды |
| | ство | |
| сть, качество | Эффективно | Цвет кожи, |
| | Религия | национальность |
| | Образовани | Святость |
| е | Непосредст | пахотной земли |
| венность | зм | Патриотизм |
| | | Авторитари |
| | Имеют значение II степени важности | |
| о (женствен- | Материнств | Уважение к |
| ность) | молодежи | о |
| | | Материнств |
| | Патриотизм | (женственно |
| | | сть) |
| зм | Авторитари | Равенство |
| | женщин | Мощь |
| | Человеческ | государства |
| | ое | Богатство |
| | достоинство | (деньги) |
| | Образовани | Скромность |
| | е | |
| | Непосредст | Спасение, |
| | венность | помощь |
| | | Активность, |
| | | настойчивос |
| | | ть |
| | | Уважение к |
| | | молодежи |
| | | Цвет кожи, |
| | | национально |
| | | сть |
| | | Человеческо |
| | | е |
| | | достоинство |
| | | Образование |
| | | Непосредств |
| | | енность |

146

| | | |
|--------------|-------------|------------|
| Значение III | | |
| | степени | |
| Мощь | Индивидуал | Пунктуальн |
| государства | ьность | ость |
| Мир | Богатство | Эффективно |
| | (деньги) | сть, |
| Сохранение | Пунктуальн | качество |
| среды | ость | |
| | Активность, | |
| | настойчиво | |
| | сть | |

| | | |
|-------------------------------|---|---|
| | Эффективн ость качество Несуществе | |
| Скромность | Спасение, помощь | Индивидуал ьность |
| Ответственн | Первенство | Мир |
| Уважение к старшим | | Карма |
| Гостеприим ство | | Первенство |
| Святость пахотной земли | | Сохранение среды Святость пахотной земли Равенство женщин |

Что касается национальных особенностей строения аксио-сферы, то сошлюсь на интересный, при всей спорности некоторых его положений, анализ Г. Гачевым различных национальных вариаций европейского менталитета и процитирую аксиологическую характеристику "российско-советского духовного опыта", которую дал Г. Тульчинский в одной из последних своих статей (опубликованной в 1996 г. в 3-м выпуске издаваемого в Петербурге философско-художественного альманаха "Si-lentium"; курсив в цитируемом отрывке мой):

"Об особенностях российского духовного опыта сказано и написано много, однако стоит напомнить главное. Прежде всего, это особое сочетание *эскапизма, утопизма и эсхатологизма*... Речь идет об *отрицании ценности реального мира и жизни здесь и сейчас во имя жизни иной* (в мире потустороннем, в светлом будущем, за бугром)... Свобода личности, право как ее гарант ценностью не являются. Таковой выступает *нравственная личность*, нашедшая правду, живущая по этой правде и уговая за эту правду пострадать (и других не пощадить). Даже :ам факт страдания есть свидетельство некоей правды, за ко-)рую страдает личность. Можно говорить об особой *ценности -традания* как необходимого свидетельства нравственного со-вершенства... Не является ценностью, так же как и право — гарант чести и свободы личности, и сама личность". "Своеоб-азный парадокс российского опыта и истории" философ

147

видит в том, что "с одной стороны, носителем ценностных норм российской культуры является народ. С другой — народ не является активным субъектом своей собственной истории и жизни".

Плодотворность ценностного подхода к решению данной задачи сказала и в книге психолога М. Решетникова "Современная российская ментальность: Народ—идеология—власть", в которой осуществлен "психоисторический", как определяет его сам автор, анализ особенностей национального российского сознания; здесь, в частности, говорится: "Идеи демократических свобод, как социальная ценность и как общественная потребность, появились на Западе как некое даже не следствие, а дополнение к свободе экономической", потому идеи эти не могли характеризовать сознание россиян, с другой же стороны, "то место, где среди других западно-европейских идеалов находится честь и

честность, в России занимает святость".

Приведу и интересную таблицу "культурных ценностей россиян", составленную О. Крокинской (см. табл. на стр. 149).

В этой связи не могу не сказать о неправомерности грубого противопоставления русской и западной ментальностей, которое содержится в вышедшей уже двумя изданиями книге известного нашего историка философии и социологии Ю. Давыдова "Этика любви и метафизика своеволия"; характерно демонстративное название основных разделов этой книги: "Два представления о смысле жизни (Толстой против Шопенгауэра)"; "Два взгляда на мораль (Достоевский против Ницше и Сартра)"; "Две концепции нигилизма (Достоевский против Сартра и Камю)"; речь идет отнюдь не о противопоставлении позиций отдельных мыслителей, а об антиномичности представляемых ими *национальных типов сознания*, как будто не было в России страстных поклонников Ницше, а в Германии, кроме Ницше, классической философии, ничего общего не имевшей с идеями творца За-ратустры. Соблазнительное по своей легкости отождествление сознания народа с воззрениями того или иного писателя или философа не выдерживает научной критики, ибо выражает лишь ценностное отношение к данному философу или писателю того, кто сводит к ним "национальный дух"; так, когда Ю. Давыдов пишет, что "философия вообще, а нравственная философия в особенности, вырастает из морального опыта народа и как бы "надстраивается" над теми произведениями, в которых этот опыт получает наиболее точное свое выражение" и приводит примеры: "У древних греков это были гомеровские "Илиада" и "Одиссея", у арабов — Коран, у нас же — романы Толстого и Достоевского", он забывает о том, что в великой русской литературе были еще Пушкин, Гоголь, Тургенев, Некрасов, Чехов, Блок, Горький, взгляды которых существенно отличались от

148

Структура культурных ценностей россиян по выборке в целом
(в %% от числа опрошенных)

| Ценности | I с тепени | II с тепени | III с тепени | IV с тепени | V с тепени | н есущест венны |
|---|------------------|-------------------|--------------------|-------------------|------------------|-----------------------|
| По сумме баллов образуют блок первостепенной важности | | | | | | |
| Человеческое достоинство | 8 3,1 | 1 1,9 | 3 ,4 | 8 8 | 0. | |
| Мир | 7 6,7 | 1 6,5 | 5 ,5 | 3 3 | 1, | |
| Эффективность, качество работы | 6 3,6 | 3 0,1 | 4 ,2 | 7 7 | 2, | |
| Сохранение среды | 6 4,8 | 2 5,8 | 8 ,5 | 8 8 | 0. | |
| Индивидуальность, личный успех | 5 7,2 | 2 9,2 | 0 ,5 | 5 1 | 5, | |
| Гостеприимство | 4 8,7 | 4 0,7 | 9 ,3 | 3 3 | 1. | |
| Материнство | 5 7,2 | 2 6,3 | 9 .7 | 4 4 | 6. | |
| Пунктуальность | 5 0,0 | 3 3,9 | 1 2,7 | 3 0 | 3, | |
| Образование | 4 3,6 | 3 9,7 | 1 1,0 | 5 5 | 5. | |
| Уважение к старшим | 4 2,5 | 3 8,6 | 1 6,1 | 8 8 | 3. | |

| | | | | | | | | |
|--|------|---|-----|---|-----|---|-----|----|
| Спасение, помощь страдающим | 8,6 | 3 | 4,3 | 3 | 2,0 | 2 | Д | 5 |
| Активность, настойчивость | 6.4 | 3 | 6,4 | 3 | 0,3 | 2 | 9 | 5, |
| Скромность | 6,4 | 3 | 5,6 | 3 | 9.9 | 1 | 2 | 7, |
| Мужественнос ть | 6.0 | 3 | 6.0 | 3 | 1,2 | 2 | 4 | 6. |
| Мощь государства | 0,3 | 4 | 0,9 | 3 | 6,1 | 1 | 2.3 | 1 |
| Непосредствен ность самовыражения | 2.2 | 3 | 0.7 | 4 | 0.3 | 2 | 6 | 0, |
| Патриотизм | 1.8 | 3 | ОЛ | 3 | 5.4 | 2 | 1.9 | 1 |
| Уважение к молодежи | 5.4 | 2 | 6,9 | 3 | 6.3 | 2 | 1.4 | 1 |
| Святость пахотной земли | 16.4 | 3 | 7,5 | 2 | 3,7 | 2 | 6,5 | 1 |
| Блок второстепенной важности | | | | | | | | |
| Богатство | 9.9 | 1 | 0,7 | 4 | 7.5 | 2 | 1.4 | 1 |
| Равенство женщин | 3.3 | 2 | 8,0 | 2 | 5.4 | 2 | 2,9 | 2 |
| Первенство | 5,3 | 1 | 4,3 | 3 | ол | з | 9.5 | 2 |
| Блок третьестепенной важности | | | | | | | | |
| Карма, зависимость от судьбы | 9.9 | 1 | 2,0 | 2 | 8.0 | 2 | 8,4 | 2 |
| Религия | 0.3 | 2 | 4,2 | 2 | 1,6 | 2 | 3.5 | 3 |
| Коллективизм (приоритет общего над личным, коллективная ответственность) | 5,7 | 1 | 2,9 | 2 | 0,5 | 3 | л | зо |
| Иерархия (уровневая структура власти) | 3,1 | 1 | 2,5 | 2 | 3,5 | 3 | 0,5 | 3 |
| Несущественны | | | | | | | | |
| Авторитаризм (власть для обеспечения порядка, сосредоточенная у одного человека) | 4,8 | 1 | 9,1 | 1 | 9,2 | 2 | 6,0 | 3 |
| Национальность, цвет кожи | ,9 | 8 | 0,2 | 1 | 3,7 | 2 | 7,2 | 5 |

идеологам названных им корифеев, и что нет никаких оснований, кроме созвучия взглядов автора и этих его героев, для приписывания именно им и только им права "представительствовать" на мировом форуме культуры от имени своего народа (между

прочим, сам Ф. Достоевский, как хорошо известно Ю. Давыдову, считал выразителем "русского духа" именно А. Пушкина, а не, к примеру, Л. Толстого). Что же касается "морального опыта народа", то известно, как попытки извлечь его из корпуса пословиц и поговорок наталкивались на наличие в них *прямо противоположных суждений* едва ли не по каждому пункту нравственного и эстетического сознания народа. И нет в этом ничего удивительного, ибо крестьянская масса, при всей общности представляющих ее индивидов, *неоднородна*, ее реальное бытие *остро противоречиво* (вспомним хотя бы знаменитые некрасовские строки: "Ты и могучая, ты и бессильная..."). Тем более когда речь идет об интеллигенции, живущей на ином уровне социального и культурного расслоения, неизбежен весьма широкий спектр различных толкований национального духа — и в русской культуре, и в немецкой, и во французской... Поэтому признать толстовскую идею любви специфически русской, а нищезанскую идею "своеволия сверхчеловека" специфически немецкой, значит пожертвовать научной объективностью ради доказательства националистической идеи.

Принципы научного подхода к этой проблеме могут быть проиллюстрированы прекрасно выполненным российско-французским социологическим исследованием (его авторы — Ш. Курильски-Ожвезн, М. Арутюнян и О. Здравомыслова; книга "Образы права в России и Франции" опубликована в 1996 г.):

ГЛАВНЫЕ АССОЦИАЦИИ СО СЛОВОМ "СВОБОДА" У ВЫХОДЦЕВ ИЗ РАБОЧИХ И ИХ ОЦЕНКИ ПОНЯТИЯ "СВОБОДА" (%)

| | зы | францу ие | русск |
|----------------------|----|--------------|-------|
| Личная свобода | | 54 | 74 |
| Свобода в терминах | | 42 | 32 |
| права | | | |
| в том числе | | | |
| права человека, | | 25 | 3 |
| Революция | | | |
| свобода — равенство | | 8 | 0 |
| — братство | | | |
| освободиться из | | 0 | 13 |
| тюрьмы | | | |
| Свобода как ценность | | 21 | 21 |
| Пределы свободы | | 4 | 0 |
| Оценки понятия | | | |
| "свободы" | | | |
| положительные | | 29 | 16 |
| отрицательные | | 0 | 0 |
| амбивалентные | | 0 | 3 |

ГЛАВНЫЕ АССОЦИАЦИИ СО СЛОВОМ "СВОБОДА" У ФРАНЦУЗСКИХ РЕСПОНДЕНТОВ ИЗ СРЕДНЕГО КЛАССА И РУССКИХ РЕСПОНДЕНТОВ ИЗ СРЕДЫ СЛУЖАЩИХ И ИХ ОЦЕНКИ ПОНЯТИЯ "СВОБОДА" (%)

| | зы | францу е | русски |
|---------------------|----|-------------|--------|
| Свобода-право | | 50 | 16 |
| в том числе: | | | |
| права человека, | | 10 | 0 |
| Революция | | | |
| свобода — равенство | | 10 | 0 |
| — братство | | | |
| освободиться из | | 7 | 5 |

| | | |
|----------------------|----|----|
| тюрьмы | | |
| Личная свобода | 29 | 95 |
| Свобода как ценность | 19 | 13 |
| Пределы свободы | 17 | 8 |
| Оценки понятия | | |
| "свобода" | | |
| положительные | 19 | 11 |
| отрицательные | 7 | 3 |
| амбивалентные | 7 | 3 |

ГЛАВНЫЕ АССОЦИАЦИИ СО СЛОВОМ "СВОБОДА" У ВЫХОДЦЕВ ИЗ ФРАНЦУЗСКОГО ПРИВИЛЕГИРОВАННОГО КЛАССА И ИЗ СРЕДЫ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ У РУССКИХ И ИХ ОЦЕНКИ ПОНЯТИЯ "СВОБОДА" (%)

| | француз | русские |
|--------------------|---------|---------|
| Свобода-право | 57 | 33 |
| в том числе: | | |
| права человека, | 7 | 6 |
| Революция | | |
| свобода-равенство- | 17 | 4 |
| братство | | |
| освободиться из | 3 | 5 |
| тюрьмы | | |
| Личная свобода | 31 | 77 |
| Пределы свободы | 24 | 3 |
| Свобода как | 11 | 20 |
| ценность | | |
| Оценки понятия | | |
| "свобода" | | |
| положительные | 8 | 14 |
| отрицательные | 4 | 0 |
| амбивалентные | 6 | 3 |

Несомненно, что в ходе истории социальное, национальное, культурное, специализированно-профессиональное, возрастное расслоение европейского общества при отмирании догматизма традиционной культуры, сохраняющегося в некоторых районах Востока вплоть до наших дней, вело к еще большему дроблению

151

культуры и изменениям иерархии ценностей. Можно, разумеется, относиться к этому процессу по-разному — воспевать его как проявление прогрессивного развития свободы или же проклинать его и мечтать о возрождении традиционной культуры, основанной на всеобщем признании верховенства религиозных ценностей, не понимая — вернее, не желая понять, — неосуществимость этой мечты, но нельзя, закрывая глаза на реальный ход истории культуры, утверждать *абсолютность той или иной конкретной иерархической структуры аксиосферы*.

Что же касается возможности преодоления аксиологического релятивизма и поиска некоей объективной, или даже абсолютной, основы для мира ценностей — позиция В. Виндельбанда и М. Шелера на Западе, В. Соловьева и Н. Лосского в России, — то, готов это повторить, такой поиск отнюдь не обязательно направлять в потусторонний, божественный мир, ибо стабильные общечеловеческие ценности можно найти в *историческом бытии самого человечества*, когда и если оно осознает себя *единым и потому верховным субъектом*. А это означает, что *мера соответствия развитию человечества* и становится критерием объективной, позитивной или негативной, оценки

ценностей всех частичных по отношению к нему субъектов, от наций и классов до отдельной личности; поскольку же их ценности неизбежно *относительны*, *объективность* ценности не превращается в ее *абсолютность*.

3. Динамика соотношения ценностей в онтогенезе

Изменения иерархии ценностей во временном и пространственном измерениях культуры происходят не только в *филогенезе*, но и в *онтогенезе*, хотя по понятным причинам имеют тут иной характер.

В отечественной психологии еще в 30-е годы сложилось представление об изменении деятельностной доминанты в биографии индивида в последовательности "игра—учение—труд". Очевидно, что этот процесс имеет аксиологический аспект — за каждой доминантой деятельности стоит *верховная ценность*: для ребенка — ценность *игры*, для подростка-школьника — ценность *учебы*, для взрослого человека — ценность *труда*.

Двадцать пять лет тому назад в книге "Человеческая деятельность" я поддержал с философско-культурологических позиций такой подход к анализу онтогенеза, однако предложил более точное, на мой взгляд, членение жизненного процесса и соответственно его ценностно-ориентационной мотивации: в соответствии с обоснованной в этом исследовании структурой дея-

152

тельности, образуемой взаимосвязью *пяти видов деятельности* (об этом кратко сказано в данном курсе в лекции, освещавшей место ценностного отношения в структуре деятельности и культуре), я увидел закономерность их смены в иерархии самих ценностей. В младенчестве главную "протоценност" формирующегося человека имеет для него *общение*, в первую очередь с матерью, с бабушкой, с няней. На втором этапе жизни ребенка - в дошкольном детстве, именуемом обычно или "возрастом игр", или «возрастом сказки», уже осознаваемой ценностью обладает *художественно-игровое творчество* (так называемые «ролевые игры» и являются такими синкретическими формами деятельности). На третьем ее этапе, с приходом в школу в иерархии ценностных ориентаций подростка доминирующей становится - разумеется, в идеальном случае - **ценность познания мира**. На четвертом этапе, с наступлением полового созревания и порождаемого этим сознанием наступившей взрослости, самостоятельности, права на свободу, наступает возраст, именуемый педагогами "трудным", ибо в иерархии ценностей вновь меняется доминанта — ею становится *ценностное самосознание*, стремление самостоятельно определить смысл своего существования - Э. Эриксон называет этот "психологический аспект отрочества" "кризисом идентичности", который требует преодоления. Пример того, как рождается у подростка в эту пору потребность определить смысл своего бытия в мире — стихи талантливого поэта Саши Аносовой, написанные ею в четырнадцатилетнем возрасте (они опубликованы в 1997 г. в № журнале "Звезда":

Зачем живешь на свете ты? И мой ответ таков: — Чтоб розы дивной красоты найти среди сорняков; чтоб ошибаться и прощать нападки злой молвы; среди пены облаков искать осколок синевы; чтоб нежно целовать уста того, кто сердцу мил; чтоб рассказать, как жизнь чиста тем, кто о том забыл.

В этих прекрасных своей наивной искренностью и душевной ясностью стихах с предельной отчетливостью выявлен *ценностный характер* осознанного юным существом смысла его жизни: и столь же отчетливо говорят они о том, что экзистенциальная

смысло-жизненная ценность не является ни чисто этической, ни

153

эстетической, ни религиозной, ни социально-коммуникативной, ибо она, как сама жизнь, содержит целостно и нерасчленимо разные грани бытия человека в мире;

На пятом этапе, с выходом к практической жизни после окончания школы или вуза, если формирование мировоззрения юного существа таким образом продлевается, главным в его жизни становится ценность самой его *практически и духовно преобразующей мир деятельности*; наконец, с наступлением старости, прекращением продуктивной практической активности, но сохранением потребности и возможности отдать людям накопленный за всю жизнь опыт, знания и ценности, в их иерархии доминирующей становится ценность *общения* доступными человеку средствами. (Подробнее эта проблема освещена в моей книге "Человеческая деятельность").

Существуют и иные периодизации онтогенеза (например, у Э. Эриксона, у Д. Эльконина), но во всех случаях переход от одного возрастного состояния к другому описывается учеными как изменение иерархии ценностей.

Как видим, при всех особенностях аксиологической динамики онтогенеза, общим с филогенезом является *сама модификация иерархии ценностей*, обусловленная изменяющимися условиями бытия совокупных и индивидуального субъектов деятельности. И так же, как в истории общества, в индивидуальном развитии иерархия ценностей изменяется и в синхроническом срезе культуры, то есть в зависимости от индивидуальных особенностей ребенка, подростка, юноши, молодого, взрослого и пожилого человека, и от условий его существования, образования, воспитания, трудовой деятельности. Разумеется, выявленные структурные доминанты индивидуальной аксиосферы — только инварианты, "идеальные типы", по М. Веберу, которые приобретают то больший, то меньший удельный вес в аксиосфере каждого конкретного человека. Роль индивидуальных обстоятельств — и психологических, и жизненно-бытовых — тут столь велика, что возможными оказываются случаи смещения доминант из одного возрастного состояния в другое — например, пятилетний ребенок, предпочитающий игре и рисованию изучение биологии или физики, и взрослый, предпочитающий труду игру; так называемый "вечный студент" и мятущаяся личность, всю жизнь ищущая ее смысл и не успокаивающаяся ни на одном варианте экзистенциальных ценностей; крайний интроверт, неспособный к общению и довольствующийся самообщением, и крайний экстраверт, для которого высшей ценностью

154

на всех этапах жизненного пути является не учение, не

М « ПОИСК

смысла жизни, не продуктивный труд, а общение ради об[ъ]» как самоценная форма существования...

В нашей педагогике существует определение воспитания[^]. "формирования потребностей"; я думаю, точнее было бы ³з^ зать, что это *формирование иерархической системы ценностей*^{ска~ности}, отвечающее и требованиям общества, и достигну[^]/*^{лт~} человечеством уровню культуры, и индивидуаль[^] ^{че~} особенностям входящего в жизнь человека. ным

Такой вывод позволяет перейти к анализу внутреннего ения ценностного отношения, а затем к выявлению его ^{стро} них, социокультурных детерминант. неш-

Лекция восьмая:

Внутренние параметры ценностного отношения

Ценностное отношение, как все культурные явления и процессы, имеет определенные *содержание и форму проявления* этого содержания. Поэтому целостная характеристика специфического субстрата аксиосферы требует, как уже отмечалось,

преодоления весьма частого его одностороннего рассмотрения, либо содержательного, либо формального, и постижения не только *особенностей обеих его сторон*, но и *закономерности их связи*.

1. Идеологическая содержательность ценностного отношения

Содержательная сторона ценностного отношения — воплощаемое в нем *осмысляющее отношение субъекта* (индивидуального, частичного и совокупного во всех его масштабных модификациях) к *объекту* (реальному или идеальному, к "вещи", "свойству" или "отношению" объектов), отражающее *реальное, жизненно-практическое отношение данного объекта к субъекту*; речь идет о *мировоззрении субъекта*, ибо мировоззрение и есть не что иное, как *система ценностей*, что и отличает его от *миропонимания* как *системы знаний* о бытии и от *системы идеалов*, то есть *миромоделирования*, — создания картины мироздания, каким желал бы видеть его субъект.

Понятие "мировоззрение" обозначает *двухуровневую систему ценностных оценок*: нижний ее уровень — переживаемый, но не осознаваемый, характеризующий обыденное сознание людей — *социально-психологический*; верхний уровень — осознаваемый и потому так или иначе опредмечиваемый — *идеологический*. Именно он превращает ценностное отношение в ценностное сознание, которое делает оценивающее переживание реальности ее оценивающим *осмыслением*. Оно-то и является содержанием ценностной связи субъекта и объекта, а эмоционально-психологическая ее структура — формой, в которой данное духовное содержание обретает психическую реальность. Таким образом, ми-

156

ровоззрение, как интегральное определение ценностного отношения человека к миру, охватывает *мироощущение* и *мироосмысление*.

Мироосмысление — понятие, звучащее непривычно, но только потому, что привычное сведение деятельности *сознания* к *познанию* и игнорирование ценностного отношения вели к тому, что проблемой смысла занимались у нас, за редким исключением, не философы, а лингвисты, семиотики, психологи. Между тем, как уже было показано выше, сущностное отличие сознания от познания состоит в том, что первое включает — и как индивидуальное сознание, и как общественное сознание, — наряду с познанием бытия и самопознанием человека, такую форму духовной активности субъекта, которая "разворачивает" мир к его интересам, жизненным позициям, идеалам, превращая *объективное отражение* бытия в его *осмысленное отражение*, "очеловеченное" понимание; тем самым в культуре рядом с наукой свое законное место занимают идеология, искусство, философия — формы так называемого "гуманитарного знания", которое в силу своей гуманитарности, уже не просто "знание", но *знание ценности* бытия для человека. Неудивительно, что сциентистски ориентированное мышление в XX веке противопоставляет *гуманитарность научности*, ибо это, действительно, разные способы освоения человеком действительности, разные именно потому, что один *открывает законы*, а второй *наделяет смыслами*, что и определяет их *комплементарность* в культуре. Вместе с тем, в отличие от познания комплементарности в микромире, ее познание в социальном макромире должно учитывать его особенность, которая состоит в том, что уровень сложности этой формы бытия делает возможным взаимодействие, пересечение, скрещение "*объяснения*" и "*понимания*" реальности, *естественно-научного* и *герменевтического* "механизмов" познания, *логического* и *диалогического*, *дискурсивно-теоретического* и *образно-метафорического*; поэтому в полемике М. Вебера с В. Дильтеем правы оба мыслителя, ибо в содержании гуманитарного знания *истины* и *смыслы* переплетаются, но в разных ситуациях в разных пропорциях.

И мироощущение, и мировоззрение являются формами ценностного сознания субъекта и, следовательно, *субъективны* по самой своей природе. Эта субъективность свойственна всем разновидностям субъекта кроме человечества, потому что, как уже было

выяснено, оно до сих пор оказывается лишь *потенциальным субъектом* и потому не имеет единого ценностно-осмысляющего мир мировоззрения. Будучи атрибутом субъекта, мировоззрение, рационально осознанное и теоретически выраженное, становится *идеологией*, то есть позицией определенной части человечества, сталкивающейся поэтому с идеоло-

157

гией других социальных групп. Идейное противоборство сословий, классов, политических партий, теологических систем, наций закономерно и неустранимо до тех пор, пока разные части социального целого имеют разные интересы и идеалы. И в той мере, в какой мироощущение и мировоззрение личности выражают и осознают эти имперсональные, групповые интересы и идеалы, ее ценностное сознание приобретает идеологическую значимость и вводит ее, независимо от ее воли и желания, в орбиту идеологической борьбы (вспомним хотя бы, как описал этот процесс Б. Пастернак в "Докторе Живаго").

Формы идеологической борьбы могут быть разными — от чисто теоретического диалога, например, Платона и софистов, до приводившего к кровавым столкновениям конфликтов деятелей Великой французской революции, включая и противоборство идеологических позиций в сознании одного и того же человека — Екатерины II или Наполеона I, но борьба эта неизбежна до тех пор, пока человечество раздроблено на множество различных групп, каждая из которых имеет свои ценности и вынуждена доказывать их преимущества по сравнению с ценностями других групп, их право если не на господство над другими, то по крайней мере на сосуществование с ними в свободном и толерантном человеческом общении. Тут-то и коренится принципиальное различие между тоталитарной и демократической социальными системами — первая добивается полного вытеснения одной системой ценностей всех других, а вторая допускает мирное соседство разных мировоззрений, идеологический плюрализм. И еще в одном аксиологическом отношении они отличаются друг от друга: первая нуждается в *идеологизации всей жизни общества* и требует от каждого его члена "идеологической грамотности", а вторая допускает участие в идеологической жизни небольшой группы профессионалов, представляя возможность большинству членов общества ограничиваться *мироощущением*, не требующим даже вербализации для собственного "внутреннего употребления".

Вот почему приходится признать неосновательным распространенное представление, будто со временем идеология как таковая исчезнет, вытесненная из сознания наших высоко образованных потомков объективно-научным мировоззрением — неосновательным потому, что наука сама по себе не обладает тем *стимулом к действию*, который имманентен ценностному сознанию, оборачивающемуся *ценностной ориентацией*. Именно в этой *деятельностно-ориентационной своей способности* ценностное сознание необходимо человеку и незаменимо никакой другой формой сознания, и потому оно сохранится в самом да-

158

леком будущем, только став *единой ценностной ориентацией рода человеческого* как совокупного субъекта.

Универсализм ценностного сознания проявляется в том, что оно направлено не только на *мир*, окружающий личность, но и ею на *саму себя*, поскольку она отличает себя как субъекта от внеположенной ей объективной реальности; так *мировоззрение* получает свое оппозиционное дополнение в *самосознании*, и последнее членится также двухуровнево на *самочувствие* и *само-осмысление* (осознание ценностного смысла собственной жизни).

Проблема самосознания практически не разработана ни в психологии, ни в других науках, которые "выходят на нее" в ходе исследования своих предметов. Укажу, однако, на имеющую для нас принципиальное значение теоретическую акцию известного

кибернетика Д. Поспелова, который применил это понятие для характеристики механизмов саморегуляции сложных функциональных систем, поскольку им необходимы *два источника информации* — о том, что происходит *вовне* системы, в *среде*, с которой система связана своей деятельностью, и о том, что происходит *внутри нее самой*; для получения этих двух родов информации всякой системе такого класса необходимы, метафорически говоря, "*сознание*" и "*самосознание*".

Это положение я применил в анализе культуры, которой для нормального прогрессивного развития с тех пор, как она вышла за пределы неподвижного, застойного существования в рамках традиционной культуры, стали необходимы эти два "механизма": их функции и стали выполнять *философия* как сознание, мировоззрение культуры, и *искусство* как ее самосознание. Здесь нет места для доказательства адекватности такой "раскладки" реальному положению вещей и для опровержения распространенного представления, будто самосознанием культуры является философия; мне важно лишь показать, что человеку как субъекту, и всем разновидностям совокупного субъекта, *необходимо ценностное самоосознание в такой же мере, как и мировоззрение*, ибо вне самооценки, без постоянного и честного самооценивания ни личность, ни семья, ни театральная коллекция, ни нация, ни класс, ни политическая партия, ни поколение не могут совершенствовать свою жизнедеятельность, а в случае необходимости и радикально ее изменять. Этой цели служит *самокритика*, которую осуществляет в сознании индивида одно из его "Я" в полемике с другими в ходе внутреннего диалога, а в жизни совокупных субъектов такова функция идеологов каждой социальной группы, прессы, СМК, и особенно искусства, сочетающего силу утверждения, прославления, даже идеализации с энергией критики, юмористической, сатирической-

159

кой или иронической самооценки сословия, нации, поколения — вспомним хотя бы произведения Д. Фонвизина, Н. Гоголя, М. Салтыкова-Щедрина, М. Зощенко, М. Жванецкого...

Самокритический анализ бывает крайне мучительным — у личности он завершается подчас суицидально, у нации — покаянием перед лицом всего человечества, как это произошло в Германии после второй мировой войны, у политической партии — самороспуском, как это сделала в нашей стране КПСС; именно его, самосознания, инструментом является *совесть*; по этой причине мы обычно называем ее работу "угрызениями совести". Подавление ее способности беспристрастно-жесткого личностного самооценивания ведет к деградации личности, к ее самоуничтожению (и тут немало ярких примеров предоставляют нам моделирующие эту ситуацию произведения литературы, театра, киноискусства).

Совершенно очевидно, что формирование самосознания происходит в том же процессе осмысления собственной практики субъекта, что и формирование его мировоззрения, ибо оценивается здесь то, что и как ты сам делаешь. И именно потому, что в ценностном отношении взгляд субъекта на объект порождается значением объекта в жизни субъекта, ценности имеют *биполярную структуру* — каждой *позитивной* ценности (нравственной, религиозной, политической, эстетической, художественной) противостоит соответствующая *анти-ценность*: добру — зло, благородству — низость, красоте — уродство, величию — низменность, святости — дьявольское наваждение, прогрессивности — реакционность, трагизму — комизм и т. д. Но биполярности эти — только обозначения действительных полюсов каждого оценочного спектра, образуемого постепенным нарастанием силы одного потенциала и ослаблением другого. Ч. Моррис, например, выстраивал такие аксиологические шкалы:

7 Мне это очень нравится.

6 Мне это нравится в известной мере.

5 Мне это немного нравится.

А Я к этому равнодушен.

3 Мне это немного не нравится.

2 Мне это не нравится в известной мере.

1 Мне это очень не нравится

или:

7 Это очень хорошо. 6 Это почти совсем хорошо. 5 Это в чем-то хорошо. 4 Это не хорошо и не плохо. 3 Это в чем-то плохо. 2 Это почти совсем плохо. 1 Это очень плохо.

160

Зарождаясь в обыденно-практическом сознании, ценностное отношение остается достоянием индивида и выполняет свои ориентационные функции в управлении его поведением благодаря именно тому, что заключенная в нем оценка *содержательна*, — она выражает позицию субъекта в системе общественных отношений и в культуре, характер его потребностей, интересов, идеалов, выявляет то, к чему он стремится, что он отвергает и к чему безразличен, нейтрален, равнодушен. Поэтому правы те аксиологи, которые говорят, что отсутствие положительной или отрицательной оценки *тоже является оценкой* — нулевой, — и свидетельствует о позиции субъекта не меньше, чем приятие или неприятие того, что оценивается (невольно вспоминается в этой связи эпиграф к популярному в довоенные годы роману Б. Ясенского "Заговор равнодушных": "Не бойся врагов, в худшем случае они могут тебя убить; не бойся друзей, в худшем случае они могут тебя предать; бойся равнодушных, они не убивают и не предадут, но только с их молчаливого согласия существуют на земле предательство и убийство").

Многообразие самих форм ценностного осмысления действительности объясняется тем, что качественно различные объекты ценностного отношения вызывают и качественно различные переживания: например, эмоциональная реакция на созерцаемые мной реальные лес, море, горы, небо должна существенно отличаться — по самому характеру переживания — и от восприятия *изображения* леса, моря, гор, неба в картине или поэме, и от переживания *мотивации моего поведения* по отношению к лесу или морю, и от экстаза, возбуждаемого *представлением об этих природных явлениях* как инобытии потусторонних сил или как места жительства богов и т. д.; следовательно, особенности эстетического удовольствия, художественного катарсиса, угрызений совести, религиозного транса, патриотического чувства, удовлетворения от обретения смысла жизни и т. д. как разных форм ценностного отношения *оказываются обусловленными особенностями предметов данного отношения*. Поэтому чем более многообразен состав этих предметов, потенциальная ценностность которых актуализируется тем или иным образом в конкретных аксиологических ситуациях, тем богаче эмоциональная жизнь субъекта. Но для того, чтобы те или иные объекты вошли в "поле аксиологического притяжения" субъекта, нужно, чтобы оно обладало широким и сильным *энергетическим потенциалом*, позволяющим ему втягивать в свое эмоционально-ценностное пространство все более разнообразные и новые жизненно-реальные и художественные объекты, — такова "прямая и обратная" диалектическая взаимосвязь субъекта и объекта в аксиосфере культуры.

161

Отвлекаясь сейчас от самой проблемы детерминации порождения и изменения ценностного отношения человека к миру и к самому себе — речь об этом пойдет ниже, — я обращаю внимание лишь на два момента: во-первых, на то, что практика включает в себя не только свою *реальную материальную форму*, но и ту, которую К. Маркс называл "*практически-духовным*" освоением действительности — иллюзорную "*практику в духе*", которую предоставляет нам духовная жизнь в "*художественной реальности*", оказывающая подчас более сильное влияние на ценностные ориентации личности, чем ее реальная практика; во-вторых, существенно на данном этапе наших рассуждений то, что обе формы практики обуславливают формирование и реформирование ценностей на *социально-психологическом* уровне, уровне *обыденно-практического* сознания, с

характерной для него *эмоционально-интеллектуальной синкретичностью*, ибо таково первичное, непосредственное отражение-осмысление человеком его бытия (не могу и тут не вспомнить, как показывал К. Маркс саму этимологию немецкого слова "сознание" — Bewusstsein, составленного из двух исходных: "осознание бытия" — bewusstes Sein). Ибо о том, как объект практически относится к субъекту, последний узнает только одним путем — *эмоциональной реакцией* на свою практическую связь с объектом. Потому эмоция, по точному суждению П. Анохина, является *непосредственной оценкой субъектом объекта*, который так или иначе затрагивает его интересы, не оставляет равнодушным. Поскольку речь идет у нас об интересах субъекта, а не "вообще человека" или, тем более, живого существа, с его психофизиологическими реакциями на среду обитания, постольку это оценивающее переживание, или непосредственно-эмоциональное отнесение к ценности, осуществляется *духовным чувством* — любовью и уважением, совестью и чувством долга, эстетическим и художественным вкусом, патриотическим чувством, мистическим ощущением присутствия благой или злой потусторонней силы...

2. Психологическая форма ценностного отношения

К сожалению, как свидетельствуют сами психологи, теория эмоций является "Золушкой психологии", что вполне естественно при общей рационалистически-гносеологически-сциентистеки-техницистекой ориентации европейской культуры Нового времени и соответствует аналогичному отношению философии к теории ценности, интерес к которой долгое время подавлялся интересом к теории познания. Хотя в последние

162

годы появилось несколько серьезных исследований эмоциональной формы психической деятельности, ее общее осмысление остается дискуссионным (см., например, сборник текстов "Психология эмоций", изданный Московским университетом в 1984 г. со вступительной статьей В. Вилюнаса, а также не представленные в нем работы Ф. Василюка, Л. Веккера, Л. Гозмана, К. Изарда, А. Лука, Р. Немова, С. Раппопорта, Г. Шингарева); здесь, по-видимому, сыграла свою роль и сращенность психологического и физиологического взглядов на эмоции, не позволяющая понять особенность тех высших эмоций, которые иногда называют "чувствами" и которые порождаются не физиологическими реакциями организма на воздействие среды, то есть реакцией одного объекта на другой объект, а *переживанием человека как субъекта того значения, которое имеет для него некий объект*; другая причина такого положения теории эмоций — стремление ученых понять сущность этой формы активности психики отвлеченно от анализа структуры деятельности, тогда как именно она определяет строение психики и назначение каждого ее "механизма".

Психологическая форма проявления ценностного отношения является *переживанием*, то есть особого типа эмоциональным процессом, который зарождается на уровне обыденно-практического сознания и восходит на уровень *осознаваемое чувства, духовного чувства*. Эпитет "духовное" предельно точно определяет особенности того эмоционального процесса, который протекает в ценностной ситуации. Это значит, что вне данной ситуации, в своем не ориентированном на субъекта бытии, любой объект может рассматриваться лишь как *потенциальный носитель ценности*, а актуализируется эта возможность только в *его контакте с оценивающим его субъектом* — потому научное познание не обнаруживает никакой ценности в высокоценных мною человеке, животном, ландшафте, произведении искусства и т. д., а с другой стороны, эти же объекты получают отрицательную оценку со стороны другого субъекта — именно так оно и происходило на протяжении всей истории человечества в столкновениях суждений представителей разных религий, разных политических партий, разных художественных движений, разных поколений...

Поскольку переживание ценности является не физиологической реакцией организма, а *духовным переживанием субъекта деятельности*, оно имеет *социально-*

психологический характер, то есть определяется не витальными, а социокультурными потребностями человека и потому-то может быть доступно *не только индивидуальному, но и совокупному субъекту*. Это проявляется, например, в *национальной психологии*, которая представляет

163

собой не рациональную, а эмоциональную структуру восприятия людьми природы, облика человека, его речи, мимики, жестов, исторических событий народной жизни, произведений архитектуры, прикладных искусств, фольклора; точно так же религиозные чувства массы единоверцев, выплескивающиеся во время богослужения и накаляющиеся подчас до состояния экстаза, как и экстаз массы слушателей концертов рок-музыки, есть проявление *ценностного отношения совокупного субъекта*; аналогичен характер эстетического восприятия, порождаемого у массы людей модой и ее же поддерживающего. Когда мы говорим о "чувстве национальной гордости" или "родовом чувстве чести" аристократов, имеются в виду *именно чувства, но не индивидуальные, а коллективные*, объединяющие общим эмоциональным состоянием большие группы людей, каждый из которых как бы растворяет свою индивидуальность в совместно и одинаково переживающей массе.

В этом пункте анализа выясняется принципиальное отличие *ценности* от *нормы*; к сожалению, отличие это обычно не только не учитывается, но норма рассматривается нередко вообще как вид ценности (напомню, например, как наши социологи выделили в классификации ценностей один из видов — "ценности-нормы"). Между тем, норма является *чисто рациональным и формализованным регулятором* поведения людей, который они получают *извне* — из традиции, нравственного кодекса, религиозного установления, языковых правил, этикета поведения, юридического закона и т. п.; люди должны подчиняться ей, даже если не понимают ее смысла, целесообразности, соответствия собственным интересам; между тем, ценность — это *внутренний, эмоционально освоенный субъектом ориентир его деятельности*, и потому воспринимается им как *его собственная духовная интенция*, а не имперсональный, надличностный, отчужденный от него регулятор поведения.

Примечательно, что в упоминавшемся сборнике "Гуманитарные науки и проблема ценностей" две статьи посвящены анализу норм, но в обеих ни разу (!) не встречается слово "ценность"; оно и неудивительно — ведь "нормативное суждение", как поясняет автор одной из них, отличается от "фактологического суждения" тем, что говорит не о том, что *есть*, а том, что *должно быть*, тогда как ценностное суждение, как мы видели, может относиться *в равной мере и к существующему, и к должному*, характеризуя значение оцениваемого для субъекта.

Когда М. Лютер произнес свое знаменитое: "На том стою, и не могу иначе!" — он четко выразил принцип своего ценностного сознания, так же как Л. Толстой в своем "Не могу молчать!", тогда как следование норме поведения, от юридической до эсте-

164

тической, включая даже религиозно-обрядовую, исходит не от внутреннего императива, а от сознания, что "так принято", "так нужно", "так поступали отцы и деды", "таково правило этикета"... Можно согласиться с Я. Мукаржовским, что норме не только следуют, но и систематически ее нарушают, равно как и с тем, что соотношение ценности и нормы различно в сфере искусства и за его пределами; и все же остается несомненным, что мы имеем здесь дело с *дополняющими друг друга и потому равно необходимыми культуре регуляторами поведения* — внешним и внутренним.

Ясное понимание различия ценностей и норм — не педантичное требование формального классификаторства, но принципиально важное выявление способов максимально эффективного управления поведением личности и ее самоуправления в различных социокультурных обстоятельствах; к этому вопросу я вернусь на последней лекции, посвященной анализу функционирования ценностей, а сейчас скажу только, что

воспитание есть не что иное, как *процесс целенаправленного формирования системы ценностей* входящего в жизнь молодого человека, дабы он был способен к *спонтанному самоуправлению своим поведением*, а одной из этих ценностей может быть сознание необходимости следовать тем нормам поведения, которые общество выработало, при известной мере критического отношения к тем из них, которые устаревают и тормозят прогрессивное развитие общества, сковывают свободу личности. *Становится ли норма ценностью субъекта*, зависит не только от него самого, но — и прежде всего! — от типа культуры, в котором функционируют данные нормы и ценности. В культурах традиционного типа нормы, записанные в тех или иных документах — скажем, в религиозных текстах библейских заповедей или сформулированных пророком правилах поведения мусульманина, в уложениях законодательства, в догматике "Домостроя" — или неписанные и передаваемые из поколения в поколение в виде устной традиции, управляют поведением и индивидов, и совокупных субъектов — половозрастных групп, сословных, профессиональных, конфессиональных — независимо от того, являются ли эти нормы ценностями данного субъекта, или он принимает их как внешнюю силу, которой он должен подчиниться — как подчинялись, например, бояре введенным Петром Великим ненавистным им нормам бытового поведения, этикета, моды.

Исторический переход от традиционной культуры к культуре инновационной, лично-креативной, резко изменил соотношение ценностного и нормативного механизмов управления поведением членов общества — от доминирования *нормативного* к безусловному преобладанию *ценностного*.

165

По сути дела, одна из особенностей личности и состоит в *саморегуляции ее поведения*, то есть в действии согласно ее ценностным ориентациям и в подчинении только тем нормам, которые приобрели для нее ценностное значение. Конечно, определенным нормам должна подчиняться самая духовно независимая личность — без этого невозможна совместная жизнь людей, требующая, чтобы свобода каждого была ограничена свободой других, в противном случае поведение человека становится асоциальным — хулиганским, преступным, как минимум эпатажным, и *свобода* вырождается в *произвол*. Поэтому общество заинтересовано в том, чтобы возможно более широкий круг норм превращался у возможно более широкого круга людей в их ценности и соответственно в ценностные ориентации их поведения. В этом случае свобода действий личности опирается на "осознанную необходимость", но выходит все же далеко за пределы такого осознания, поскольку ценностная ориентация исходит из внутреннего побуждения, выступающего в форме переживания, а не из добровольного и сознательного принятия некоей системы норм.

3. От переживания к осмыслению бытия

Хотя сам субстрат ценностного отношения эмоционален, и именно из эмоциональных глубин духовной жизни, в известной мере подсознательной, оно посылает деятельности человека направляющие ее импульсы, в истории культуры созревала потребность *осознания субъектом его ценностных позиций*, чтобы он отдавал себе отчет в глубинных мотивах своего поведения, проверял действительную ценность спонтанно сложившихся в его душе ценностей, пытаясь изменить их иерархию, если оказывается, что она не соответствует — или перестала соответствовать — его сознательным поведенческим установкам. Чем интенсивнее интеллектуальная жизнь субъекта, тем острее его потребность осознавать свои ценностные ориентации.

В ходе решения этой задачи ценностное отношение и поднимается на второй, более высокий и уже отрывающийся от практики повседневного бытия *рационализированный* — *идеологический* — уровень. Происходит это благодаря тому, что исторический процесс развития человеческого интеллекта — всякий раз повторяющийся в онтогенезе, в биографии отдельной личности — привел к выработке такого эффективного инструмента мыслительной обработки опытных данных как *мысленный диалог* (В. Библер доказывает

даже, что диалогично всякое творческое мышление, и

166

для обозначения особой "логики диалога" образовал специальное понятие — "диалогика").

Мысленный диалог — результат раздвоения личности, но уже не на субъекта и объект, позволяющий ей осуществлять самооценку, подобную оценке поведения других людей, а *на разных субъектов*, в столкновении-сопряжении духовных позиций которых и осознается система ценностей данной целостной личности. Выше уже было показано, что экзистенциальные ценности вырабатываются именно в процессе внутреннего диалога "частичных субъектов", каждый из которых отстаивает свой взгляд на смысл жизни, и в результате одна из сталкивающихся позиций побеждает, хотя и почерпнув что-то из позиции оппонента (я ссылаясь на психологический рисунок образов Гамлета, Ивана Карамазова, Нехлюдова как художественные модели этого аксиологического феномена). Сейчас хотел бы заметить, что необходимость внутреннего диалога в процессе осознания субъектом смысла его жизни вызывается сложностью данного типа ценностей и их особо ответственной ролью в человеческой жизни; когда же осознаются, вербализуются и систематизируются более простые ценности, их диалогическое обсуждение оказывается излишним и мы только стараемся понять, что именно мы чувствуем, дабы найти адекватную форму словесного выражения данной ценностной позиции.

Ее осознание есть выработка субъектом главного содержания, *концептуального ядра своего самосознания*.

Тут надо иметь в виду отличие "сознания" от "познания": сознание (соответственно и самосознание) охватывает и плоды *по-знавательной* деятельности человека, и *оценки* того, что познается, его ценностное осмысление, и *проекты* не существующего, но желанного — идеалы, мечты, "модели потребного будущего". Таким образом, сознание выходит далеко за пределы познания и включает в качестве необходимого своего компонента *представления субъекта о смысле жизни*.

Но если для сознания, обращенного вовне, представление это есть умозрительная, абстрактная и в известном смысле нормативно-директивная конструкция — например, формулируемая в тезисе: "Смысл жизни человека — борьба за счастье человечества", или: "Смысл исторического бытия русского народа — соединение ценностей Востока и Запада", — то самосознание субъекта есть понимание им *смысла своей собственной жизни*, а значит, не только понимание, но и переживание; а это значит, что оно есть *ключевая ценность*, а не отвлеченный от собственной экзистенции обобщенный теоретический конструкт.

Осознание смысла жизни становится *экзистенциальной ценностью* тогда и только тогда, когда он осознается как смысл *моей* жизни, как духовный ориентир *моего* поведения. "Моей", "моего" — не означает "индивидуального", ибо относится ко

167

всем модальностям субъекта; но если для личности это переживаемая-осознаваемая позиция собственного существования, то для совокупного субъекта это переживаемая-осознаваемая *конкретными личностями позиция социальной группы*, к которой они принадлежат и представителями которой, идеологами которой, медиумами которой, глашатаями которой они себя осознают — так, как осознавали себя полномочными духовными представителями русского народа А. Хомяков и А. Герцен, Н. Некрасов и Ф. Тютчев, как осознавали себя идеологами разных сословий феодального общества императрица Екатерина II и Александр Радищев, идеологами разных классов буржуазного общества А. Керенский и В. Ленин...

Вместе с тем, как бы глубоко ни переживались и как бы отчетливо ни осознавались экзистенциальные ценности, они остаются достоянием самого субъекта, общество же и культура заинтересованы в том, чтобы превращать их во *всеобщее достояние*, необходимое и современникам данного субъекта, и его потомкам; поэтому культуре

недостаточно тех средств осознания смысла жизни, которыми располагает субъект, так сказать, "для внутреннего употребления" — переживания, обдумывания, рационализации, фиксации в дневнике, даже исповедальном выражении перед священником, или близким другом, или членами семьи, — культуре нужно, чтобы эти *исповеди* стали *проповедями*, чтобы признание близкому человеку было услышано *всеми*, чтобы интимные дневниковые записи были *обнародованы*; для этого содержание ценностного сознания субъекта должно быть извлечено из недр психологии личности и превращено в отделившийся от нее, приобретший самостоятельное существование культурный *предмет*, т. е. *опредмечено* на том или ином языке — словесном, музыкальном, живописно-пластическом, став доступным восприятию, сопереживанию и пониманию других людей.

Примечательно, что в русском языке понятие "осмысление" того же корня, что "мысль" — это подчеркивает рациональный характер осмысления бытия, необходимый и для самосознания личности, и для ее диалога с другими людьми. Рациональный — не значит "рационалистический", поэтому осмысление может осознаваться и выражаться не только в словесном дискурсе, но и в образном языке искусства. Оно является наряду с философией мощным и действенным средством осмысления человеком мира и своего бытия в мире.

Тем самым мы переходим от анализа внутреннего "устройства" ценностного отношения к выявлению и характеристике его *связей с социокультурной средой*. Связи эти двусторонние — среда является источником формирования ценностного сознания и одновременно сферой его функционирования, предметом его на нее воздействия; соответственно оба аспекта проблемы должны стать предметом специального анализа.

168

Лекция девятая:

Внешняя детерминация ценностного отношения

1. Практика, свобода и ценностное отношение

В предыдущей лекции я должен был уже коснуться проблемы, которой непосредственно посвящена настоящая лекция, поскольку внутреннее строение аксиосферы нельзя понять без обращения к внешним факторам: если характер ценности зависит *от качеств объекта*, а он принадлежит онтологически среде и живет в ней независимо от того, приобретет ли он в практическом контакте с субъектом аксиологический статус, то именно ей, среде человеческого бытия, принадлежит решающая роль в формировании ценностных ситуаций.

Ситуация эта рождается *в практике*, функционирует в самом процессе *практической деятельности* и непосредственно корректируется *практикой*. Так — приходится это еще раз повторить — опровергаются и позитивистское представление о биоутилитарном — то есть допрактическом — происхождении ценностей, и религиозное представление об их мистическом происхождении, вложенных будто бы в душу человека Богом. Анализ реальной истории культуры показывает, что и содержание наших ценностных ориентации и их историческая динамика вырастают из специфически-человеческой практики, поскольку она опосредуется *свободой выбора целей и средств деятельности*.

Так теория ценности наталкивается на *проблему свободы* (что, кстати хотелось бы подчеркнуть, радикально отличает аксиологию от гносеологии, ибо для субъекта познания, с необходимостью "отрекающегося" от своей субъектности ради получения объективной истины, проблемы свободы как имманентного его деятельности ее компонента просто не существует, даже в гуманитарных науках, а не только в математических, естественных и технических) как на *ключевую свою проблему*. Ибо если и когда у нас нет свободы выбора из нескольких возможных решений такого, какой наша субъективность считает оптимальным, не воз-

169

никает сама ценностная ситуация. В свое время Р. Мюллер-Фрейенфельс убедительно показал, что для рождения ценностей недостаточно наличия субъекта и объекта и даже эмоционального отношения первого ко второму, нужна еще особая "ценностная позиция" субъекта; но такая позиция возникает именно в *ситуации выбора*, и выбора свободного, а не обусловленного каким-либо внешним давлением социального управления или "психологическим давлением" типа расчета, страха или хорошо знакомой деятелям культуры моего поколения "внутренней цензуры".

Показательно, что для объяснения различия ценностей Авеля и Каина, да и неосмотрительного поступка их матери, "прародительницы" человечества, сорвавшей яблоко с древа познания добра и зла, теология прибегает к чисто аксиологическому аргументу, апеллируя к будто бы дарованной человеку Богом *свободе выбора*, дабы тем самым снять с Творца ответственность за этот выбор и перенести его на человека: Ева признается виновной, подобно Анне Карениной, и Канн, — подобно Раскольникову, ибо злоупотребили свободой...

В этих поэтических мифах народный гений уловил *объективную амбивалентность свободы*, которая ставит человека перед проблемами, неизвестными ни животным, ни ангелам (ориентация мифологии на реалии человеческого бытия породила все же образ "падшего ангела"), но миф не объясняет, откуда же взялась эта несчастная свобода, сделавшая человеческое общество, говоря современным языком, "империей зла" и обрекая род людской на все его беды и страдания? Ибо мы не находим ни в генах, вопреки утверждениям В. Эфроимсона, ни в излучениях Космоса, вопреки уверениям Л. Гумилева, *необходимости бесценного дара свободы*, которым наделены каждый человек, каждый народ, каждый класс, каждое поколение, и мы уже не можем, на современном уровне развития научного знания, сохранять веру в описанные Библией чудеса. В таком случае, где искать корни появившейся у человека возможности свободного выбора каждым субъектом *определенных ценностей*, а значит, и самого этого культурного феномена *ценности*!

Признание аксиологической безответственности Бога, как и очевидная аксиологическая безответственность Природы, оставляют нам единственную возможность ответа на этот вопрос: в той *социокультурной практике*, которая порождает различия между объектом деятельности и ее субъектом, которая одновременно порождает различия между множеством субъектов и соответственно требует ценностного осмысления складывающихся здесь ситуаций.

170

2. Детерминация ценностного отношения в филогенезе

Начну исследование процесса аксиогенеза с формирования ценностей родового субъекта деятельности — *человеческого рода*. Речь идет об историческом происхождении ценностного отношения как одного из атрибутов человека, вырвавшегося из животного мира к новой, сверхбиологической — но не влебиологи-ческой! — биосоциокультурной форме существования.

Как уже было отмечено выше, свойственная животным "полезностная ориентация", служащая жизнеобеспечению в условиях отсутствующей у растений, но появившейся у животных необходимости выбора конкретной формы поведения в каждый момент существования каждой особи — так сказать, *свободы*, превратилась в человеческом бытии в *ценностную ориентацию*, основанную на выборе индивидом цели и средств его действий в каждый момент его деятельного существования. Это фундаментальное различие, не оцениваемое должным образом позитивистски-мыслящими учеными — биоредукционистами, позволяющими себе говорить не метафорически, а терминологически, о "социальных отношениях" животных, об их "обрядках", "языке", "искусстве", "чувстве красоты", "нравственном чувстве" и т. п., — базируется на том, что принципы выбора животным поступка обусловлены генетически транслируемыми инстинктами, набор и иерархия которых отвечают полезным для существования данного

вида условиям его бытия, тогда как у человека атрофия этой инстинктивной формы регуляции поведения потребовала ее замены иным, внегенетическим способом самоуправления деятельностью — *свободным выбором поступка из широкого спектра возможных и доступных индивиду*.

Ценностная ориентация оказалась, следовательно, необходимым для жизни человечества *дериватом обретенной им свободы*. Свобода — не дар природы, которая ее не знает, создавая лишь ее предпосылки ("свобода воли" электрона, как и "свобода воли" обезьяны, — такие же антропоморфизирующие метафоры, как "пение" птицы, "язык" пчел или "общество" муравьев), и не дар сочиненных народной фантазией богов, а атрибут стихийно сложившейся в историческом процессе антропосоциогенеза культурной формы бытия, предполагающей внеинстинктивный выбор человеком каждого его действия, каждого его поведенческого акта, каждого его поступка. *Внеинстинктивный* — значит в той или иной мере осознаваемый и в той или иной мере бессознательный, ибо многократное повторение определенных ситуаций деятельности автоматизирует управление поведением, — свободный выбор реализует специфически человеческую способность, которая не кодируется и не транслирует-

171

ся генетически, а складывается у человечества, и у каждого поколения людей, и у каждого индивида *прижизненно*, то есть *воспитывается*, как все, что принадлежит культуре, отличая ее от природы. В этом смысле абсолютно точен по смыслу афоризм Ж.-П. Сартра: человек "приговорен к свободе", что означает "приговорен" к *ценностному способу управления своим поведением, своей деятельностью*, и это "приговор" не природы и не богов, а его собственного социокультурного бытия.

Поскольку же это бытие не стабильно, как стабильны способы биологического существования каждого вида растений и животных — стабильны до тех пор, пока не меняется природная среда, требуя изменений форм бытия зависящих от нее живых систем, если не их гибели, — постольку история человечества становится и *историей смены его ценностных ориентации*, коим свобода позволяет изменяться вместе с изменениями социокультурной, а иногда и природной среды: так непрерывно, и все быстрее по темпу, меняются системы ценностей — и религиозных, и политических, и правовых, и нравственных, и эстетических, и экзистенциальных; в каждой области аксиосферы есть свой ритм этих изменений, и каждая имеет свои законы дифференциации на каждом этапе истории под влиянием этнической, социальной, профессиональной, образовательной, половозрастной дифференциации единого человечества — так свобода раскрывает свои *грандиозные диверсификационные возможности* не только в диахроническом, но и в синхроническом "разрезах" человеческого бытия.

Дело в том, что практика характеризуется диалектическим единством *общего, особенного и единичного*, то есть чертами, общими для деятельностного бытия всего человечества, и различных групп людей, и каждого индивида; в отличие от стереотипного поведения животных, принадлежащих к одному виду, при очень слабой индивидуализации их поведения и отсутствию его сколько-нибудь значительной дифференциации у разных групп в начале истории человечества, переходившего от генетической детерминации деятельности к социокультурной, исторически нарастала свойственная ему диверсификация и на уровне особенного, и на уровне индивидуального. В первобытных коллективах, как уже отмечалось, еще нет *личности* как уникальной, неповторимой культурной единицы, и нет сословной, классовой, профессиональной, идеологической и т. д. расчлененности родоплеменной общины, хотя есть уже резко выраженное половозрастное разделение труда и существенные племенные различия как начало этнического разнообразия человеческого рода. Вместе с тем археология, этнография, палеолингвистика, искусствоведение, сравнительное изучение мифов показали это с полной определенностью, — расслоение человеческих популяций непосредственно сказывалось на становящемся ценностном со-

знании: общность специфически-человеческих деятельностных ситуаций порождала *тождественность* ценностных ориентации, а особенности практики каждой родоплеменной группы, а в ней — мужчин и женщин, детей, взрослых и стариков — *различия* ценностных осмыслений реального бытия.

Переход от первобытности к цивилизации имел одним из последствий резкое усложнение структуры социального бытия и тем самым общественного сознания с развивавшимися в нем ценностными ориентациями; об этом можно судить по сравнению имеющегося в нашем распоряжении материала из культурного наследия раннеклассовых обществ с культурой первобытных племен: достаточно учесть различия между "свободнорожденными" и рабами, выливавшиеся в кровавые восстания рабов, и противоположность политических идеалов разных групп самих "свободнорожденных", боровшихся в Древней Греции за господство в Афинах, Спарте и других полисах, и еще более ожесточенно в Древнем Риме, а затем оценить нараставшую индивидуализацию художественного и философского творчества в античности, чтобы стал очевидным этот *процесс дифференциации единых некогда систем ценностей под влиянием дифференциации социальной практики*.

Так процесс развития культуры представал с самого начала как формирование множества своеобразных культур со свойственными им *разными системами ценностей*. Решительное несогласие с получившей широкое распространение в культурологической мысли, от Н. Данилевского до Л. Гумилева, включая таких илиятейнейших европейских ученых, как О. Шпенглер, А. Тойн-би, П. Сорокин, теорией "локальных цивилизаций", абсолютизирующей различие культур и отрицающей единство социокультурного бытия человечества, не может заслонить в поле зрения аксиолога своеобразие каждого типа культуры, каждой разновидности цивилизации, которое в совокупности образующих его сил порождает *многообразие особенных систем ценностей*, становящихся, в свою очередь, силами, управляющими функционированием культуры и определяющими своеобразие каждого ее типа.

Показательна в этом отношении тендерная дихотомия ценностей: изменение ценностного отношения мужчины к женщине и ее собственного самосознания отражало изменение ее *реального положения в материальном и духовном производстве и в общественном самоуправлении*, так что ее дискриминация и ее эмансипация суть *объективно-практические формы бытия*, отражаемые ценностным аспектом обыденного сознания, теоретически обосновываемые идеологами и образ но-запечатлеваемые искусством.

На доренессансном этапе истории, то есть в пределах традиционной культуры, процесс этот развивался наиболее активно

на уровне *особенного* ~- обособливая деятельность совокупных субъектов разного масштаба и разной модальности (разных полов и поколений, разных наций и сословий, разных профессиональных и конфессиональных групп), а европейское Возрождение породило начало диверсификационному движению на том уровне, который Л. Баткин метко назвал "поисками индивидуальности". В результате в Новое время система ценностей каждой духовно развитой личности отражает *диалектику единичного, особенного и общего*; об этом можно судить и по находящемуся в нашем распоряжении культурному наследию, и по нашей собственной жизни — скажем, по тому, как некие кажущиеся общечеловеческими нравственные ценности: "вера, надежда, любовь", "дружба", "честность", "взаимопомощь", "бескорыстие" — существенно меняют свое конкретное содержание у каждого народа, у разных его социальных слоев, поколений, наконец, у каждой уникальной личности; скажем, всех участников движения декабристов вдохновляли общие ценности, преломлявшиеся, однако, через психологию русского дворянства, обусловленную конкретно-исторической ситуацией, сложившейся после

Отечественной войны 1812 года, дифференцировавшиеся в разных группах участников единого движения и приобретающих, наконец, индивидуально-своеобразный характер у его лидеров — у П. Пестеля, у К. Рыльева, у П. Каховского, у М. Лунина...

Обильный материал для понимания этой диалектики, аксиологический аспект которой очевиден, дают ее художественно-образные модели ~~ например, в групповых портретах представителей одного национально-сословно-профессионального коллектива в голландской живописи XVII века или в репинском "Государственном совете", в образных оппозициях представителей одного национального, сословного и исторически конкретного типа культуры — скажем, "Онегин — Ленский", "Андрей Болконский — Пьер Безухов", в вызывавшей острый интерес писателей XIX—XX веков ценностной дифференциации одной семьи — скажем, Карамазовых, Артамоновых, Ругонов—Макаров, Форсайтов, Тибо...

3. Детерминация ценностного отношения в онтогенезе

Столь же показательна в данном отношении динамика *онтогенеза*. Ссылаясь опять-таки и на жизненный опыт каждого из нас, а затем и на художественное исследование этого процесса в биографических и автобиографических романах, можно заключить, что система ценностей формируется у каждого ребенка *в процессе его включения в определенную бытовую и игровую практику*, а затем укрепляется, или изменяется, или радикально

174

преобразовывается в зависимости от *изменений его практического бытия*, — и тут сошлюсь на "показания" искусства, поскольку они доступны всеобщему осмыслению, содержащиеся в испанской "плутовской повести" XVII века, в английском, французском, русском романах XVIII—XX столетий; особый интерес представляют с этой точки зрения те произведения, в которых исследовалось изменение ценностных ориентации уже сформировавшейся личности под влиянием изменения ее практической жизни — например, переезда молодого человека из провинции в столицу в романах О. Бальзака или перипетий жизненного пути Климата Самгина и Григория Мелихова...

Надо, разумеется, иметь в виду, что условия существования каждого социального слоя — скажем, в дореволюционной России аристократии, крестьянства, купечества, фабричных рабочих, офицерства, сообщества ученых, художественной богемы — по-разному преломлялись в жизни его конкретных представителей, отчего ценностное сознание индивида могло весьма существенно отличаться от сознания его собратьев по классу или профессиональной группе. Непонимание этой диалектики социально-группового и единичного вело, с одной стороны, в недавнем прошлом нашей страны к так называемому "сталинскому принципу подбора и расстановки кадров", в основе которого лежал вульгарно понимаемый "классовый подход", игнорировавший индивидуальные качества человека, а с другой, к абсолютизации индивидуальных особенностей личности и игнорированию социальной типичности обстоятельств, сформировавших ее ценности. Вспомним, что и среди декабристов, и среди террористов-народников, и среди революционеров-большевиков были выходцы из дворянской среды, реальное бытие которых не определило их ценностные ориентации, но вместе с тем очевидны и социально-психологические особенности дворянина, разночинца и пролетария среди участников революционного движения на всех трех его этапах.

Формирование ценностного отношения в духовном мире личности именуется *воспитанием*. Суть его в том, что поскольку ценностные ориентации не врождены индивиду, а обретаются им прижизненно, то источником могут тут быть только наличные ценности той социальной общности, к которой принадлежит индивид и к которым она стремиться его приобщить. Поэтому следует принципиально различать *природные психофизиологические качества индивида* — тип темперамента и психологические свойства, такие, как доброта и злость, агрессивность и готовность подчинения другому, пластичность и упрямство, альтруизм и эгоизм и т. п., и *формирующиеся на их основе*

свойства *благоприобретаемые* и *потому способные изменяться* в духовной биографии индивида, — как изменялись они в жизни Блаженного Августина, Виссариона Белинского, Федора Достоевского, Николая Бердяева, Роже Гароди, Бориса Ельцина...

Самое краткое и точное определение воспитания — *формирование системы ценностей человека*, с ее специфическим содержанием и иерархической структурой. Тем самым оно отличается и от *образования как процесса передачи знаний*, и от *обучения как способа передачи умений*, и от *управления как подчинения индивида социальным нормам*. Суть воспитания — в приобщении воспитуемого к ценностям воспитателя, а не в информировании о ценностях, не в их изучении и не в их навязывании. Воспитание есть *способ превращения ценностей социума в ценности личности*, а оно может происходить только в процессе ее приобщения к ценностному сознанию других людей, которое и происходит, осознаваемое или неосознаваемое, в ходе общения человека с человеком; оно может быть прямым, контактным и дистантным, опосредованным артефактами (творениями культуры), в которых опредмечены ценности предков или далеких современников и которые становятся тем самым *формами инобытия самого человека*, заменяющими его в контакте с другими людьми.

Эта способность предметного бытия культуры заменять живых людей в информационных процессах осуществляется, конечно, не только в общении, но общение, в отличие от актов коммуникации и управления, является *межсубъектной связью*, то есть предполагает принципиальное равенство его участников (равенство в смысле субъектного статуса того и другого или тех и других, ибо структура коммуникации и управления *субъектно-объектна, а не межсубъектна*) во имя выработки совместными усилиями общих позиций, убеждений, устремлений.

Так *общение порождает общность* — *общность ценностей*, которая достигается не внешним давлением, а внутренним приятием, переживанием ценностей другого, становящихся моими ценностными установками. "Механизм"¹¹ духовного общения такого рода — *диалог*, в прямом и точном смысле этого понятия, который принципиально отличается от "обмена монологами" — ибо такой обмен остается *монологической* формой связи людей, а диалог есть "встреча исповедей"; между тем, сообщение о ценностях может быть только *исповедью*, а ее подлинный культурный смысл, не деформированный религиозной трактовкой исповедания как одностороннего и безответного самораскрытия человека перед "представителем Бога" — священнослужителем, и состоит в *слиянии ценностей, смысложизненных позиций, устремлении, идеалов участников общения*, порождающем новые общие для них ценности.

Воспитание предстает в трех формах — как *общение со "значимыми другими"* — родителями, учителями, старшими братьями и сестрами, уважаемыми друзьями; *общение с собственным своим "другим Я"*, реализующееся во внутреннем диалоге, — так называемое *самообщение*; *общение с воображаемыми партнерами* — художниками, и сотворенными ими образами — таково художественное *квазиобщение*. Во всех трех случаях воспитательный эффект может и не осознаваться, как не осознается он в общении друзей, в общении с произведениями искусства, во внутреннем диалоге при обсуждении какой-то жизненной проблемы, не рассчитанном на то, что оно приведет к изменению жизненных позиций личности. Но в интересующем нас сейчас отношении существенно то, что во всех случаях ценностный мир личности приходит к ней *извне ~ из богатств культуры*, опредмечивающей все вырабатываемые ею ценности и создающей аксиосферу, из которой черпает свои ценности каждый входящий в мир человек.

Как видим, процесс формирования системы *ттеннос-refl* инпидуального субъекта протекает в Поле притяжения двух сил — его *реальной жизненной практики* и *духовного воздействия воспитания* — семейного, педагогического,

художественного, наконец — самовоспитания. Этот "параллелограмм сил" бывает остро противоречивым — как, например, в жизни молодежи в нашей стране в сталинскую эпоху, когда осмысление жизненной практики вступило в противоречие с содержанием идеологической пропаганды; при этом в большинстве случаев побеждала пропаганда, закрывая людям глаза на жизненную реальность — на отсутствие социального равенства в "стране победившего социализма", на массовые репрессии, на катастрофическое начало войны... Вместе с тем, и в это время были люди, для которых "показания" реальной жизни значили больше, чем идеологическое воздействие жрецов "культы личности", и их ценностные ориентации отражали именно этот жизненно-практический опыт, хотя они могли ничего не делать для претворения своих ценностей в деятельности, оставаясь, как принято было говорить в то время, "внутренними эмигрантами", если не имели возможности стать эмигрантами "внешними"...

4. Диалектика социализации, культурации и самоопределения индивида

Отсюда должно стать понятным существенное различие между процессами *социализации* индивида и его *культурации*. Последнее понятие звучит непривычно — оно не употреблялось ни в нашей философии, ни в педагогике по той простой причи-

177

не, что воспитание человека *сводилось к его социализации*, — ведь культура как таковая не была у нас предметом специального философского рассмотрения, полностью растворенная в социальном субстрате: в человеке видели "совокупность всех общественных отношений", то есть полностью отождествляли его с обществом, и даже природные качества индивида наши горе-марксисты не позволяли рассматривать в их сложном и диалектически противоречивом соединении с его социальными качествами (тезис о двусторонней биосоциальной природе человека был объявлен "дуалистическим", а самого молодого К. Маркса, видевшего в человеке "общественное животное", уличали в фейербахианстве!). На нынешнем этапе развития философской мысли в России, благодаря широкому развитию культурологических штудий и разведению содержания понятий "общество" и "культура", стало очевидным, что превращение индивида в *носителя общественных отношений*, воплощенных в исполняемых им "социальных ролях", и его *приобщение к культуре* — разные, хотя, несомненно, пересекающиеся и друг друга опосредующие процессы: нужно ли, например, доказывать, что обучение ребенка прямохождению, владению речью, умению оперировать ложкой и вилкой, иглой и молотком, таблицей умножения и телевизором, ношению одежды и игре в шахматы является не "социализацией", в прямом и точном значении этого слова, то есть не освоением определенных социальных ролей, а *освоением культуры*, которой мы овладеваем прежде, чем становимся носителями общественных отношений, и независимо от того, какие именно общественные отношения будут в дальнейшем нами интериоризированы, — ведь при всех социальных различиях между Александром Пушкиным и Ариной Родионовной они были в равной мере представителями *русской культуры*, способными к глубинному общению, взаимопониманию и духовному содружеству; вместе с тем, при всей своей социальной укорененности в общественной жизни России его времени Пушкин впитал в себя культуру греко-римской античности и славянского средневековья, европейских Возрождения и Просвещения, культуру французскую и английскую в такой же мере, как и русскую, то есть масштаб его "культурации" был несравненно более широким, и в историческом времени, и в географическом пространстве, чем локальные границы его — как и каждого человека — социализации.

Не развивая сейчас эту тему в общем ее виде — я уже рассматривал ее в книге "Философия культуры", — ограничусь заключением, что "культурация" индивида есть *интериоризация накопленных в истории культуры знаний, ценностей и идеалов*. Ибо, если социализация делает человека исполнителем опреде-

178

ленных социальных ролей, которые отвечают потребностям конкретного *типа общественного устройства* — монархического или республиканского, тоталитарного или демократического, феодального или буржуазного, более того, конкретной национально-своеобразной модификации буржуазного, феодального, исламского, социалистического и т. п. общества, что и делает индивида носителем "ансамбля общественных отношений" (К. Маркс), то культурация несет индивиду ценности, порожденные всеми народами во все времена, ибо они опредмечены в памятниках культуры и предоставляются ею во всеобщее пользованиеГ "

Разумеется, ни один человек не может освоить все это необозримое культурное наследие и "присвоить себе" опредмеченные в нем ценности, ему приходится все время выбирать из практически безграничного объема культурного наследия определенные памятники, и, как бы ни была при этом велика помощь, а в известной мере, и диктат, родителей, учителей, церковников, политиков, стремящихся регламентировать его индивидуальный выбор, выбор этот в развитой культуре неустраим, делая воспитание в большой мере независимым от требований общества. Ибо культура накапливает свои ценности, вынося их за ограниченные пределы современной каждому поколению социальной системы в хранилище общечеловеческого опыта, и тем самым предоставляет возможность каждому новому поколению и каждому индивиду "присваивать себе" ту или иную долю этого духовного богатства.

В "Феноменологии духа" Г. Гегеля точно и четко раскрыты диалектика внешней детерминации мировоззрения личности и его зависимость от самого индивида: с одной стороны, духовный мир личности, говорится здесь, "зависит от того, что она застает в мире", от существующих "нравов и образа мысли", и "если бы не было этих обстоятельств", этого "состояния мира, то, конечно, индивид не стал бы тем, что он есть"; с другой же стороны, "от самой индивидуальности зависит", что и как "оказывает на нее влияние", ибо она "сообщает действительности по меньшей мере некоторую специфическую модификацию, которая не противоречит ее существенному содержанию, или же и такую, в силу которой индивид противопоставляется ей как особенная действительность, ... принося другой мир, другое право, другой закон и другие нравы вместо имеющихся налицо".

Если же не отвлекаться в рассмотрении процесса формирования ценностного сознания личности ни от роли политики, ни от достигнутого уровня развития культуры, а стараться постичь закономерность соотношения в этом процессе *надличностных* и *личностных сил*, то мы увидим здесь определенную закономер-

179

ность, причем единую для истории человечества и для истории отдельного человека, — движение от *безусловного преобладания внешних воздействий* через этап их борьбы с внутренней энергией ценностного самоопределения индивида, становящегося в этом процессе суверенной и уникальной личностью, к *доминанте самовоспитания, самообщения, самоутверждения*.

Действительно, история человечества начинается, как я уже отмечал, с того состояния его сознания, которое определяют формулой "мы — они", а не "я—ты", то есть состояния *невьде-ленности индивида из коллектива*, его растворенности в родоплеменном коллективе; это выражается в общности всего содержания сознания членов каждого такого коллектива, включая ценностную грань их сознания. Достигается это благодаря мифологической структуре общественного сознания, воплощенного в традиционной культуре. Она и остается таковой при всех изменениях в характере ее мифологически-ценностных оснований, до тех пор, пока сохраняются сами эти основания, то есть в Европе до Возрождения.

Возрождение открыло тот переходный период от мифологически-традиционной культуры к культуре инновационной, личности о-креативной, который длился несколько веков, характеризуясь по своей духовной сути конкуренцией отживающего

мифологического сознания и нарождающегося демифологизированного, признающего право личности на свою собственную систему ценностей, ею самую и вырабатываемую. В религиозном "отсеке" аксиосферы начало этому переходному процессу положила Реформация, перенесшая центр тяжести религиозного сознания с внешних для индивида мистических сил на его индивидуальное, внутреннее духовное состояние; неудивительна с этой точки зрения жестокая — вспомним хотя бы Варфоломеевскую ночь — борьба ортодоксального католицизма с этой, подрывавшей устои религиозного сознания, ересью, а дальнейшее его движение привело и к атеизму эпохи Просвещения, и к романтическому индивидуализму, и, наконец, в конце XIX столетия к полному торжеству объявившей себя суверенной и неприкасаемой, заменившей самого умершего Бога, Асолютной Личности — нищезанского Сверхчеловека.

Модернизм начала XX века обозначил завершение этого перехода и победу личности над всеми имперсональными силами, не только силами общества, но и культуры, пркдя к полному разрыву со всем традиционным, классическим в искусстве (абстракционизм!), научном мышлении (неклассическая рациональность!), нравах (сексуальная революция!), *то есть с традицией как таковой*, во имя абсолютной свободы самовыражающегося и самотворящего себя Сверхчеловека. Однако уже в середине сто-

180

летая стало очевидным, что гипертрофия индивидуальной, цен-ностно-самосозидающей энергии столь же опасна для развития человечества, как гипертрофия надперсональных сил, мифологически-традиционалистского духовного прессинга. В итоге начались разнообразные и все более широкие поиски выхода культуры из индивидуалистического тупика, дабы найти известное равновесие между индивидуальным и социальным, между правами, устремлениями, ценностными установками личности и интересами сохранения целостности общества и самой жизни человечества благодаря *осознанию его ценностей как единого и верховного субъекта*, обретающего, наконец, свое законное место, занимавшееся прежде Богом, а затем обожествившим себя Сверхчеловеком. Выживание человечества в XXI веке непосредственно зависит от того, сумеет ли оно обрести это свое ценностное самосознание прежде, чем индивидуалистический эгоизм и религиозно-фундаменталистский фанатизм могут привести к гибели земную цивилизацию, а вместе с ней и саму жизнь на нашей планете.

В наше время такие достижения научной мысли как системный подход и развивающая его синергетическая теория открыли недоступные прежде возможности познания законов существования, функционирования и развития сложных и сверх-сложных самоуправляющихся и рефлексивных систем, к числу которых относятся человеческое общество и его культура. Однако формирование этой новой познавательной парадигмы осуществлялось до сих пор на основе анализа природных систем, что затрудняет их применение к анализу на порядок более сложных систем социокультурных. Простая аппликация положений сис-темологии и синергетики к изучению этих систем неизбежно обрекает ученого на редуциацию позитивистского толка, потому само обращение к этой методологии вызывает нередко у гуманитариев критическое отношение. Между тем, проблема состоит в том чтобы *развить системно -синергетическую концепцию* до такого уровня, на котором она обеспечила бы адекватное теоретическое моделирование самых сложных типов систем, процессов их функционирования, самоорганизации и исторической реорганизации, а это означает выявление той роли, которую играет в данных системах их *ценностное самоуправление*, неизвестное ни физическим, ни биологическим системам. При этом нужно иметь в виду, что реальная действенная сила ценностных ориентации, как мы видели, исторически возрастает, и возрастает биографически, что жизненно важно понимать на нынешнем критическом этапе жизни человечества — и для выработки оптимальной стратегии его выживания и развития, и для реорганизации в соответствии с нею всей педагогической деятельное -

181

ти. Ибо невиданная еще мера сложности той ситуации, с которой на рубеже тысячелетий столкнулось ныне человечество, состоит в том, что оно достигло неизвестной ни природе, ни своему собственному прошлому, *степени личностного разнообразия* в пределах общей жизни человеческого рода и одновременно *сознания необходимости его объединения*, материального и духовного, экономического и культурного, организационного и психологического. Ибо порождаемый обретенной свободой личности хаос превосходит тот, который известен синергетикам по анализу термодинамических процессов, и выявления в них роль случайности перерастает в жизни общества в *мощную центробежную энергию свободы самоутверждения суверенной личности*, но в этом хаосе на наших глазах начинает выкристаллизовываться новая, *самая высокая из известных истории форма упорядоченности социального бытия в масштабе жизни всего человечества как единой целостной системы* — я имею в виду и деятельность Организации Объединенных Наций, этого эмбриона будущего Мирового Правительства, и объединяющую народы непрерывно растущую активность культурного диалога народов. Тем самым развитые до предела центробежные силы социокультурного бытия встречают диалектически противодействующие им центростремительные силы на всех уровнях жизни землян, и *правовые ценности* не только выводят за узкие границы национальной государственности, но сливаются — разумеется, в далекой перспективе, под влиянием аттрактора необходимой для выживания человечества грядущей гармонии — с *ценностями нравственными и эстетическими*, ибо Законопослушание личности должно стать *нравственным императивом*, а Организованность бытия человечества, как все формы гармонии, предметом *эстетического переживания* (в противоположность былому отношению в государственной власти, выраженному с такой художественной силой в "Замке" Ф. Кафки). Так социальные утопии, бередившие умы "государственников", начиная с Платона, реализуются в органическом соединении с неизвестной ни великому античному мыслителю, ни утопистам эпохи Возрождения и Нового времени, от Т. Мора и Т. Кампанеллы до Н. Чернышевского и А. Богданова, *ценностью уникального духовного мира Личности*. В конечном счете, именно такое будущее имел в виду К. Маркс, говоря о главной его особенности — диалектической связи "свободы каждого" со "свободой всех".

Достижение этой цели возможно лишь *во взаимодействии практического преобразования общественного бытия и преобразования ценностного сознания человечества*, поскольку оно является и порождением бытия, и направляющей силой его развития.

182

Лекция десятая:

Функционирование ценностей

1. Синхронический аспект анализа функционирования ценностей в культурном пространстве

Функционирование ценностей — это их воздействие на человеческую деятельность, человеческое поведение, общественную жизнь, развитие культуры. Понятно, что воздействие это осуществляется и проявляется по-разному, в зависимости, с одной стороны, от характера того или иного вида ценности — религиозных или эстетических, политических или нравственных, с другой — от особенностей аксиологического субъекта — индивидуального или совокупного, той или иной социальной группы или человечества в целом, наконец, от того, функционирует ли ценность внутри духовного мира субъекта, влияя так или иначе на его целостное сознание, деятельность и поведение, или же, будучи воплощенной, опредмеченной тем или иным образом, она сталкивается с ценностями других субъектов и получает возможность оказывать влияние на их сознание, поведение, изменение ценностных ориентации.

Первый аспект этой трехмерной функциональной системы определяется, в свою очередь, двояко: *границами поля действия* данного вида ценностей и *иерархией ценностей*

данного субъекта в данной исторической или биографической ситуации. Подробно описать складывающуюся здесь картину — значит исследовать мировую историю культуры в реальном ее течении и многообразии проявлений, поэтому я ограничусь несколькими примерами, которые могут помочь историкам культуры решить эту задачу.

Начну с сопоставления масштабов действия религиозных и политических ценностей: поле действия первых *безгранично*, поскольку религиозно осмысливается весь мир — природа, общество, культура и сам человек, а сфера действия политических ценностей *сравнительно узка*, ограниченная общественными отношениями больших социальных групп. В этом смысле по широте поля действия к религиозным ценностям приближаются ценности *эстетические*, а самым узким полем действия обладают

183

ценности *правовые*. Что касается зависимости функционирования ценностей от изменений иерархической структуры аксио-сферы, то тут опять-таки наиболее показательное сопоставление, скажем, структуры аксиосфер религиозного сознания средневековья и позитивистски-ориентированного сознания буржуазного общества эпохи научно-технической революции. Не менее показательное сравнение действенной активности нравственных ценностей в тех иерархических структурах, которые складываются в аксиосферах школьного учителя и инженера, или Учителя, сознающего свою роль воспитателя, и учителя-педагога, который видит смысл своей деятельности только в преподавании физики или фактографически-трактуемой истории...

Второе измерение данной функциональной системы — *масштабно-субъектное*; его крупнопланное рассмотрение позволяет увидеть существенные различия в реальном действии ценностей в жизни каждого типа субъекта: если наибольшей цельностью и спонтанностью обладают ценности частичного субъекта в духовном мире личности, то уже при целостном ее рассмотрении мы видим, как мировоззрение, самосознание и поведение индивида оказываются зависимыми от *диалогического взаимодействия* ценностных позиций разных его суб-субъектов, а программа политической партии — от *столкновения и противоборства* разных ее фракций, в экстремальной ситуации приводящего вообще к расколу и образованию новых партий (например, меньшевиков и большевиков или целого веера нынешних коммунистических партий в России); если же обратиться к субъекту-человечеству, то влияние его ценностей на его бытие возможно, как уже отмечалось, только в будущем, когда оно осознает себя в качестве *единого субъекта* и принцип "примата общечеловеческих ценностей" перестанет быть всего лишь красивой фразой и благим пожеланием.

Оставаясь же пока в реальности существующего положения вещей, мы должны сосредоточить внимание на третьей плоскости рассматриваемой функциональной системы — на особенностях *интровертного* для субъекта и *экстравертного* действия его ценностей.

Первое направление их действия подразумевает влияние ценностной компоненты сознания субъекта на другие проявления его деятельности: и духовные, и практические, и практически-духовные. Исходя из предлагаемой мной модели строения человеческой деятельности, следует хотя бы кратко охарактеризовать влияние ценностей субъекта (индивидуального или группового, в данном случае значения не имеет) на его *познавательную деятельность, проективную, практически-преобразовательную, на*

184

его *общение* с другими субъектами и на *синкретически-синтетическое художественное освоение человеком мира*.

Поскольку познание действительности осуществляется нами на двух уровнях — уровне обыденно-практическом и специализированно-научном (я описал и объяснил эту структуру в "Философии культуры"), постольку роль ценностного отношения должна быть тут рассмотрена в обоих ее проявлениях.

В обыденно-практическом сознании познавательная его "составляющая"

неотрывна от ценностно-ориентационной, поэтому роль последней здесь состоит именно в том, чтобы ставить перед познанием задачи, которые ценностное осмысление мира признает заслуживающими этого, то есть имеющими для субъекта жизненную значимость; так ценностное сознание первобытного человека направляло его познавательную активность на раскрытие тайн природы и собственной его жизни — отношений Солнца и земли, человека и животного, рождения и смерти, мужчины и женщины; оттого ценностное отношение, будучи *осмыслением бытия человеком*, становится *ориентацией человека в бытии*, и в его познании, и в его практическом и духовном преобразовании. И так по сию пору — в обыденно-практическом сознании ценности играют роль *ориентира целостной деятельности и конкретного поведения людей*.

Сложнее обстоит дело с ролью ценностей в научном и философском познании, которые преодолевают синкретизм обыденного сознания и оказываются поэтому в иных отношениях с ценностями. Отношения эти различны в естественных, технических и математических науках, в науках гуманитарных и в своеобразном философском знании. Развитие герменевтики, от Ф. Шлейермахера до Х.-Г. Гадамера, и неокантианское учение о различии наук о природе и наук о духе имели прямую связь со становлением аксиологии, ибо в познании социокультурных объектов невозможна та степень "отключения", самоабстрагирования субъекта из процесса и продукта познания во имя получения объективной истины, какая необходима и возможна в науках о природе. Само "понимание" и "осмысление" познаваемых явлений и процессов — операции, имманентные "наукам о духе" (или "о культуре"), — есть проявления *ценностного к ним отношения*, идет ли речь об исторической науке, социологии или литературоведении, и лишь в особых случаях, при решении чисто теоретических и подсобных задач, в этих науках применима методология, подобная той, что применяется в естествознании и математике.

Сказанное означает, что влияние ценностного сознания на познавательную деятельность, которое стало предметом специ-

ального внимания так называемой социологии знания, долж-
185

но изучаться не "вообще", безотносительно к роду знания, и не с исключительной ориентацией на естественные науки, как это свойственно нашим науковедам (сошлюсь на перечисленные в библиографии сборники), а с конкретным выявлением существенных различий тех ситуаций, которые складываются в разных сферах науки.

Что касается философии и всего круга философских наук — таких, как этика, эстетика, аксиология, антропология, культурология, — то их кажущаяся парадоксальной особенность состоит в том, что они *выражают ценностное отношение* к тому в мире, что они, познавая, осмысливают, и одновременно *делают ценностное отношение предметом своего познания*, то есть освещают его *и извне, и изнутри*, тем самым сближаясь, с одной стороны, с научно-теоретическим мышлением, а с другой — с художественно-образным осмыслением жизни; история философии показывает, что ее рефлексия допускает широкий спектр связи этих позиций, но так или иначе, с той или другой доминантой, эксплицитно или имплицитно, они ей *необходимо присущи*. Именно отсюда становится понятным, почему философские взгляды субъекта, и индивидуального, и совокупного, могут влиять и на его научную, и на его художественную деятельность — как это видно по творчеству Л. Толстого и Ф. Достоевского, с одной стороны, А. Эйнштейна и Н. Бора — с другой.

Еще более очевидна непосредственная связь ценностного осмысления жизни с *проективной деятельностью сознания* — нередко идеал вообще рассматривают как *род ценности*, как высшую ценность (ценности-цели отличают в этом случае от "низших" ценностей-средств). Между тем, *идеал* существенно отличается от *идеи*, ибо идея как

понятийное выражение ценностного отношения — категория *аксиологическая*, а идеал как разновидность проекта, как "модель потребного будущего" — категория *праксеологическая* (соответственно, как говорилось об этом выше, *идеология* отличается от идеологии). Если же поставить вопрос о происхождении идеалов, то стоит нам увидеть в них модели "потребного будущего", и станет ясным, что идеал конкретно, в представлении, воплощает то, что обладает для субъекта *ценностью* (рай, утопический "город солнца", коммунистически организованное общество, представление личности о желаемом ею собственном образе жизни).

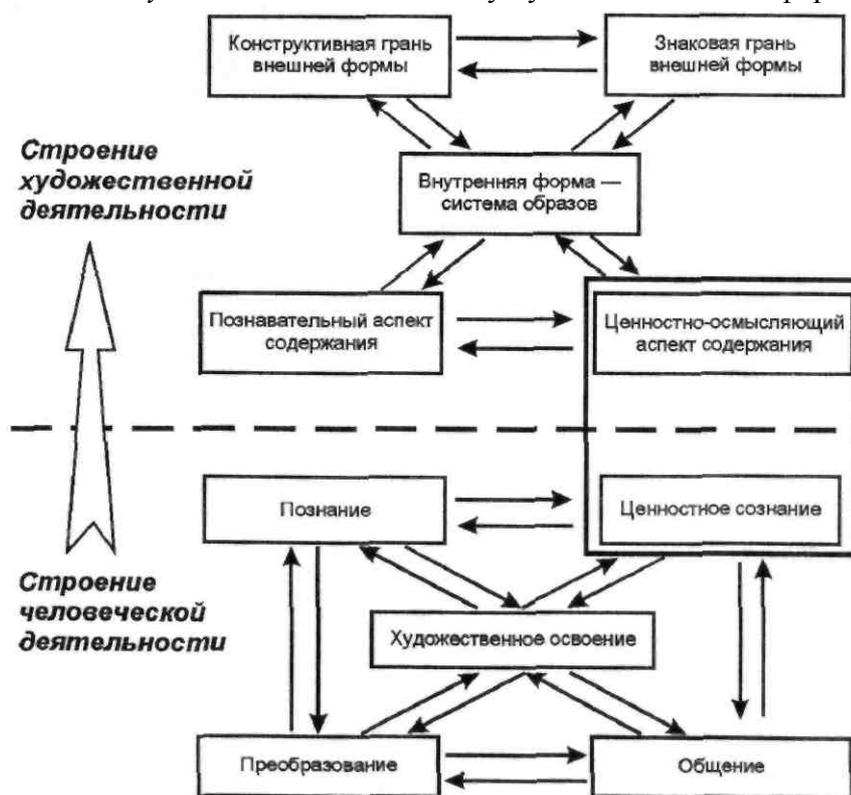
Точно так же *общение*, как вид деятельности, в той мере, в какой выбор партнеров осуществляется свободно, *регулируется ценностными ориентациями субъекта* — выбором того (тех), кто оценивается положительно, вызывая к себе симпатию, уважение, любовь, представляет идеал человека; отсюда известная

186

формула: "Скажи, кто твой друг, и я скажу тебе, кто ты", означает "Скажи, кто твой друг, и я пойму, каковы твои ценности".

Обратившись ко второму — *экстравертному* — проявлению функционирования ценностей в культуре и общественной жизни, нужно исходить из того, что условием обретения ими таких возможностей является их извлечение субъектом из недр своей духовной жизни, их объективация и опредмечивание в той или иной форме, ибо благодаря этому ценности каждого субъекта могут стать из его личного достояния достоянием всего человечества. Цель эта достигается тремя способами — *художественно-образным воплощением ценностного отношения, теоретическим и публицистическим*.

Поскольку искусство, как мы помним, необходимо включает в свою образную "ткань" аксиологическую составляющую (схематическое изображение структуры этой "ткани" позволяет увидеть *имманентность ценностного осмысления мира его художественному воссозданию*, постольку художественная информация



187

содержит мощный эмоционально-интеллектуальный заряд, в котором *адекватно выражено ценностное отношение художника к миру*. Удельный вес аксиологической составляющей в творческом методе и соответственно в структуре самих произведений

породивших, его *взаимодействия* с другими формами духовной и практической деятельности человека. Тем самым он способствует закреплению в общественном сознании того содержания аксиосферы, которое излагают, обосновывают и защищают теологи, политологи, праведы, моралисты, эстетики, и сокрушению отрицаемых ими систем ценностей.

Третий, изобретенный культурой, способ обобществления и объективации ценностного отношения — *публицистический*, промежуточный по своей структуре между художественным и теоретическим — не случайно, говоря о речах ораторов, статьях журналистов, рецензиях литературных критиков, то есть различных формах публицистики, часто добавляют эпитет "*художественная*". И здесь, действительно, теоретический по своей структурной доминанте текст бывает в такой степени насыщен разнообразными образными средствами — стилистическими и интонационными, что приобретает не свойственную теоретическому дискурсу эмоциональную возбужденность, которая служит прямому выражению автором своего *ценностного отношения* к тому, о чем он говорит или пишет.

Таким образом, роль ценностей в жизни общества и культуры двумерна — она проявляется и в *отношениях субъекта к объекту*, и в *межсубъектных отношениях*: ценности направляют, ориентируют все формы предметности и одновременно регулируют отношения людей, объединяя, сплачивая одних и разъеди-

189

няя данную группу и другие, обладающие иными ценностями, и разных индивидов, имеющих противоположные ценностные ориентации, и разных суб-субъектов в одной личности, влекущих ее в разные стороны и способных привести ее к сложной диалогической целостности, но подчас и оставить в состоянии душевного разлада с угрозой шизофренического распада личности.

Отсюда следует, что широко распространенное в культурологии представление о культуре как "мире воплощенных ценностей" — оно господствовало в грузинской философии, наиболее последовательно отстаиваясь ее лидером Н.Чавчавадзе — является и верным, и односторонним: в реальной жизни культуры каждая форма человеческой деятельности играет свою незаменимую другими роль: как бы не была велика роль ценностей, рядом с ней и во взаимодействии с ней утверждают свои культурные миссии познавательная активность человека, делающая культуру "*миром воплощенных знанж*"; его преобразовательная активность, позволяющая рассматривать культуру и как "*мир идеалов, проектов, моделей*", и как воплощающую их *предметность "второй природы"*; практическое и духовное взаимодействие людей, делающее культуру "*миром человеческого общения*"; художественно-творческая активность человека, удваивающее реальное бытие иллюзорным квази-бытием, что делает культуру "*миром образов*", и мифологических, и собственно-художественных. Встреча аксиологии и культурологии в целостном пространстве философской рефлексии должна поэтому избежать обеих крайностей, хорошо известных нам по истории философии XIX-XX веков — *абсолютизации роли ценностей в культуре*, которая ведет к вытеснению цивилизации за пределы культуры и к их жесткому противопоставлению, и *пренебрежению аксиологическим потенциалом культуры* ее сциентистскими, техницистскими, семиотическими, игровыми интерпретациями.

2. Диахронический аспект анализа функционирования ценностей в истории культуры

Функциональный анализ аксиосферы может быть продуктивным только в том случае, если различие форм активной жизни ценностей выявляется не только в культурном пространстве, но во временном его измерении, — и в *филогенетическом*, и в *онтогенетическом* масштабах. Начнем с первого, ибо он первичен по отношению ко второму.

Я уже имел возможность в предыдущих лекциях объяснить, что ценностное

отношение зарождается и самоопределяется в истории человечества, вызванное к жизни мощной потребнос-

190

тью — потребностью *внебиологической ориентации деятельности и поведения людей*. Именно потому, что, с одной стороны, практическая жизнь человека была накоплением опыта, не закреплявшегося генетически, а его надо было передавать из поколение в поколение, и потому, с другой стороны, что все более широкая вариативность человеческой деятельности требовала от индивида не автоматически-инстинктивного, а самостоятельного, свободного выбора способов достижения тех целей, которые он перед собой ставил, необходимой стала выработка такого "механизма" управления деятельностью, который обретался бы каждым индивидом прижизненно и позволял ему действовать далеко за пределами решения утилитарных, витальных задач, то есть таких, в которых удовлетворялись бы не его индивидуальные, биофизиологические потребности, потребности его организма, а такие потребности, которые развиваются у него как сверхприродного существа, как представителя родоплеменного коллектива, социального и культурного сообщества, — *бескорыстные потребности*. Они-то и выливаются в ценностное отношение в его первоначальной синкретической форме — в переживании-осознании общего (общинного) блага, которое и начинает обуславливать все поведение каждого члена общины, становясь духовным чувством, преобразующим физиологические реакции животного.

Вся последующая история человечества показывает, что регулятивное значение ценностей *тем больше, чем выше уровень духовности* — и у человеческого рода, и у повторяющего логику его развития отдельного человека, — иначе говоря, чем дальше уходят они от подчинения законам биологической жизни: в истории человечества это движение маркируется переходами от первобытного, полуживотного, состояния к цивилизованному, от язычества к монотеизму, от безличностного — точнее, *долличностного* — бытия человека в традиционных типах культуры к тому ее типу, который основан на *лично-ответственном поведении*, проистекающем из обретенного личностью *самосознания* — права на свободное от любых внешних диктатов поведение, мотивируемое лишь внутренним духовным посылом, преодолевающим требования и табу предков, социума, отвергаемого закона, и не подчиняющееся зовам собственной плоти. "Ирония истории", которую не раз пронизательно подмечали Г. Гегель и К. Маркс, состоит в данном случае в том, что, не успев насладиться этим великим завоеванием культуры, человечество начало осознавать трагические последствия порожденного им нового типа ценностного сознания, ибо *абсолютизация свободы личности* вела к ее *эгоистическому самообособлению и разобщению людей, к трагедии индивидуализма* — такова логика

191

связи тезиса Ф. Ницше, "Бог умер!" с его идеей "Сверхчеловека", занимающего место Бога...

Та же логика вела к наступлению вслед за "смертью Бога" "смерти человека", что и произошло в "дегуманизированной", по формуле Х. Ортеги-и-Гассета, буржуазной модернистской культуре XX века и в столь же "обесчеловеченной", ибо "обезличенной", хотя и на иных основаниях, антибуржуазной и антимодернистской культуре рефеодализовавшихся тоталитарных обществ. Попытки вернуть ценностные основы общественного сознания к его мифологически-первобытной или феодально-сословной праформам не только реакционны, но и неосуществимы — повзрослевшему на Западе, если не состарившемуся, человечеству не дано вернуться в свое детство, каким бы поэтичным оно ни казалось, то есть отказаться от *самоопределения личности как носительницы духовной свободы*; по той же причине возрождение религиозно-мифологического сознания не может стать реальной альтернативой дегуманизации культуры, вырождения свободы в произвол, даже если подобную иллюзию разделяли

великие мыслители — Ф. Достоевский или В. Соловьев, Ж. Маритен или М. Бубер... Ибо за мифологическим образом Бога — в любой его модификации, от обретавших зримый облик языческих духов до абстрактного Абсолютного духа Ф. Шеллинга или Г. Гегеля, — стоит *реальный носитель высших ценностей культуры — Человечество, Род людской*. Его мельчайшей частицей является личность — не суверенная уже потому, что *Ему, Человечеству*, она обязана своим существованием, потому что *Его* история даровала ей ее духовные богатства, потому что вне *Его* развития немислимо само ее бытие. Это значит, если перефразировать известное изречение героя Ф. Достоевского, что личности "все было бы дозволено", не будь Человечества; нужно ли его обожествлять для того, чтобы признать его верховное место в иерархии ценностей демифологизированного сознания?..

Поскольку исторический процесс расчленения общества и культуры по половозрастным, этнонациональным, социальным и т. п. плоскостям имел закономерным следствием формирование у каждой группы людей своей системы ценностей, постольку у каждого субъекта возникала потребность *противопоставить свои ценности ценностям других*, что становилось особенно важным во времена обострения социальных противоречий и переходов от одного состояния культуры к другому; эта потребность и реализовывались в двунаправленности ценностного сознания каждой части человечества — на *духовную консолидацию своей группы и на критику ценностей других групп* — других классов и других политических партий, других конфессий и еретических

192

отступлений от ортодоксальных позиций внутри своей религии, других конституций и законодательных систем, других этических, эстетических, художественных установок. Это противопоставление могло быть эксплицитным и имплицитным, но оно всегда существовало, начиная с критики Платоном афинской демократии и выступлений византийских иконоборцев против иконопочитателей: напомним полемику идеологов протестантизма с ортодоксами от католицизма, провозглашение французскими революционерами ценностной триады "свобода, равенство и братство" как антитезы ценностным устоям феодального общества и ответ идеолога русского феодализма, сформулировавшего ценностный антитезис "православие, самодержавие, народность"; напомним эстетические битвы "архаистов и новаторов" в XVII веке, затем схватки теоретиков романтизма и классицизма, реализма и романтизма, эстетизма и реализма, авангарда и традиционализма; на наших глазах ведутся острейшие идеологические конфликты между сторонниками тоталитаризма и демократии, светской государственности и исламского фундаментализма, и в эту борьбу ценностей включились идеологи феминизма, постмодернизма, движения "зеленых", молодежной "контркультуры"...

Одно из проявлений такой конфронтации ценностей — *полемика архаистов и новаторов*, говоря современным языком, как движущая сила развития культуры. До тех пор, пока господствовала традиционная культура, подобных конфликтов ее аксио-сфера не знала — культура эта потому и была "традиционной", что консервировала сложившийся порядок вещей во всех сферах социальной жизни и культуры, отвергая саму возможность нарушать заветы отцов. Все же, как свидетельствует история, как бы медленно и в каких бы незначительных формах ни протекал процесс изменения status quo и обновления существующего, он все-таки имел место, и египетская культура Нового царства отличалась от ее состояния в Древнем царстве, а культура позднего средневековья в Европе от культуры раннего средневековья, и русский фольклор в XX веке от него же в XVIII столетии. Однако перелом в истории европейской культуры осуществило Возрождение, а в России — Петровские реформы, в частности сотворение Петербурга как носителя и символа порывающего с традицией патриархальной Руси нового, просвещенного состояния русской культуры. Во всех странах, где она могла реализоваться, культура Просвещения резко противопоставила свою систему ценностей

той, что господствовала в феодальном обществе, затем культура Романтизма противопоставила свои ценности тем, которые лежали в основе Просвещения, а в начале XX века Модернизм оправдал свое название, полностью порвав

193

со всеми ценностями культурного наследия — с классическим типом мышления в науке и философии, с изобразительной основой художественного творчества, с принципами традиционной морали... Главными ценностями этого нового типа культуры стали *новизна, оригинальность, неповторимость*, а антиценностью — *традиционность*. Но уже в конце нашего столетия Постмодернизм стал вырабатывать свои ценности, противопоставляя их ценностным установкам Модернизма.

Так ценностный потенциал культуры определял диалектику ее развития как *единство самоутверждения и отрицания другой, былой системы ценностей*.

Можно было бы привести множество других примеров из разных областей аксиосферы в подтверждение той мысли, что противопоставление ценностей одной части человечества другой (или другим) — *общая закономерность всей его истории*; это значит, что жесткая идеологическая борьба, которую вел марксизм с защитниками ценностей феодального и буржуазного обществ, а также конфронтация разных течений внутри самого марксизма, противопоставлявших друг другу ценности революционного и эволюционного путей развития общества, — не "изобретение" К. Маркса и В. Ленина, но очередное проявление *пронизывавшего всю историю человечества раскола ценностных ориентации, ведущего к конфронтации разных его частей*. Но если в прошлом, а часто еще в наши дни, идеологические споры разрешались физическим уничтожением носителей других ценностей, то сейчас становится все более очевидным, что *не насилие, а диалог является единственно эффективным способом разрешения духовных противоречий*, ибо в ядерный век насилие в любой его форме — психологической, идеологической, политической, военной — таит в себе опасность уничтожения всего человечества. Вместе с тем, самая деликатная диалогическая форма сопоставления разных систем ценностей не лишает идеологию необходимости *доказывать превосходство одной из них над другими*. Преодоление самой этой ценностной конфронтации станет возможным лишь в том далеком будущем, когда все сколько-нибудь принципиальные духовные различия людей сотрутся, а различия пола и возраста лишатся их нынешней антагонистичности и тем самым перестанут быть идеологическими.

С точки зрения некоторых мыслителей, такое представление утопично и духовное единство человечества вообще недостижимо; думаю, что подобный пессимизм лишен серьезных оснований, — если всего за несколько десятков тысяч лет человечество прошло путь от непрекращавшихся военных столкновений племен, от каннибализма и рабства к современному состоянию экономического и политического объединения целых регионов,

194

а во все большей степени, благодаря деятельности ООН и ЮНЕСКО, и всего населения нашей планеты, то логично предположить, что при стремительно убыстряющемся темпе развития цивилизации наши потомки уже в третьем тысячелетии придут к осознанию того, что *только всечеловеческое единство ценностей позволит землянам избежать экологической катастрофы*.

* * *

Этим оптимистическим выводом завершается анализ рождения, самоутверждения и функционирования ценностей. Он не только выявляет прямую связь высокой философской теории со стихией практической жизни, но раскрывает свою особую актуальность в наши дни, когда человечество переживает очередной — и, быть может, самый ответственный в его истории — *переходный период от одной системы ценностей к другой*: от той системы, которая сложилась в европейской культуре Нового времени в условиях победного шествия научно-технической цивилизации и безжалостно отодвинула само ценностное сознание на обочину культуры, вознеся на ее вершину научное знание и

основанный на нем технико-технологический прогресс, к той новой иерархии ценностей, которая восстанавливает былое значение ценностей, но уже не религиозно-мистического характера, а десакрализованного, гражданственно-этико-эстетически-экзистенциального; эти ценности не противостоят развитию науки и техники, а устанавливают *дружественно-гармонические отношения добра, красоты, свободы, осмысленного бытия с истиной и пользой.*

Восстановление былого значения ценностного сознания, обретающего, однако, новое содержание и новую структуру, должно обеспечить успешное практическое решение целого комплекса взаимосвязанных задач современного бытия; для этого философская теория ценности должна:

— *объяснить возможность преодоления надвинувшейся на человечество грозной экологической катастрофы, неизбежной при той иерархии ценностей, которая сложилась в индустриальном обществе, и обосновать необходимость формирования такой системы ценностей, в которой экзистенциальные ценности человечества как единого субъекта безусловно доминировали бы над ценностями разных его "частичных", социально-групповых субъектов — расовых, национальных, классовых, профессиональных, конфессиональных и т. д., тем самым доказывая неприемлемость силового разрешения любых социальных конфликтов, грозящего гибелью человечества на достигнутом им уровне военной техники, технологий материального производства и генной инженерии;*

195

— *предложить социально-организационной и педагогической практике методологию целенаправленного развития в новом обществе такой системы систем ценностей, которая была бы основана на диалектически-диалогическом соединении общечеловеческих ценностей, специфических региональных ценностей — западного мира и восточного, северного и южного, национальных, половозрастных и индивидуальных;*

— *подвести теоретический фундамент под болезненно протекающий в странах бывшего Советского Союза переход от тоталитаристского типа ценностного сознания, облакавшего в мнимона-учные одежды религиозно-мифологическую по ее сути социально-психологическую и идеологическую структуры, к сознанию истинно демократическому, то есть способному соединить права свободной и суверенной личности каждого члена общества с системными интересами социального целого, которое не должно быть разрушено хаотическим "броуновым движением" абсолютизирующих свои права анархически мыслящих индивидов;*

— *осознанно содействовать формированию новой иерархической системы ценностей, соответствующей требованиям времени и адекватно отвечающей аттрактивному зову будущего;*

— *стать теоретической основой перестройки всей системы народного образования, в которой передача знаний и умений была бы органически связана с формированием у учеников ценностного сознания.*

В той мере, в какой аксиология сумеет решить все эти задачи, она оправдает возлагаемые на нее ныне надежды и "реабilitирует" философию, кажущуюся адептам научно-технического прогресса архаичным, лишенным всякого практического значения занятием, спекулятивным теоретизированием, игрой в словесный бисер. Между тем, именно в своем аксиологическом разделе, быть может более, чем в каком-либо другом, философия способна показать свою *жизненно-практическую значимость для современного человечества и свою незаменимость в новом, нарождающемся типе культуры.*

Литература к курсу

Поскольку литература по всей совокупности проблем, охватываемых настоящим курсом, огромна, здесь указываются только книги — монографии и сборники статей; ориентация на реальные возможности обращения к литературе студентов и аспирантов обусловила указание преимущественно работ на русском языке. Ввиду предметной

разнородности литературы она расчленена, для удобства ориентации в ней, по специфике разработки аксиологических проблем в методологии философского и научного познания; в философии и логике; в социологии и культурологии; в общей и социальной психологии; в этике и эстетике.

А) В методологическом обосновании современной гносеологической парадигмы:

Абдеев Р. Ф. Философия информационной цивилизации. М., 1994. Ананьев Б. Г. Человек как предмет познания. Л., 1969. Анохин П. К. Принципиальные вопросы общей теории функциональных систем. М., 1971.

Ахиезер А. С. Россия: Критика исторического опыта. Кн. 1-3. М., 1991. Блауберг И. В., Юдин Э. Г. Становление и сущность системного подхода. М., 1973.

Винограй Э. Г. Общая теория организации и системно-организационный подход. Томск, 1989.

Волновые процессы в общественном развитии. Новосибирск, 1992. Динамика культуры: теоретико-методологические аспекты. М., 1989. Дисциплинарность и взаимодействие наук. М., 1986. Исследования по общей теории систем. М., 1959. Каган М. С. Взаимоотношение наук, искусств и философии как историко-культурная проблема. — "Гуманитарий". Ежегодник Академии гуманитарных наук. СПб., 1995.

Каган М. С. Системный подход и гуманитарное знание. Избр. ст. Л., 1991. К новому пониманию человека в истории: Очерки развития современной западной исторической мысли. Томск, 1994. Князева Е. Н., Курдюмов С. П. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем. М., 1994.

Кузнецов Б. Г. Разум и бытие: Этюды о классическом рационализме и неклассической науке. М., 1972.

Кузнецов Б. Г. Ценность познания: Очерки современной теории науки. М., 1975.

Кун Т. Структура научных революций. М., 1975. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984.

Мамардашвили М. К., Соловьев Э. М., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии. В кн.: Философия и наука. М., 1972.

197

Мирский Э. М. Междисциплинарные исследования в современной науке: Научно-аналитический обзор. М., 1978. Назаретян А. П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры (Синергетика исторического прогресса). М., 1996. Пригожий И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. Ремесло историка на исходе XX века. "Одиссей". М., 1996. Симпозиум по проблеме ценностей в марксистско-ленинской философии. Программа и тезисы докладов. Тбилиси, 1965. Хакен Г. Синергетика. М., 1980.

Чумаков А. Н. Философия глобальных проблем. М., 1994. Art meets Science and Spirituality in a changing Economy. Amsterdam, 1990. L'Homme face à la science. Un enjeu pour la planète? P., 1992. Interdisciplinarität in der Forschung: Analysen und Fallstudien. B., 1983. Interdisciplinary Relations in Social Sciences. Chicago, 1969. Lepley R. (Ed.) Value: A Cooperative Inquiry. N.-Y., 1949. Lopez Quintas A. [Ed.] The Knowledge of Values: A Methodological Introduction. Lanham—N.-Y., 1989.

Reif A. und Reif R. R. (Hrsg.) Grenzgespräche: Dreizehn Dialoge ueber Wissenschaft. Stuttgart, 1993.

Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines. Paris—La Haye, 1970.

Weaver W. Science and Complexity. "American Scientist". Vol. 36. № 2, 1948.

Werkmeister W. H. Historical Spectrum of Value Theories. V. 1—2. Lincoln, Nebraska, 1970.

Б) В философии и логике:

Анисимов С. Ф. Духовные ценности: производство и потребление. М., 1988.

Анисимов С. Ф. Ценности реальные и мнимые. М., 1970. Аръес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990.

Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. **Бородай Ю. М.** Эротика. Смерть. Табу: Трагедия человеческого сознания. М., 1996.

Брожек В. Марксистская теория оценки. М., 1982. Быховский Б. Аксиология. — Филос. энциклопедия, т. 1. М., 1960. **Василенко В. А.** Ценность и оценка. Киев, 1964. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М., 1995. **Виндельбанд В.** Прелюдии. Философские статьи и речи. СПб., 1914. **Вольф Е. М.** Функциональная семантика оценки. М., 1985. **Гайденок П. П.** Аксиология. — Современная западная философия: Словарь. М., 1991.

Давидович В. Е. Знание в зеркале философии. Ростов на-Дону, 1997. **Дробницкий О. Г.** Мир оживших предметов: проблема ценности и марксистская философия. М., 1967. **Дробницкий О. Г.** Ценность. — Филос. энциклопедия, т. 5. М., 1970.

198

Емельянов Б. В., Новиков А. И. Русская философия "серебряного века". Екатеринбург, 1995.

Замалеев А. Ф. Курс истории русской философии. М., 1996. Ивин А. А. Основания логики оценок. М., 1970. **Ильин И. А.** Путь духовного обновления. Собр. соч. в 10 т., т. 1. **Каган М. С.** Человеческая деятельность: опыт системного анализа. М., 1974. **Каган М. С.** Мир общения: проблема межсубъектных отношений. М., 1989.

Кислое Б. А. Проблема оценки в марксистско-ленинской философии (вопросы теории и методологии). Иркутск, 1985. **Киссель М- А.** Ценностей теория. — Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

Коган Л. Н. Вечность: Преходящее и непреходящее в жизни человека. Екатеринбург, 1994.

Кортава В. В. К вопросу о ценностной детерминации сознания. Тбилиси, 1987.

Ламонт К. Иллюзия бессмертия. 2-е изд. М., 1984. **Лобовиков В. О.** Модальная логика оценок и норм. Красноярск, 1984. Лосский Н. Ценность и Бытие. Бог и Царство Божие как основа ценностей. — В кн.: Лосский Н. Бог и мировое зло. М., 1994. **Лотце Г.** Основания практической философии. СПб., 1882. **Луначарский А.** Этюды. Сборник статей. М.—Пг., 1922. **Любутин К. Н.** Диалектика субъекта и объекта. Екатеринбург, 1993. **Маркс К.** Экономическо-философские рукописи 1844 г. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 42.

Маркс К. Тезисы о Л. Фейербахе. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 3 **Маркс К.** Экономические рукописи 1857—1859 годов. — Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. 1.

Микешина Л. А. Ценностные предпосылки в структуре научного познания. М., 1990. Наука и ценности. Новосибирск, 1987. Наука и ценности. Л., 1990. **Ницше Ф.** Так говорил Заратустра. М., 1899.

Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж.-П. Сумерки богов. М., 1989.

Орлов Б. В., Эйнгорн Н. К. Духовные ценности: проблема отчуждения. Екатеринбург, 1993. **Павилюнис Р. И.** Проблема смысла. М., 1983. **Паси И.** Проблемата за ценностите. — Годишник на Софийския университет, философско-историческият факултет. Т. LXII. Кн. 1. София, 1968.

Проблема ценности в философии. Сб. М— Л., 1966. Проблема человека в западной философии. М., 1988. Проблемы и противоречия буржуазной философии 60—70-х годов XX века. М., 1983.

Прозерский В. В. Критический очерк эстетики эмотивизма. М., 1983. Прозерский В. В. Позитивизм и эстетика. Очерки. Л., 1983. **Рассел Б.** Почему я не христианин. М., 1987.

199

Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911. Риккерт Г. О понятии философии. — "Логос". М., 1910. Кн. 1. **Риккерт Г.** О системе ценностей. — "Логос". М., 1914. Т. 1. Вып. 1. **Риккерт Г.** Ценности жизни и культурные ценности. — "Логос". М., 1912-1913. Кн. 1-2. Смысл жизни. Антология. М., 1994.

Смысл жизни в русской философии: Конец XIX—начало XX веков. СПб., 1995.

Смысл жизни: Опыт философского исследования. М., 1992. **Соловьев В. С.** Сочинения. Т. 1—2. М., 1988. **Субботин Ю. К.** Проблема ценности в неотомизме. М., 1980. Сумерки богов. М., 1989.

Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995. Ткачук М. Археология свободы: Опыт критической теории. Кишинев, 1996. **Трубейской Е. Н.** Смысл жизни. — М., 1994. **Тугаринов В. П.** О ценностях жизни и культуры. Л., 1960. **Тугаринов В. П.** Теория ценностей в марксизме. М., 1968. Тульчинский Г. Л. Проблемы осмысления действительности. Л., 1986. **Туровский М. Б.** Философские основания культурологии. М., 1997. Уайтхед А. Н. Избр. работы по философии. М., 1990. Философия и ценностные формы сознания. М., 1978. **Флоренский П. А.** Столп и утверждение истины: опыт православной феодицеи в двенадцати письмах. Собр. соч. Т. 4. **Франк С. Л.** Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд. СПб., 1900.

Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. **Франк С. Л.** Смысл жизни. Брюссель, 1926. **Фромм Э.** Человеческая ситуация. М., 1995. **Хапсироков Я.** Отражение и оценка. Горький, 1972. Ценности и оценки. М., 1972.

Ценностные аспекты общественного сознания. Барнаул, 1990. Ценностные аспекты отражения. Свердловск, 1977. Ценностные аспекты развития науки. М., 1990. **Чавчавадзе Н. З.** Культура и ценности. Тб., 1984. Человек и его ценности. Ч. 1—2. М., 1988.

Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии. Рига, 1980.

Шелер М. Избранные произведения. М., 1994. **Шилков Ю. М.** Гносеологические основы мыслительной деятельности. СПб., 1992.

Элиадс М. Священное и мирское. М., 1994.

Энгельгард П. К. Эврология, или Всеобщая теория творчества. — Вопросы теории и психологии творчества. Т. V и VII. Харьков, 1914-1916.

Aschenbrenner K. The Concepts of Value. Foundations of Value Theory. Dordrecht., - N.-Y., 1971.

Bamberger F. Untersuchungen zur Entstehung des Wertproblems in der Philosophie des 19 Jahrhundert. Halle, 1924.

200

Bauch V. Philosophie des Leben und Philosophic der Werte. Langen-salzen, 1927.

Becker E. The Structure of Evil: An Essay on the Unification of the Science of Man. N.-Y., 1968.

Bethel D. M. Makiguchi — the Value Creator: Revolutionary Japanese Educator and Founder of Soka Gakkai. N.-Y.—Tokyo, 1973. **Blais M.** L'echelle des valeurs humaines. — Montreal, 1974. **Devey J.** Theory of Valuation. Chicago, 1939.

Dufrenne M. L'inventaire des a priori: Recherche de l'originare. Paris, 1981. **Edwards R. B.** and **Davis J.W.** [Ed.] Forms of Value and Valuation: Theory and Applications. Lanham—N.-Y.—L., 1991. **Ehrenfek Chr., von.** System der Werttheorie. Bd. 1—2. Leipzig, 1897—1898. Frondizi R. What is Value? An Introduction to Axiology. 2 ed. Illinois, 1971. **Gobry I.** De la valeur. Bruxelles—Louvin—Paris, 1986. Graham A. The Problem of Value. L., 1961. **Hayek F. A.** The Three Sources of Human Values. L., 1978. **Heyde J. E.** Wert, eine philosophische Grundlegung. Erfurt, 1926. **Husserl E.** Ideen zu einer reinen PhSnomenologie und phanomenologischen Philosophie. Halle, 1922.

Husserl E. Vorlesungen uber Ethik und Wertlehre. 1908—1914. Hrsg. von U. Melle. Dordrecht—Boston—London, 1988. **Irving J. A.** Science and Values. Toronto, 1952.

Joshi H. M. (Ed.) Recent Approaches to Axiology. — Bharatiya — Vidya — Prakashan., 1991.

Kenny R. L. Value-focused Thinking: A Path to Creative Decisionmak-ing. Cambridg. L., 1992.

Kraus O. Die Werttheorien. Geschichte und Kritik. Wien—Leipzig, 1937. **Kuypers K.** (ed.) Human Sciences and the Problem of Values. The Hague, 1972.

Laird J. The Idea of Value. N.-Y., 1969.

Laszlo E. and **Willbur B.** (Ed.) The Dynamics of Value Change. Proceedings of the Eleventh Conference on Value Inquiry. — State University of New-York at Genesco. N.-Y., 1978. **Lamont W. D.** The Value Judgment. N.-Y., 1955. **Lepley R.** (Ed.) The Language of Value. N.-Y., 1957. **Lepley R.** (Ed.) Value: A cooperative Inquiry. Westport, 1970. **Makiguchi Ts.** The Philosophy of Value. Tokyo, 1964. **Messer A.** Deutsche Wertphilosophie der Gegenwart. Leipzig, 1926. **Morris Ch.** Signification and Significance: A Study of the Relations of Signs and Values. Cambridge, 1964. **Morris Ch.** Varieties of Human Values. Chicago, 1956. **Münsterberg H.** Philosophie der Werte: Grundzüge einer Weltanschauung. Leipzig, 1908 (2-te Aufl. — 1921).

Murphey M. G. and **Berg J.** (Ed.) Values and Value Theory in Twentieth-Century America. Essays in Honor of Elizabeth Flower. — Philadelphia, 1988.

Osborne H. Foundation of the Philosophy of Value. L., 1933. **Peirce Ch. S.** Values in a Universe of Chance. N.-Y., 1958.

201

Pepper St. C. The Sources of Value. Berkeley—Los Angeles, 1958.

Perry R. B. General Theory of Value. Its meaning and basic principles, construed in terms of interest. — Cambridge, Mass., 1950 [1 ed.— 1926].

Polin R. La creation des valeurs. 2-e ed. P., 1944.

Rescfaer N. Introduction to Value Theory. — New Jersey, 1969.

Rescher N. The Nature of Human Values. N.-Y., 1973.

Rintelen F.-J., von. Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung. Halle {Saale}, 1932.

Ruyer R. Le monde des valeurs. P., 1948.

Ruyer R. Philosophie de la valeur. P., 1952.

Stern A. La philosophie des valeurs: Regard sur ses tendances actuelles en AUemagne. P., 1936.

Stern A. La philosophie des valeurs. 1—11. P., 1936.

Stern A. Philosophy of History and the Problem of Values. The Hague, 1962.

Urban W. M. The Intelligible World. -L.- N.-Y., 1929 [2 ed. -1977].

Urban W. M. Valuation, its Nature and Laws, being an Introduction to the General Theory of Value. —L., 1909.

В) В социологам и культурологии:

Беккер Г. и **Бесков А.** Современная социологическая теория. М., 1961.

Вебер М. Исследования по методологии науки. Ч. 1. М., 1980. **Вебер М.** Избранные произведения. М., 1990. **Вебер М.** Социология религии. В кн.: М. Вебер. Избранное. Образ общества. М., 1994.

Выжлецов Г. П. Аксиология культуры. СПб., 1996. **Гараджа В. И.** Социология религии. М., 1996. **Занесоцкий А. С.** Молодежь в современном мире: проблемы индивидуализации и социально-культурной интеграции. СПб., 1996. **Здравотделов А. Г.** Потребности. Интересы. Ценности. М., 1986. **Каган М. С.** Философия культуры. СПб., 1996. **Крокнская О. К.** О различии ценностных систем разных культур. — В кн.: Петербуржцы (этнонациональные аспекты массового сознания). Социологические очерки. СПб., 1995. **Курильски-Ожвеш Ш., Арутюнян М, Ю.,** Здравомыслие О. М. Образы права в России и Франции. М., 1996.

Новиков А. И. Нигилизм и нигилисты: Опыт критической характеристики. Л., 1972.

Пэнто Р., Гравитц М. Методы социальных наук. М., 1972. **Ручка А. А.** Ценностный подход в системе социологического знания. Киев, 1987.

Саморегуляция и прогнозирование социального поведения личности. Л., 1979.

Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. Семиотика. М., 1983.

Ситарам К. и Когделл Р. Основы межкультурной коммуникации. "Человек". 1992.

№ 2-5. Современная западная социология науки. Критический анализ. М., 1988.

202

Социальные ценности и нормы. Киев, 1976.

Трельч Э. Историзм и его проблемы: Логическая проблема философии истории. М., 1994.

Ценности и символы национального самосознания в условиях изменяющегося общества. М., 1994.

Чубайс И. Б. От Русской идеи — к идее Новой России: Как нам преодолеть идейный кризис. М., 1996.

Шпенглер О. Закат Европы: очерки морфологии мировой истории. М., 1993.

Шюре Э. Великие посвященные: очерк эзотеризма религий. 2-ое изд. Калуга, 1914.

Baier K. and Rescher N. (Ed.) Values and the Future: The impact of technological change on american values. N.-Y.—L., 1971. **Cowell E. R.** Values in Human Society. The Contributions of Pitirim A. Sorokin to Sociology. Boston, 1970.

Fried Ch. An Anatomy of Values: Problems of Personal and Social Choice. Cambridge—Mass., 1970. **Lepley R.** (Ed.) The Language of Value. N.-Y., 1957. **Montagu A.** and Matson F. The Dehumanisation of Man. N.-Y., 1983. Les valeurs culturelles: dimension culturelle du developpement. — Cultures. Vol. VI. № 1. Paris, 1979. **Morris Ch.** The Language of Value. N.-Y., 1957.

Morris Ch. Signification and Significance: A Study of the Relations of Signs and Values. Cambridge, 1964. **Northrop F. S. C.** The Question of Values. 1952.

Parsons T. and **Shils E. A.** (Ed.) Toward a general theory of action. — Cambridge, 1952.

Rokeach M. The Nature of Human Values. N.-Y.—L., 1973. **Shardlow St.** (Ed.) The Values of Change in Social Work. L—N.-Y., 1989-**Shibutani T.** Society and Personality. N.-Y., 1961. **Sorokin P.** Social and Cultural Dynamics. Vol. 1—2. N.-Y., 1962.

Г) В общей и социальной психологии:

Веккер Л. М. Психические процессы. Т. 3: Субъект. Переживание. Действие. Сознание. Л., 1981.

Вилюнас В. К. Психология эмоциональных явлений. М., 1976.

Волков А. М., Микадзе Ю. В., Солнцева Г. Н. Деятельность: структура и регуляция. Психологический анализ. М., 1987.

Гозмаа Л. Я. Психология эмоциональных отношений. М., 1987.

Додонов В. И. Эмоция как ценность. М., 1978.

Кон И. С. Открытие "Я". М., 1978.

Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975.

Лук А. Н. Эмоции и личность. М., 1982.

Маслоу А. Психология бытия. М, 1997.

Обозов Н. Н. Межличностные отношения. Л., 1979.

Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история. М., 1966.

Психология эмоций: Тексты. М., 1984.

203

Решетников М. М. Современная российская ментальность: Народ—идеология—власть. СПб., 1996. Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М., 1973. Симонов П. В. Высшая нервная деятельность человека: Мотивационно-эмоциональные аспекты. М., 1975. Симонов П. В. Эмоциональный мозг. М., 1981. Симонов П. В. Мотивированный мозг. Высшая нервная деятельность и естественно-научные основы общей психологии. М., 1987.

Судаков К. В. Биологические мотивации. М., 1971. Тинберген Н. Поведение животных. М., 1985. Франки В. Человек в поисках смысла. Сб. М., 1990. Шингаров Г. Х. Эмоции и чувства как форма отражения действительности. М., 1971.

Эриксон Э. Идентичность: Юность и кризис. М., 1996. Aflport G. W., Vernon P. E. and Lindzey G. A Study of Values. Boston, 1960. Maslow A. H. Motivation and Personality. N.-

У., 1954. Maslow A. H. (Ed.) New Knowledge of Human Values. N.-Y., 1959. Meinong A. Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. Graz, 1894. Mufler-Freienfels R. Grundziige einer neuen Wertlehre. Leipzig, 1919-

Д) В этике и эстетике:

Белый А. Символизм. Книга статей. М., 1910.

Белый А. Арабески. Книга статей. М., 1911.

Блюмкин В. А. Мир моральных ценностей, М., 1981.

Вышеславцев Б. П. Этика преображенного Эроса. М., 1994.

Гартман Н. Эстетика. М., 1958.

Давыдов Ю. Этика любви и метафизика своеволия (проблемы нравственной философии). 2-е изд. М., 1989.

Днепров В. Черты романа XX века М.—Л., 1965.

Днепров В. Литература и нравственный опыт человека. Л., 1970.

Днепров В. Идеи времени и формы времени. Л., 1980.

Днепров В. Идеи, страсти, поступки: Из художественного опыта Достоевского. Л., 1983.

Днепров В. Искусство человековедения: Из художественного опыта Льва Толстого. Л., 1985.

Зеленкова И. Л. Проблема смысла жизни. Минск, 1994.

Иванов В. Г. Коллектив и личность. Л., 1971.

Ингарден Р. Исследования по эстетике. М., 1962.

Каган М. С. Эстетика как философская наука. СПб., 1997.

Лифшиц Мих. В мире эстетики. Статьи. М., 1988.

Лосский Н. Условия абсолютного добра. Основы этики. М., 1991.

Луначарский А. В. Собр. соч., т. 7.

Мукаржовский Я. Исследования по эстетике и теории искусства. М., 1994.

Ницше Ф. Генеалогия морали. СПб., 1908.

Нравственная жизнь человека: Искания. Позиции. Поступки. М., 1982.

204

Оссовская М. Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали. М., 1987.

Проблемы вечных ценностей в русской культуре и литературе XX в. Сб. Грозный, 1991.

Раппопорт С. Х. Искусство и эмоции. М., 1972. Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991. Современная книга по эстетике. Антология. М., 1957. **Столович Л. Н.** Природа эстетической ценности. М., 1972. **Столович Л. Н.** Красота. Добро. Истина. Очерк истории эстетической аксиологии. М., 1994.

Титаренко А. И. Структуры нравственного сознания: опыт этико-философского исследования. М., 1974. **Трегубо» Л., Вагин Ю.** Эстетика самоубийства. Пермь, 1993. **Федоров Ю. М.** Универсум морали. Тюмень, 1992. Эстетические ценности в системе культуры. М., 1986. **Эфроимсон В. П.** Генетика этики и эстетики. СПб., 1995. **Alexander S.** Beauty and other Forms of Value. L., 1933. **Dessoir M.** Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Leipzig, 1906. **Lalo Ch.** Esquisse d'une classification structurale des beaux arts. "Journal de psychologie normale et pathologique", 1951. № 1—2. **Utitz E.** Grundlegungen der allgemeinen Kunstwissenschaft. Bd. 1—2. Stuttgart, 1914—1920. **Volkelt J.** System der Aesthetik. Bd. 1—3. MUnchen, 1914.

Е) Библиографические справочники:

Ценностные ориентации в гуманитарном познании: Научно-аналитический обзор. Киев, 1989.

Albert E. M. and **Kluckhohn C.** A Selected Bibliography on Values, Ethics and Esthetics in the Behavioral Sciences and Philosophy. 1920—1958. Illinois, 1959.

Baier K. and **Rescher N.** (Ed.) Values and the Future: The impact of technological change on american values (содержит большую библиографию проблемы).

Eisenberg N., Reykowski J., Staub E. (Ed.) Social and moral Values: Individual and societal perspectives. Hillsdale, 1989 (содержит библиографию проблемы).

Frankel M. S. (Ed.) Values and Ethics in Organization and Human Systems Development. An Annotated Bibliography. USA, 1987. **McLean F., Pegoraro O.** (Ed.) The Social Context and Values: Perspectives of the Americas. Washington D. C, 1989 (содержит библиографию проблемы).

Rokeach M. The Nature of Human Values. N.-Y.—L., 1973 (содержит обширную библиографию работ на английском языке).

КАГАН Моисей Самойлович ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОРИЯ ЦЕННОСТИ

Компьютерный набор и макетирование

М. Г. Копелевич, В. С. Лезина, Е. Н. Маликова

Корректор Н. Б. Старостина

Лицензия ЛР № 061171 от 3 июня 1997 г. Сдано и набор 3.01.97. Подписано в печать 30.07.97. Формат 60X90'/i6- Бумага офсетная. Гарнитура «Тайме».

Усл. печ. л. 13. Тираж 3000 экз. Заказ № 794.

ТОО ТК «Петрополис». 190121, Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, д. 7 «Г», тел./факс 113-71-29.

Отпечатано с оригинал-макета в ГПП «Печатный Двор»

Государственного комитета РФ по печати. 197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.